



2016 | LXXXII | 1

# Lateranum

FACOLTÀ DI TEOLOGIA

**ROMANO PENNA**, Martin Lutero e la Bibbia

**GIUSEPPE LORIZIO**, The Eucharistic Doctrine of Luther

**RICCARDO FERRI**, Le missioni divine nel *De Trinitate* di Agostino d'Ippona

**PASCAL IDE**, Une lecture polysémique de la nature. II

**C. LORENZO ROSSETTI**, *Dignitas dilectionis munus*. Dignità umana e Fede cristiana

**KAREL SKALICKÝ**, La Rivelazione e il tempo

**WILFRIED HÄRLE**, Kirche als congregatio oder als – zweifache – communio sanctorum?

# 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](mailto:lateranum-direttore@pul.it)

*Segreteria / Secretary:* [lateranum-segreteria@pul.it](mailto: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](mailto:promozionelup@pul.it)

## *Quote 2016 / Prices 2016:*

Abbonamento annuo Italia (3 numeri) / *Annual subscription in Italy:* 75,00 €

Abbonamento annuo Estero / *Annual subscription international:* 120,00 €

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

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

Annata arretrata Italia / *Back volume in Italy:* 90,00 €

Annata arretrata Estero / *Back volume international:* 130,00 €

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: BPPITRRXXX

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” and its respective year.*

[www.e-lup.com](http://www.e-lup.com)

© COPYRIGHT 2016 – ISBN 978-88-465-1089-1

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 S. Teologia  
della Pontificia Università Lateranense

Fondata nel 1934 come Collana di Studi  
dal 1976 periodico quadrimestrale

G. Lorizio (Italia) - Direttore

## **Redazione**

A. Sabetta (Italia) e P. Sguazzardo (Italia) - Segretari

R. Dodaro (Stati Uniti), G. Pulcinelli (Italia),  
A. Schütz (Germania), G. Tangorra (Italia), L. Žak (Slovacchia)

## **Comitato scientifico**

N. Ciola (Italia), Ph. Chenaux (Svizzera), M. Cozzoli (Italia),  
R. Gerardi (Italia), A. Lameri (Italia), N. Loda (Italia),  
L.M. De Palma (Italia), A. Pitta (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)

*BIBP* (Bibliographic Information Base in Patristics - Canada)

*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

<b>Editoriale</b>	7
<b>Articoli</b>	
ROMANO PENNA, <i>Martin Lutero e la Bibbia</i>	13
GIUSEPPE LORIZIO, <i>The Eucharistic Doctrine of Luther, Read and Interpreted by a Catholic Theologian</i>	35
RICCARDO FERRI, <i>Le missioni divine nel De Trinitate di Agostino d'Ippona. Commento ai libri II-IV</i>	55
PASCAL IDE, <i>Une lecture polysémique de la nature. Trois propositions pour un discours des méthodes. II</i>	77
CARLO LORENZO ROSSETTI, <i>Dignitas dilectionis munus. Dignità umana e Fede cristiana</i>	121
<b>Note</b>	
KAREL SKALICKÝ, <i>La Rivelazione e il tempo. Abbozzo della tipologia della rivelazione secondo il parametro del tempo</i>	161
WILFRIED HÄRLE, <i>Kirche als congregatio oder als – zweifache – communio sanctorum?</i>	173
<b>Recensioni</b>	187
<b>Libri ricevuti</b>	239
<b>Indice</b>	245



## EDITORIALE

Il 31 ottobre 2017 faremo memoria dei cinquecento anni della riforma. La nostra Facoltà di Teologia partecipa attivamente a un percorso di avvicinamento all'evento attraverso un progetto di ricerca interfacoltà, attivato col contributo del Servizio Nazionale per gli studi superiori di Teologia e di Scienze religiose della Conferenza Episcopale Italiana. Il lavoro si svolge in sinergia con la Facoltà Valdese di Teologia di Roma, la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano, l'Istituto ecumenico San Bernardino di Venezia e l'Istituto Sophia di Loppiano e vede il coinvolgimento di un gruppo qualificato di studiosi, che programmano corsi comuni per le nostre specializzazioni e si incontrano periodicamente per incontri seminariali di confronto. La tematica generale e l'orizzonte in cui si svolge questo impegnativo lavoro è stata individuata nella *spiritualità della riforma*. E gli argomenti dei corsi comuni, attivati a partire dal 2015-16, saranno rispettivamente: la *theologia crucis*, la spiritualità del *simul iustus et peccator* e la riforma dell'agire ecclesiale.

Se lo scopo del progetto è anzitutto la preparazione e la celebrazione del V centenario della Riforma, tuttavia il suo intento più ampio è di continuare, anche dopo il 2017, questo lavoro di ricerca e di promozione di studi sulla Riforma, interconfessionale e di interfacoltà. Gli ambiti epistemologici e metodologici di tali ricerche sono stati individuati sostanzialmente in due direzioni diverse ma interagenti fra loro:

1. *L'ambito storico* (così da coinvolgere anche i vari Dipartimenti di storia delle Università statali e non), volto ad approfondire i "significativi mutamenti" di metodo, analisi e valutazione su personaggi ed eventi del XVI secolo che la storiografia degli ultimi cento anni ha introdotto; questa precisa attenzione alla storia parte anche dalla sensazione che tale "evoluzione" storiografica non trovi adeguato peso e ascolto nei tradizionali manuali delle facoltà teologiche.

2. *L'ambito teologico* con particolare attenzione alla dimensione esistenziale, spirituale e pastorale della teologia secondo la visione di Lutero e degli altri riformatori; una teologia, quindi, non tanto "di scuola", ma a livello di vita e di comunità, e in tal senso pastorale e spirituale, elaborata e finalizzata alla formazione ("ri-forma") costante dei singoli credenti e della Chiesa alla luce del Vangelo.

L'attualità dell'argomento ri-forma è fuori discussione, ma essa incrocia anche la tematica dell'anno giubilare che la Chiesa cattolica sta celebrando.

Benedetto XVI, infatti, nel bellissimo discorso pronunciato ad Erfurt il 23 settembre 2011, ebbe modo di dire:

«Ciò che non dava pace [a Lutero] era la questione su Dio, che fu la passione profonda e la molla della sua vita e dell'intero suo cammino. “Come posso avere un Dio misericordioso?”: questa domanda gli penetrava nel cuore e stava dietro ogni sua ricerca teologica e ogni lotta interiore. Per Lutero la teologia non era una questione accademica, ma la lotta interiore con se stesso, e questo, poi, era una lotta riguardo a Dio e con Dio. “Come posso avere un Dio misericordioso?”. Che questa domanda sia stata la forza motrice di tutto il suo cammino mi colpisce sempre nuovamente nel cuore. Chi, infatti, si oggi si preoccupa ancora di questo, anche tra i cristiani? Che cosa significa la questione su Dio nella nostra vita? Nel nostro annuncio? [...] il male non è un'inezia. Esso non potrebbe essere così potente se noi mettessimo Dio veramente al centro della nostra vita. La domanda: Qual è la posizione di Dio nei miei confronti, come mi trovo io davanti a Dio? – questa scottante domanda di Lutero deve diventare di nuovo, e certamente in forma nuova, anche la nostra domanda, non accademica, ma concreta. Penso che questo sia il primo appello che dovremmo sentire nell'incontro con Martin Lutero».

Con queste motivazioni e con questo spirito, la rivista espressione della Facoltà di teologia della nostra Università ospita ed ospiterà studi afferenti a tale progetto di ricerca, perché oltre il gruppo degli addetti ai lavori, tutta la comunità accademica e i nostri lettori possano partecipare a questo impegnativo e affascinante cammino.

## EDITORIAL

On October 31, 2017 we will commemorate the five hundred years of the Reformation. Our Faculty of Theology actively participates in an event approaching path through an inter-faculty research project, set in motion by the contribution of the National Service for superior studies in Theology and Religious Sciences of the Italian Episcopal Conference. The work is carried out in synergy with the Waldensian Faculty of Theology in Rome, the Theological Faculty of Northern Italy in Milan, the St. Bernardino Institute of Ecumenical Studies in Venice and the Sophia University Institute of Loppiano, and sees the involvement of a qualified group of scholars, who plan joint courses for our specializations and meet periodically in confrontation seminars. The general theme and the perspective of this demanding work have been identified in the *Spirituality of the Reformation*. And the topics of common courses operated from 2015-16, will be respectively: the *Theologia Crucis*, the spirituality of the *simul iustus et peccator* and the reform of ecclesial action.

If the purpose of the project is first of all the preparation and the celebration of the fifth centenary of the Reformation, nonetheless its broader goal is to continue, even after 2017, this work of research and promotion of inter-confessional and inter-faculty studies on the Reformation. The epistemological and methodological areas of such research have been identified mainly in two different but interacting directions:

1. The *historical context* (as well as to involve the various Departments of History at state and non-state universities), aimed at deepening the “significant changes” of method, analysis and evaluation of characters and events of the sixteenth century that the historiography of the last hundred years has introduced. This careful attention to history derives also from the sensation that this historiographical “evolution” is not accorded appropriate value and consideration in the traditional manuals of the faculties of Theology.

2. The *theological context* with particular attention to the existential, spiritual and pastoral dimensions of theology according to the vision of Luther and the other reformers; a theology, which is therefore not so much “of school”, but rather at level of life and of community, and thus pastoral and spiritual, elaborated and aimed at the constant formation (“re-formation”) of the individual believers and of the Church in the light of the Gospel.

The actuality of the topic re-form is beyond question, but it also intersects with the theme of the jubilee year that the Catholic Church is celebrating. In fact,

Benedict XVI, in his beautiful address, spoken at the meeting with the Council of the evangelical church in Erfurt on September 23, 2011, said:

«What constantly exercised [Luther] was the question of God, the deep passion and driving force of his whole life's journey. "How do I get a merciful God?": this question struck him in the heart and lay at the foundation of all his theological searching and inner struggle. For Luther theology was no mere academic pursuit, but the struggle for oneself, which in turn was a struggle for and with God. "How do I get a merciful God?" The fact that this question was the driving force of his whole life never ceases to make a deep impression on me. For who is actually concerned about this today – even among Christians? What does the question of God mean in our lives? In our preaching? [...] evil is no small matter. Were we truly to place God at the center of our lives, it could not be so powerful. The question: what is God's position towards me, where do I stand before God? – Luther's burning question must once more, doubtless in a new form, become our question too, not an academic question, but a real one. In my view, this is the first summons we should attend to in our encounter with Martin Luther».

For these motivations, and in this spirit, the journal, expression of the Faculty of Theology of our university, hosts and will house studies related to this research project, so that, along with the group of experts, all the academic community and our readers can participate in this challenging and fascinating journey.

## **ARTICOLI**



# MARTIN LUTERO E LA BIBBIA

Romano Penna\*

## Introduzione

Nei suoi *Tischreden*, «Discorsi a tavola» o «Discorsi conviviali», raccolti da diversi suoi compagni di mensa a partire dal 1531 (e proseguiti fino alla morte nel 1546)<sup>1</sup>, Lutero fa un velato riferimento autobiografico con questo significativo racconto: «Ad un fanciullo un giorno capitò per caso in mano una Bibbia e per avventura vi lesse nei libri dei *Re* la storia della madre di Samuele. Il libro gli piacque moltissimo e pensò che sarebbe stato felice di poter avere un libro simile. Dopo poco tempo, comprò una “postilla” e gli piacque anch’essa moltissimo, poiché conteneva molti Vangeli che si commentavano durante l’anno. Fattosi poi monaco, abbandonò tutti i suoi libri. Aveva comprato poco tempo prima il *Corpus iuris* e qualche altro libro. Li restituì al venditore. Al monastero non ne portò con sé nessuno, tranne Plauto e Virgilio. Ivi i monaci gli dettero una Bibbia coperta di cuoio rosso. Si familiarizzò a tal punto con essa da sapere quel che era contenuto in ciascuna pagina, e subito, quando gli si presentava qualche versetto, riconosceva a prima vista dov’era stato scritto [...]. Allora nessun altro scritto mi piacque tanto quanto lo studio dei testi scritturali. Con incredibile fastidio leggevo la fisica aristotelica e la mente ardeva quando dovevo tornare alla lettura della Bibbia»<sup>2</sup>.

Sapendo che Martin Lutero era nato nel 1483 e che entrò nel monastero agostiniano di Erfurt (città della Turingia nella Germania centrale) nel 1505,

---

\* Docente emerito di *Esegesi del Nuovo Testamento*, Facoltà di S. Teologia, PUL.

<sup>1</sup> Qui di seguito si farà uso dell’antologia curata da L. Perini: M. LUTERO, *Discorsi a tavola*, Einaudi, Torino 1975; essa si rifà alla edizione ufficiale tedesca: *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden*, 6 voll., Hermann Bohlau, Weimar 1912-1921. La *Postilla* (= «breve annotazione, glossa») menzionata da Lutero potrebbe essere o quella del domenicano Nicolò de Gorran (+1295), che fece brevi commenti a vari scritti dell’Antico e del Nuovo Testamento (è nota in specie una sua *Postilla super omnes epistolas Pauli*, pubblicata a stampa a Colonia nel 1478), o quella del francescano Nicolò di Lira (su cui vedi sotto).

<sup>2</sup> M. LUTERO, *Discorsi a tavola*, 25-26.

il riferimento cronologico riguarda gli anni immediatamente precedenti e seguenti quest'ultima data. Ebbene, il momento a cui si riferisce la confessione suddetta, ovviamente, non comprende ancora la formulazione dei grandi criteri ermeneutici che contraddistinguono successivamente la Riforma messa poi in atto dal monaco agostiniano. Non c'è ancora il *Sola Scriptura* né tantomeno il *Sola fide* basato sulle lettere di san Paolo. Tuttavia, vi si sente risuonare già in nuce il principio che egli affermerà poi con forza alla Dieta di Worms nei giorni 17-18 aprile del 1521 davanti all'imperatore Carlo V che lo aveva convocato perché ritrattasse le sue posizioni considerate eretiche: «Finché non mi convincerò di essere in errore la testimonianza della Scrittura o la forza trasparente del ragionamento [...] io mi atterro a quei passi della Scrittura a cui ho fatto appello. La mia coscienza è prigioniera della Parola di Dio»<sup>3</sup>! Non si poteva dire più chiaramente quanto la Bibbia fosse diventata per lui il criterio fondamentale e il fattore diacritico per distinguere e accettare ciò che va tenuto per certo dal punto di vista della fede cristiana contro le ingerenze di una certa autoritaria tradizione cattolica. Nessuno prima di lui aveva mai parlato in questi termini, almeno per quanto riguarda il rapporto coscienza-Parola, sia pure con tutta la ricaduta polemica che ciò inevitabilmente comportava soprattutto nei confronti del Papato<sup>4</sup>.

### 1. La situazione storica

Lutero fa parte di un mondo che, oltrepassando il medioevo, è caratterizzato da una serie di nuovi e rimarcati fenomeni culturali<sup>5</sup>. Si tratta soprattutto dell'esplosione umanistica<sup>6</sup>, insieme al contrasto tra l'aristotelismo scolastico

<sup>3</sup> Cf. M. MIEGGE, *Che cos'è la coscienza storica?*, Feltrinelli, Milano 2004, 25. Tuttavia, a quanto pare, le parole che Lutero avrebbe pronunciato subito dopo (*Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir, Amen* = «Qui resto fermo! Non posso fare altrimenti! Che Iddio mi aiuti! Amen») non furono mai pronunciate, anche se venivano riportate dai biografi fino all'inizio del '900 (così precisa H. DIWALD, *Lutero*, Rizzoli, Milano 1986, 219; cf. il pesante testo del successivo Editto di Worms, con cui Carlo V condannava e bandiva Lutero dall'Impero come eretico: *ibidem*, 226-227).

<sup>4</sup> Si veda per esempio come il Papa viene trattato nei *Discorsi a tavola*, 132: «... tiranno furiosissimo ... asino insensato ... Egli disse: "Così voglio e impongo, valga come ragione il mio volere" [= Giovenale, *Sat.* 6,223: *Sic volo, sic iubeo, stat pro ratione voluntas*]. Noi invece lo assoggettiamo alla Scrittura e lo neghiamo; dimostri con la Scrittura che lui è superiore ad essa! Non può farlo».

<sup>5</sup> Accenniamo appena ai precedenti tentativi di riforma della Chiesa, attuati in Inghilterra da John Wycliff (1330-1384) e in Boemia da Jan Hus (1370-1415), considerati precursori di Lutero non solo per le critiche alla chiesa istituzionale ma anche per la promozione della Bibbia in lingua volgare (per non dire di Girolamo Savonarola, 1452-1498, di cui sono note le *Prediche sopra Aggeo* e le *Prediche sopra l'Esodo* tenute a Firenze).

<sup>6</sup> In merito cf. E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Roma-Bari 2005.

e il nominalismo di Occam<sup>7</sup>, oltre a una crescente clericalizzazione della chiesa (esercizio indebito di potere, con cumulo di cariche ecclesiastiche, nepotismo, oltre al recente fattore-indulgenze). Tutti insieme essi comportavano inevitabilmente il risultato di mettere in ombra la portata della Scrittura per la vita della chiesa stessa<sup>8</sup>. Questo clima stava prevalendo, anche se il sorgere della cosiddetta *devotio moderna* proponeva la lettura personale della Bibbia come strumento di rinnovamento spirituale e l'imitazione di Cristo come modello di vita, tale da influenzare in qualche modo la stessa Riforma protestante<sup>9</sup>.

Sta di fatto che nel suo *Elogio della pazzia*, pubblicato a Parigi nel 1511 (col titolo latino-greco di *Elogium moriae*), persino un umanista come Erasmo da Rotterdam (1466-1536) se la prendeva con i teologi contemporanei ironizzando sulle loro vuote disquisizioni, col dire che essi «al colmo della beatitudine, gongolano fra se stessi e si applaudono, talché tutti presi come sono, giorno e notte, dalla dolcezza di queste cantilene, non resta loro un po' di tempo per sfogliare, anche una sola volta, il Vangelo e le Epistole di san Paolo, e blaterando con siffatte vuotaggini per le scuole, si illudono che, altrimenti, la Chiesa universale crollerebbe e che son essi a sorreggerla col sostegno dei loro sillogismi, non altrimenti che Atlante, a dire de' poeti, regge sulle spalle il ciel»<sup>10</sup>. Del resto, lo stesso Lutero nel 1538, in uno dei suoi *Discorsi a Tavola*, ironizzava sulla Università parigina della Sorbona in questi termini: «Io credo che sia chiamata così dalle sorbe, quei frutti che crescono vicino al Mar Morto i quali esternamente hanno un'apparenza gradevolissima, ma dentro c'è cenere. Così è l'università di Parigi, frequentatissima, che tuttavia è madre di molti errori»<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Si veda B. MONDIN, *Storia della teologia*, I-III, ESD, Bologna 1996, 113-120; cf. II,493: Occam (1285-1347), «anticipando un metodo che sarà praticato sistematicamente da Lutero, Calvino, Zwingli [...], elimina tutte le acquisizioni dottrinali accumulate dalla Tradizione, per richiamarsi esclusivamente agli insegnamenti delle Lettere di San Paolo e agli altri scritti neotestamentari (*Dialogus*, I,1,1-6). Gli asserti del Nuovo Testamento e la vita della Chiesa primitiva rappresentano per Occam il solo termine di paragone per giudicare di fede e di verità (*Dialogus*, I,1,5)».

<sup>8</sup> Detto in generale, l'umanesimo tendeva a considerare l'uomo come artefice della propria salvezza, attraverso il libero arbitrio individuale e le pratiche espiatorie prescritte dall'istituzione ecclesiastica. Cf. il quadro generale in J. LORTZ, *La Riforma. Storia della Riforma in Germania*, I, Jaca Book, Milano 1971, specie 57-90.

<sup>9</sup> Lo scritto più rappresentativo del movimento fu il *De imitatione Christi* attribuito a Tommaso da Kempis (1380-1471), che tra l'altro parla delle *mensae duae* della Scrittura e dell'Eucaristia intese rispettivamente come *lux animae* e *panis vitae* (IV,11,224), esortando a vedere nelle Scritture la verità più che l'eloquenza (cf. I,5). Cf. J.H. VAN ENGEN, *Devotio Moderna: Basic Writings*, Paulist Press, Mahwah (NJ) 1998. Si veda in generale F. BUZZI - D. KAMPEN - P. RICCA (a cura di), *Lutero e la mistica*, Claudiana, Torino 2014.

<sup>10</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della pazzia*, a cura di T. Fiore, Mondadori, Milano 1966, 138-139.

<sup>11</sup> MARTIN LUTERO, *Discorsi a tavola*, 294.

In ogni caso, va calcolato l'influsso di un autore importante, Nicolò di Lira (1270-1349)<sup>12</sup>, francescano ed ebraista francese, che aveva conseguito il dottorato in teologia alla Sorbona attorno al 1309. Egli fu uno dei primi ad utilizzare i commenti rabbinici nella sua opera fondamentale, *Postilla litteralis super totam Bibliam*, pubblicata a stampa a Strasburgo nel 1492, che comprende brevi annotazioni di analisi filologica del testo biblico e di interpretazione teologico-spirituale. Suo grande merito è appunto l'attenzione filologica al testo biblico, di cui sarà almeno parzialmente debitore lo stesso Lutero almeno per quanto riguarda lo studio della *Genesis*<sup>13</sup>; da qui derivò e si diffuse il detto ironicamente iperbolico: *Si Liranus non lirasset, Lutherus non saltasset*, «Se il Lirano non avesse suonato la lira, Lutero non avrebbe ballato»<sup>14</sup>. Intano già nel 1512 a Parigi Lefèvre d'Étaples, che avrà poi delle difficoltà da parte delle autorità religiose, pubblicò un commento alle lettere di san Paolo con una propria traduzione latina che detronizzava la Volgata (*S. Pauli Epistolae xiv. ex vulgata editione, adjecta intelligentia ex Graeco cum commentariis*) e che influi anche su Lutero<sup>15</sup>. In più, egli tradusse nel volgare francese tutta la Bibbia basata sul testo della Volgata, che venne pubblicata ad Anversa nel 1530. Anche in Inghilterra il francescano di Oxford William Tyndale (1494-1536), che aveva incontrato Lutero a Wittenberg, pubblicò nel 1526 il primo Nuovo Testamento in inglese, incontrando l'opposizione inclemente delle autorità religiose che lo condannarono a morte<sup>16</sup>; il suo discepolo Myles Coverdale (1488-1569) nel 1535 stampò la prima Bibbia completa in inglese, utilizzando come traccia la traduzione tedesca di Lutero e la versione latina<sup>17</sup>.

Tipico segno della novità dei tempi era stata l'invenzione della stampa avvenuta in Germania a Magonza nella metà del sec. XV a opera di Johannes

<sup>12</sup> La città di Lyre si trova a ca. 120 km a ovest di Parigi.

<sup>13</sup> Cf. T.M. KALITA, *The influence of Nicholas of Lyra on Martin Luther's Commentary on Genesis*, University Microfilms International, Ann Arbor (MI) 1985.

<sup>14</sup> Cf. in generale H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, II/2, Paoline-Jaca Book, Milano 2006, 422-448; e G. DAHAN (éd.), *Nicolas de Lyre, franciscain du XIVe siècle, exégète et théologien*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2011. Del detto citato esiste anche una variante maggiorata: *Si Liranus non lirasset, totus mundus delirasset* (cf. C. Cantù, *Storia universale*, VII,1, UTET, Torino 1857, 518), costruito sull'assonanza tra il nome *Liranus* e il verbo *delirasset* («Se il Lirano non avesse suonato la lira, tutto il mondo avrebbe delirato»).

<sup>15</sup> Cf. CH.H. GRAF, *Essai sur la vie et les écrits de Jacques Lefèvre d'Étaples*, Slatkine, Genève 1970 (riproduzione anastatica dell'edizione del 1842).

<sup>16</sup> Cf. D. DANIELL, *William Tyndale. Una biografia del traduttore della Bibbia, puritano e martire*, Alfa&Omega, Caltanissetta 2011.

<sup>17</sup> Cf. A. MANGUEL, *Una storia della lettura*, Feltrinelli, Milano 2009, 236. Quanto alle Bibbie italiane, cf. E. BARBIERI, *Le Bibbie italiane del Quattrocento e del Cinquecento*, Bibliografica, Milano 1992; L. LEONARDI (a cura di), *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento*, Atti del Convegno Internazionale, Firenze 8-9 novembre 1996, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 1998.

Gutenberg<sup>18</sup>. Ormai il procedimento meccanico, rispetto al manoscritto, offriva d'un solo colpo delle possibilità infinitamente più grandi e più economiche per la riproduzione dei testi. Addirittura «si stima che siano stati circa venti milioni gli esemplari di opere stampate prima del 1500 (in una Europa occidentale di meno di cento milioni di abitanti) e tra i 150 e i 200 milioni il numero degli esemplari per il XVI secolo»<sup>19</sup>. E tra le varie opere letterarie stampate ebbe un posto di prim'ordine proprio la Bibbia<sup>20</sup>.

L'affermazione della Scrittura come principio fondamentale della fede della chiesa si stava compiendo anche sulla base di alcune iniziative editoriali di grande portata. Nell'ambito della Bibbia poliglotta Complutense (da *Complutum*, nome latino di Alcalá, in Spagna) si cominciò con il Nuovo Testamento, che fu terminato e stampato nel 1514, ma che fu pubblicato posteriormente (nel 1520) mentre ancora si lavorava all'edizione dell'Antico Testamento, essendo intenzione del gruppo di studiosi pubblicare entrambe le parti insieme (contenente il greco del Nuovo Testamento, della *Septuaginta* e con l'aramaico dell'Antico Testamento secondo il *Targum Onkelos*). Intanto però l'umanista olandese Erasmo da Rotterdam intraprese e pubblicò il primo Nuovo Testamento greco a stampa, edito nel 1516 da Johan Froben a Basilea<sup>21</sup> (con ritocchi nelle edizioni del 1519 e del 1522). L'edizione avvenne sulla base di sei manoscritti contenenti fra loro non proprio tutto il Nuovo Testamento (per l'ultima parte dell'Apocalisse Erasmo non possedeva un codice che presentasse la parte finale del testo, e allora si limitò a tradurre in greco la porzione corrispondente della Vulgata latina). Sebbene basati soprattutto sulla famiglia di manoscritti del tipo bizantino (siriaci o antiocheni, che sono la maggior parte dei testimoni disponibili a partire dal IX secolo) e qualificato perciò come *textus receptus*, esso costituirà la base per la maggior parte degli studi scientifici sulla Bibbia nel periodo della Riforma e sarà utilizzato dallo

---

<sup>18</sup> Egli progettò la stampa dell'intera Bibbia, che avvenne nel febbraio del 1455, nota come Bibbia a 42 linee, con una tiratura di 180 copie (cf. E. EISENSTEIN, *Le rivoluzioni del libro. L'invenzione della stampa e la nascita dell'età moderna*, Il Mulino, Bologna 2011). In specie sulla tecnica di stampa, cf. A. WILD, *La typographie de la Bible de Gutenberg*, in J. ANDRÉ - A. WILD, *Ligatures, typographie et informatique. Rapport de recherche*, Inria, Rennes 1994, 85-95.

<sup>19</sup> G. AUZOU, *La parole de Dieu*, L'Orante, Paris 1960, 298; sulla situazione storica in generale, cf. *ibidem*, 295-317.

<sup>20</sup> Cf. A. LUMINI (a cura di), *La Bibbia. Edizioni del XVI secolo*, Olschki, Firenze 2000, che per il 1500 computa 302 edizioni in lingue diverse. Ricordiamo qui che, mentre la ripartizione del testo della Bibbia in capitoli era già avvenuta nella prima metà del secolo XIII a opera dell'arcivescovo di Canterbury, Stephen Langton (ca. 1150-1228), la suddivisione dei capitoli in versetti si trova per la prima volta nella Bibbia pubblicata in francese nel 1553 dall'editore parigino Robert Estienne (1503-1559) ed è quella tuttora seguita.

<sup>21</sup> *Novum Instrumentum omne: diligenter ab Erasmo Roterodamo recognitum & emendatum*, Basiliae, Io. Frobenius, mense februario, 1516.

stesso Lutero per la sua traduzione tedesca della Bibbia<sup>22</sup>. L'auspicio personale di Erasmo è comunque eloquente e ammirevole: «Nessuna età, nessun sesso, nessuna condizione, nessuna situazione saranno allontanati da questa lettura [...]. Io vorrei che tutte le brave donne leggessero il Vangelo e le lettere di san Paolo, che il tessitore potesse cantarle durante il suo lavoro, e che il viaggiatore le recitasse per dimenticare la fatica del cammino»<sup>23</sup>.

## 2. Docente di Sacra Scrittura

Il 1° ottobre del 1512, dopo i suoi precedenti studi, venne conferita a Lutero la laurea in Sacre Scritture ed egli subito cominciò i suoi corsi di commento al testo biblico nell'Università di Wittenberg (fondata appena nel 1502), situata a circa 200 km NE di Erfurt. Gli scritti biblici oggetto del suo insegnamento prima del 1517 furono due dell'Antico Testamento (*Genesi e Salmi*) e tre del Nuovo Testamento (le lettere *Ai Romani, Ai Galati, Agli Ebrei*), condotti sul testo latino della *Vulgata* geronimiana. In seguito, per l'AT Lutero preferirà l'antico canone palestinese-ebraico invece di quello che la prima chiesa aveva adottato seguendo il greco della LXX<sup>24</sup>.

Come afferma l'illustre biblista valdese Bruno Corsani, «fino all'inizio del '900 era opinione comune che a far scattare la Riforma fosse stato lo sdegno di Lutero per gli abusi e gli scandali nella vendita delle indulgenze [...]. Uno studio più attento dei primi corsi biblici tenuti da Lutero all'Università di Wittenberg ha dimostrato che i punti più caratteristici della teologia evangelica erano già presenti in quei corsi»<sup>25</sup>. A dimostrazione di questa tesi è sufficiente riportare come esempio ciò che leggiamo nel commento di Lutero al Salmo 32: «Il salmista, come Paolo in *Romani* 4, parla contro tutti coloro i quali vogliono che i loro peccati siano rimessi da Dio sulla base delle loro

<sup>22</sup> Tuttavia Lutero, a proposito della successiva discussione sul libero arbitrio, si dimostrerà molto polemico con Erasmo definito «un'anguilla che nessuno, eccetto Cristo, può afferrare» (*Discorsi a tavola*, 32; cf. anche 76, 106-107: «Odio moltissimo Erasmo e di cuore»). Gli preferisce Lorenzo Valla (che nel 1482 aveva pubblicato un *De libero arbitrio*) giudicato «il migliore degli italiani che mai in vita abbia visto o sentito» (*Discorsi a tavola*, 53; cf. anche *De servo arbitrio* § 640). Lo stesso Valla aveva curato un lavoro intitolato *In Latinam Novi Testamenti Interpretationem Annotationes*, pubblicata dallo stesso Erasmo nel 1505 (cf. J. MONFASANI, *Criticism of Biblical Humanists in Quattrocento Italy*, in E. RUMMEL [ed.], *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, Brill, Leiden-Boston 2008, 15-38).

<sup>23</sup> Citato in G. AUZOU, *La parole de Dieu*, 304.

<sup>24</sup> Perciò quelli che la tradizione cattolica qualificherà come «deuterocanonici» (Baruc, Giuditta, Tobia, Siracide, Sapienza, 1-2Maccabei, e le parti greche di Ester e Daniele) il protestantesimo li etichetterà come «apocrifi», mentre quelli che la tradizione cattolica classificherà come tali saranno detti dai protestanti «pseudepigrifi».

<sup>25</sup> E. CORSANI, *Lutero e la Bibbia*, Queriniana, Brescia 2001, 12.

opere e dei loro meriti, e cercano di essere giustificati per le proprie opere. È per questo insegnamento che si potrebbe dire che Cristo è morto invano, perché questi vogliono essere salvati per le loro opere, indipendentemente dalla morte di Cristo. Questo è un falso insegnamento»<sup>26</sup>.

Inoltre, a commento della Lettera agli Ebrei 4,2 («A loro [ai Giudei del deserto] la parola udita non giovò affatto, perché non sono rimasti uniti a quelli che avevano ascoltato con fede»), Lutero sottolinea l'importanza dell'ascolto: «Se chiedete a un cristiano quale sia l'opera per la quale è reso degno del nome di cristiano, egli non potrà dare altra risposta che: l'ascolto della parola di Dio [...]. L'unica e massima richiesta fatta da Dio agli ebrei, anzi a tutti, è che ascoltino la sua voce [...]. Nessuno può collaborare con Dio se prima non si tiene stretto alla Parola»<sup>27</sup>. E a commento di Eb 10,5 secondo il testo originale del Salmo ivi citato<sup>28</sup>, arriva a dire: «Soltanto gli orecchi sono gli organi di un cristiano»! In sostanza, come riconosce un altro studioso valdese, i fondamenti del suo pensiero «non vanno ricercati nella giustificazione per fede e nella teologia della croce, ma in una teologia della Parola (*theologia verbi*). La scoperta di Lutero consisterebbe nella conoscenza della Parola come mezzo di grazia»<sup>29</sup>. E la *Confessio Augustana*, presentata alla Dieta di Augsburgo nel 1530 all'imperatore Carlo V, fa esplicito riferimento alla «pura parola di Dio (*puro verbo Dei*)»<sup>30</sup>. Ciò vale naturalmente come fattore di fondamento materiale, su cui si innesta e si precisa il dato formale.

### 3. Il criterio ermeneutico

Secondo Lutero, e giustamente, non basta prendere materialmente in mano la Bibbia o ascoltarla solo fisicamente, e neppure, aggiungerei, scorgere in essa soltanto un prodotto culturale. Importa invece adottare quello che noi oggi qualificheremmo come principio ermeneutico o chiave di interpreta-

<sup>26</sup> Questo commento fa eco a quanto si legge appunto in *Sal* 32(33),18-19.21: «Ecco, l'occhio del Signore è su chi lo teme, su chi spera nel suo amore, per liberarlo dalla morte [...]. È in lui che gioisce il nostro cuore, nel suo santo nome noi confidiamo». Il testo del commento si trova nella classica *Weimarer Ausgabe* (= *WA*) degli scritti di Lutero iniziata nel 1883 (IV centenario della sua nascita) e precisamente nel volume III del 1886, p. 142.

<sup>27</sup> *WA* 57, 222 e 142.

<sup>28</sup> In *Eb* 10,5 la Volgata cita il *Sal* 40,7 secondo il testo tradotto dalla LXX: «Tu non hai voluto né sacrificio né offerte, ma un corpo (*corpus = sôma*) mi hai preparato», mentre il testo ebraico originale dice: «... orecchie (ebr. *'oznayim*) invece mi hai preparato»!

<sup>29</sup> V. VINAY, *Introduzione*, in M. LUTERO, *Scritti religiosi*, UTET, Torino 1967, 17.

<sup>30</sup> Così già nella *Praefatio*: cf. M. BENDISCIOLI, *La confessione augustana del 1530. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Marzorati, Milano 1969, 44.

zione. Questo è l'aspetto più importante e comunque primario da chiarire di fronte a un testo. È come rendersi conto, di fronte a uno spartito musicale, se la composizione è scritta in chiave di sol o in chiave di fa: nell'uno o nell'altro caso cambia l'intera impostazione interpretativa. Per esempio, nei *Discorsi a tavola* Lutero enuncia una alternativa secca: «Qualunque cosa si trova nella Scrittura, o è legge o è Vangelo. Uno dei due deve trionfare, la legge per la disperazione, il Vangelo per la salvezza»<sup>31</sup>.

Ebbene, il criterio ermeneutico della Scrittura non consiste in altro che nella sua dimensione cristologica. Detto con le parole stesse di Lutero, è fondamentale e decisivo *Was Christum treibet*, «ciò che promuove Cristo»<sup>32</sup>. Questo principio è per lui una sorta di canone nel canone. E la cosa interessante è che egli formula questo criterio nella *Prefazione* del 1522 alle Lettere dei Santi Giacomo e Giuda, per di più considerate di scarso valore (insieme all'Apocalisse, definendo addirittura Gc come una lettera «di paglia»). Infatti egli scrive testualmente così: «Questa è la vera pietra di paragone per valutare tutti i libri: vedere se essi insegnano Cristo o no, giacché tutta la Scrittura mostra Cristo (Rm 3), e S. Paolo non vuol sapere altro che di Cristo, cfr. 1Cor 2(2). Ciò che non insegna Cristo, non è apostolico, anche se lo dicessero S. Pietro o S. Paolo. Al contrario, ciò che predica Cristo è apostolico, anche se lo facessero Giuda, Anna, Pilato e Erode»<sup>33</sup>. E altrove ribadisce: «Togli Cristo dalle Scritture, che altro vi troverai?»<sup>34</sup>. Oppure ancora: «Tutto è tracciato col compasso, facendo perno sul centro, cioè Cristo»<sup>35</sup>. E arriverà a ribadire l'alternativa: «Chi crede in Cristo si svuota di se stesso [...]. Chi crede di essere giustificato con la legge, si svuota di Cristo» (*Qui credit in Christum evacuatur a seipso [...]. Qui lege credit iustificari evacuatur a Christo*)<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> M. LUTERO, *Discorsi a tavola*, 93.

<sup>32</sup> Il verbo tedesco *treiben* significa variamente «spingere, condurre, provocare, incitare, esercitare, fare, occuparsi di, promuovere». Cf. in specie S. MEURER (Hrsg.), «*Was Christum treibet*». *Martin Luther und seine Bibelübersetzung*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1996.

<sup>33</sup> In M. LUTERO, *Prefazioni alla Bibbia*, a cura e con un saggio di M. Vannini, *Lutero, la fede e la Scrittura* (VII-XXV), Marietti, Genova 1987, 178-179. Sulla Lettera di Giacomo come «epistola di paglia», cf. *ibidem*, 143.

<sup>34</sup> *De servo arbitrio* 606, in M. LUTERO, *Opere scelte*, 6, Claudiana, Torino 1993, 84. Qui Lutero continua: «Il fatto che per molti una grande quantità di punti rimangano nascosti non accade per l'oscurità della Scrittura, ma per la cecità o la debolezza dell'intelletto di quanti non compiono il minimo sforzo per vedere la più chiara delle verità [...]. Con uguale stoltezza incolperebbe il sole e il giorno di essere oscuri, chi si velasse gli occhi o andasse dalla luce alle tenebre e vi si nascondesse. La smettano pertanto questi uomini miseri e blasfemi di imputare alle chiarissime Scritture di Dio le tenebre e l'oscurità del loro cuore» (e nel contesto parla della «nostra ignoranza dei vocaboli e della grammatica»).

<sup>35</sup> M. LUTERO, *Discorsi a tavola*, 70.

<sup>36</sup> *WA* 2,564.

Si comprende così il principio dottrinale del *Sola Scriptura*, diventato tipico del protestantesimo in genere. Il principio viene basato pure sulle parole di san Paolo: «Se anche noi stessi o un angelo vi predicasse un vangelo diverso da quello che vi abbiamo predicato, sia anatema» (*Gal* 1,8). Certo è che nella *Disputa di Lipsia* contro il teologo cattolico Johannes Eck (1486-1543), svoltasi nei giorni 26 giugno-14 luglio del 1519, Lutero sostenne che «le parole di tutti gli scrittori devono essere giudicate in base alla Sacra Scrittura, che ha un' autorità maggiore di qualsiasi capacità umana»<sup>37</sup>. È comunque interessante la distinzione che si fa da parte protestante tra il cosiddetto libero esame,

«che sarà rivendicato dal protestantesimo liberale, e il *glaübiger Verstand*, l'intelligenza credente, l'intelligenza delle Scritture orientata alla fede. Lutero dice *Verstand* e non *Vernunft* (ragione), cioè si appella all'intelligenza delle Scritture e non alla ragione speculativa dell'uomo. Lutero evita di contrapporre alla ragione una qualche forma di irrazionalismo, perciò usa la parola *Verstand*, cioè [...] «una logica onesta e convincente applicata alla interpretazione delle Scritture» (G. Miegge). Per maggior chiarezza Lutero fa precedere il sostantivo *Verstand* dall'aggettivo *glaübiger*: si tratta di un'intelligenza nutrita di fede, ispirata dalla fede, esplicantesi nell'ambito della fede, nutrita dal nocciolo vitale della Sacra Scrittura»<sup>38</sup>.

Comunque, tralasciando la questione teologica concernente il rapporto tra questo principio e il magistero della chiesa cattolica<sup>39</sup>, mi limito a scorrere le *Prefazioni* che Lutero fa rispettivamente al Nuovo Testamento (del 1522) e all'Antico Testamento (del 1523)<sup>40</sup>, le quali costituiscono «una breve *Summa* della sua intera teologia»<sup>41</sup>.

- La *Prefazione al Nuovo Testamento*. Lutero comincia con la teorica supposizione che non ci dovrebbe essere bisogno di introdurre questo libro canonico, ma constata che a suo proposito «la comprensione dei cristiani è stata fuorviata da alcune interpretazioni e prefazioni non pertinenti, in modo che non si sa quasi più se sia Vangelo o Legge». Nonostante la molteplicità degli

<sup>37</sup> *WA* 2,309.

<sup>38</sup> B. CORSANI, *Lutero e la Bibbia*, 108. L'espressione *glaübiger Verstand* è tratta dall'appello *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca* (scritto in tedesco nel 1520) a proposito del secondo dei tre muri eretti secondo Lutero dalla chiesa di Roma a difesa del proprio potere (cioè: la superiorità del potere spirituale su quello temporale, l'autorità del solo Papa nell'interpretare le Scritture, e il diritto del solo Papa a convocare i Concili; cf. *WA* 6,41-412).

<sup>39</sup> Cf. in merito il cattolico O.H. PESCH, *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*, Queriniana, Brescia 2007, specie 80-84.

<sup>40</sup> Il testo di riferimento è quello italiano già citato a cura di M. Vannini, rispettivamente pp. 139-142 e 3-15.

<sup>41</sup> COSI H. BORNKAMM, *Einführung*, in *Luthers Vorreden zur Bibel*, Vandenhoeck, Göttingen 2005, 11.

scritti neotestamentari «bisogna credere che vi è *un* solo Vangelo, come c'è *un* solo libro del Nuovo Testamento ed *una* sola fede e *un* solo Dio, che in esso annuncia». Si spiega poi il termine *vangelo* come parola greca che, tra l'altro, significa «grido di gioia, per cui si canta, si parla, si è felici». Per spiegarsi Lutero porta l'esempio biblico della gioia del popolo per la vittoria di Davide su Golia (cf. *1Sam* 18,6s), e commenta:

«Nello stesso modo, questo Vangelo di Dio e Nuovo Testamento è una buona novella ed un grido che risuona in tutto il mondo ad opera degli apostoli, annunciando un giusto David, che ha combattuto e vinto il peccato, la morte e il demonio, ed ha così liberato, giustificato, vivificato, beatificato, portando alla pace e riconducendo a Dio, senza loro merito, tutti coloro che si trovavano prigionieri del peccato, angustiati dalla morte, vinti dal demonio. Per questo essi cantano, rendono grazie, lodano Dio, e sono felici in eterno, se credono fermamente e rimangono saldi nella fede [...]. Ora il povero uomo, morto nel peccato ed avviato all'inferno, non può udire niente di più consolante di questo prezioso, amorevole messaggio di Cristo, e deve aprire al sorriso il fondo del suo cuore e rallegrarsi»<sup>42</sup>.

Secondo Lutero, l'Antico Testamento stesso testimonia questo Vangelo e allega una serie di testi in proposito. Per esempio è interessante la sua lettura di *Gen* 3,15: invece della formulazione della Volgata al femminile (*ipsa conteret caput tuum*), da cui derivò una lunga tradizione mariologica, egli vi legge invece una interpretazione al maschile, cioè cristologica: «Cristo è il seme di questa donna, che ha calpestato la testa del demonio, ovvero il peccato, la morte, l'inferno e tutta la sua potenza»<sup>43</sup>. In più Lutero adduce altri passi veterotestamentari: *Gen* 22,18 sulla promessa ad Abramo; *2Sam* 7,12ss sulla promessa a Davide; *Mic* 5,1 su Betlemme; e *Os* 13,14 («Voglio liberarli dall'inferno e salvarli dalla morte»). Perciò egli precisa: «Il Vangelo non è né può essere altro che la predicazione di Cristo, figlio di Dio e di Davide, vero Dio e vero uomo»; ed esso può essere un discorso lungo o breve: «È lungo, quando sono narrate molte opere e parole di Cristo, come fanno i quattro evangelisti. È breve, quando non si parla delle azioni di Cristo, ma si annuncia brevemente come egli, con la morte e resurrezione, ha sconfitto il peccato, la morte e l'inferno, per coloro che credono in lui; così è, ad esempio, nelle lettere di S. Pietro e di S. Paolo». Segue pertanto la raccomandazione: «Fai

<sup>42</sup> M. VANNINI, *Prefazioni*, 140

<sup>43</sup> Forse Lutero ha presente la lezione al maschile della LXX (*autòs sou tērēsei kefalēn*), che peraltro comporta una sgrammaticatura in quanto il pronome maschile *autòs* rappresenta una ripresa del neutro *spërma sou* («tuo seme») riferito alla discendenza del serpente.

perciò attenzione a non fare di Cristo un Mosè, e del Vangelo una legge o un libro di insegnamenti, come finora è avvenuto»<sup>44</sup>.

Inoltre viene presa in considerazione la tipica questione del rapporto tra fede e opere, su cui Lutero si esprime così: «Che poi Cristo nel Vangelo, ed anche S. Pietro e S. Paolo, diano molti comandamenti e insegnamenti ed espongano la legge, lo si deve valutare come tutte le altre opere buone compiute da Cristo. E come conoscere le sue opere e vicende non è ancora conoscere il vero Vangelo – giacché tu non sai ancora che egli ha sconfitto il peccato, la morte e il demonio –, così non conosci ancora il Vangelo quando apprendi quella dottrina e quei comandamenti, ma solo quando giunge la voce che dice che Cristo è tuo proprio, con la vita, la dottrina, le opere, la morte, la resurrezione, e tutto ciò che è, che ha, che fa e che può»<sup>45</sup>. Ciò è confermato dal fatto che gli apostoli, invece di imporre comandamenti e imporre costrizioni come fa Mosè, «usano le parole: esorto, imploro, prego; in modo che si vede ovunque come il Vangelo non sia un libro di leggi, ma solo una predica sui benefici di Cristo». Infatti Lutero precisa che «quando c'è la fede, essa si mostra, trabocca in buone opere, confessa e insegna il Vangelo di fronte alla gente e mette a rischio la vita», tanto che «se non seguono le opere e l'amore, la fede non è vera»<sup>46</sup>.

- La *Prefazione all'Antico Testamento* è più lunga e comincia col lamentare che esso sia poco stimato «come cosa data al solo popolo ebraico, ormai esaurita»; ciononostante Lutero rimanda a Paolo, Giovanni, Pietro, Luca che citano spesso quel testo e si chiede: «Cos'altro è il Nuovo Testamento, se non la manifesta predicazione e l'annuncio di Cristo, presupposta dalle affermazioni dell'Antico Testamento e compiuta da Cristo stesso? [...] Qui troverai le fasce e la mangiatoia in cui Cristo giace. Sono fasce semplici e da poco, ma caro è il tesoro Cristo, che giace dentro». Perciò esorta a tenersi a questa Scrittura «come alla più alta e nobile santità, alla più ricca miniera, che non può mai essere scavata abbastanza». Comunque Lutero lo caratterizza decisamente come «un

<sup>44</sup> Purtroppo così faranno poi anche i promotori dell'illuminismo tedesco, nato paradossalmente in casa luterana (fino all'estremo dell'anti-cristiano Nietzsche, figlio di un pastore luterano). Già Albert Schweitzer all'inizio del XX secolo riconosceva che «prima di Reimarus nessuno aveva tentato di comprendere storicamente la vita di Gesù. Lutero non aveva nemmeno sentito il bisogno di vedere chiaro nella successione degli avvenimenti raccontati» (*Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia 1986, 85).

<sup>45</sup> M. VANNINI, *Prefazioni*, 142

<sup>46</sup> È come se in queste ultime parole riecheggiasse quanto Lutero aveva già scritto nella sua lettera *Sulla libertà cristiana* indirizzata al Papa Leone X due anni prima, nel 1520: «Buone, pie opere non fanno mai un uomo buono e pio; ma un buono, pio uomo fa buone, pie opere [...]. Le opere, come non rendono credente nessuno, così ancora non lo fanno pio. Ma la fede, come rende pio, così fa anche buone opere»; cf. M. LUTERO, *La libertà del cristiano. Lettera a Leone X* (con testo latino e tedesco a fronte), a cura di P. RICCA e G. MIEGGE, Claudiana, Torino 2005: andrebbe letta tutta la sezione delle pp.168-185.

libro della legge, che insegna cosa l'uomo deve fare e non fare [...] così come il Nuovo Testamento è un Vangelo, ovvero un libro della grazia, che insegna dove si deve attingere perché la legge venga adempiuta»; e però là «accanto alle leggi, ci sono alcune promesse e affermazioni di grazia [...]. Tuttavia, come la dottrina propria del Nuovo Testamento è quella di annunciare la grazia e la pace tramite il perdono dei peccati in Cristo, così la dottrina propria dell'Antico è quella di indicare le leggi e i peccati e di esigere il bene»<sup>47</sup>.

Lutero fa poi un esame dei singoli «libri di Mosè», caratterizzando uno per uno i cinque libri del Pentateuco secondo il loro contenuto, e praticamente limitandosi a questi intesi come libri della legge. Ma su di essi fa poi una triplice annotazione. La prima è che «Mosè ordina il popolo con le leggi così precisamente, da non lasciare alcuno spazio alla ragione personale» e il motivo è che Dio «si è preso a cuore il popolo, perché esso sia suo [...] in modo tale che tutto il suo agire fosse sicuro, giusto di fronte a lui [...]. Anche il Salterio e tutti i profeti lamentano che il popolo compia opere scelte autonomamente e non comandate da Dio [...]. Sempre è loro proibito di seguire la ragione propria e il libero volere».

La seconda annotazione è che «le leggi sono di tre tipi»: alcune trattano solo dei beni temporali per non compiere qualcosa di malvagio e perciò «esse sono più proibizioni che insegnamenti»; altre si occupano del servizio divino esteriore, cioè del culto; infine, «al di sopra di queste, stanno le leggi della fede e dell'amore». Su queste ultime si dilunga di più, per dire che «la fede e l'amore devono essere signori di ogni legge»<sup>48</sup>, per dire che «errano molto i giudei anche ai nostri giorni, quando si attengono così strettamente ad alcune leggi di Mosè, da dimenticare l'amore e la pace; ad esempio, non mangiando e bevendo con noi, o cose del genere», e che, con l'esempio di Cristo<sup>49</sup>, «quanto più tranquillamente deve l'uomo violare ogni sorta di legge, quando lo richiede il bisogno del corpo, se non accade niente di contrario alla fede e all'amore»<sup>50</sup>.

La terza annotazione riguarda l'intenzione di Mosè di «rendere manifesto il peccato attraverso la legge e svergognare tutta la presunzione delle capacità umane». Qui Lutero si rifà a san Paolo (richiamando *Gal 2,17*; *2Cor 3,7*; *Rom*

<sup>47</sup> M. VANNINI, *Prefazioni*, 4.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 7. In proposito Lutero porta gli esempi di Davide (che non uccide l'assassino Ioab, promette alla donna di Tekoa che suo figlio non morirà anche se ha ucciso suo fratello) e di Tamar (la quale pensa che il re possa darla in matrimonio ad Ammon, suo fratellastro).

<sup>49</sup> Richiamando le sue parole sul bue che, benché cada in un pozzo, è lecito tirarlo fuori anche di sabato (cf. *Mt 12,11*).

<sup>50</sup> La triplice distinzione di Lutero è stata poi ripresa e precisata dalla tradizione protestante, Calvino incluso; cf. G. EBELING, *On the Doctrine of the Triplex Usus Legis in the Theology of Reformation*, in *Id.*, *Word and Faith*, SCM Press, London 1963, 62-78.

3,20; 7,7; 1Cor 15,56) per dire che «attraverso l'opera della legge nessuno diviene giusto di fronte a Dio». Addirittura egli scrive che «è tutta colpa di Mosè, che suscita e biasima il peccato attraverso la legge [...] e a ragione l'ufficio di Mosè è chiamato da S. Paolo ufficio di peccato e di morte». Tuttavia questo ufficio «è buono ed estremamente necessario» perché «nessuna ragione umana sa che è peccato l'incredulità ed il dubbio su Dio» e dunque «che il peccato venga trovato in noi, e così potentemente ci consegni alla morte, è opera della legge», la quale va oltre il decalogo e qualifica come peccato molto altro «che non è per natura peccato e male, ma lo diviene solo perché è vietato dalla legge». Perciò le leggi di Mosè vengono date «in modo tale che l'indurita cecità dovesse riconoscersi ed avvertire la propria nullità ed incapacità al bene e così, necessitata e sospinta dalla legge, cercare qualcosa di più ampio della legge e delle proprie capacità, ovvero la grazia divina, promessa nel Cristo futuro». Perciò, quando Cristo giunge, termina la legge e lo splendore che era sul volto di Mosè passa sul volto di Cristo (cf. 2Cor 3,7ss).

Lutero perciò distingue «tre tipi di alunni della legge»: quelli che la ascoltano e la disprezzano, quelli che cercano di compierla con le proprie forze senza la grazia, e quelli che comprendono il suo significato, come essa esiga cose impossibili così da svelare la potenza del peccato, «riconoscere i peccati e desiderare Cristo, il che è propriamente l'ufficio di Mosè e la natura della legge». Per questo «san Paolo chiama la legge di Mosè Antico Testamento».

Ai libri di Mosè Lutero riduce anche tutti gli altri libri delle antiche Scritture. Il criterio di lettura resta comunque uno solo: «Se vuoi interpretare bene e con sicurezza, prendi Cristo davanti a te, perché lui è l'uomo a cui tutto va interamente riferito»<sup>51</sup> (con rimando alla Lettera agli Ebrei).

Questa *Prefazione* si chiude con alcune giustificazioni metodologiche personali offerte al lettore. Anzitutto Lutero spiega che il tetragramma del nome ebraico di Dio (YHWH) è stato scritto in tedesco con le quattro lettere di HERR, «Signore». Inoltre riconosce e confida che con la traduzione in tedesco si è «addossato un peso troppo gravoso [...]. Infatti la lingua ebraica, purtroppo, troppo spesso giace abbandonata, tanto che gli stessi giudei ne sanno davvero poco». E formula un auto-elogio: «Oso tuttavia dire che questa Bibbia tedesca è in molti luoghi più chiara e sicura di quella latina: sicché, se i tipografi non la guastano col loro scarso zelo (come sono soliti fare), di certo qui la lingua tedesca possiede una Bibbia migliore della lingua latina; e su questo mi appello ai lettori [...]. Se qualcuno è tanto più dotto di me, prenda l'intera Bibbia da rendere in tedesco, e mi faccia vedere cosa sa fare.

---

<sup>51</sup> M. VANNINI, *Prefazioni*, 13.

Se lo fa meglio, perché non si dovrebbe preferire lui a me? Anch'io pensavo di essere dotto, e so anche di essere più dotto di tutti i sofisti delle università, per grazia di Dio». Segue una lamentela sulla lingua tedesca: «Non ho letto finora un solo libro o una sola lettera in cui vi fosse la corretta lingua tedesca», con riferimento esplicito a «i cancellieri dei signori, o i predicatori inetti e gli scrittorucoli, che si danno grandi arie». E termina confessando di avere «utilizzato tutti gli aiuti che ho potuto trovare», con la richiesta ad «ognuno di abbandonare le diffamazioni [...] ma di aiutarmi, quando può», scartando quanti «vogliono solo fare i saputelli in una scienza loro estranea»<sup>52</sup>.

#### 4. La traduzione della Bibbia in tedesco

A quanto pare, al tempo di Lutero «di Bibbie in tedesco ce n'erano più che a sufficienza in tutte le regioni dell'Impero [...] ma Lutero non era soddisfatto per due motivi. Anzitutto, esse erano state condotte soltanto sul testo della Vulgata, la Bibbia latina di san Gerolamo, e poi, secondo lui, il loro tedesco non aveva nulla a che fare col tedesco concepito come lingua viva»<sup>53</sup>.

Lutero ne iniziò la traduzione nel 1521, mentre veniva tenuto nascosto da Federico III di Sassonia, noto come Federico il Saggio, nel castello di Wartburg in Turingia, nella Germania centrale, a motivo del bando emesso contro di lui dall'imperatore Carlo V. Nell'attesa che le acque si calmassero, Lutero per superare il tedio delle giornate di inoperosità comincia a tradurre in tedesco il Nuovo Testamento greco pubblicato da Erasmo. Gli diventa allora chiaro che le scoperte che aveva fatto leggendo il testo biblico, potevano risultare efficaci solo se tutti avessero avuto modo di confrontarsi con la Bibbia stessa. Lo scopo del suo lavoro quindi era di garantire a disposizione dei fedeli di lingua tedesca una traduzione nella loro lingua<sup>54</sup>. Mentre per il Nuovo Testamento usò il testo di Erasmo del 1516, invece per l'Antico Testamento il lavoro venne svolto a partire dal testo ebraico della cosiddetta Bibbia di Berlino, stampata a Brescia nel 1494, che era una revisione della Bibbia di

<sup>52</sup> *Ibidem*, 15.

<sup>53</sup> H. DIWALD, *Lutero*, 242. Si calcola che tra il 1450 e il 1522 furono stampate 18 traduzioni complete della Bibbia nelle varie parlate tedesche, tutte realizzate a partire dalla *Vulgata*; cf. la voce *Biblia* nel *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, IV, Hiersemann, Leipzig 1930, 67-192. Inoltre si vedano più in generale: A. VACCARI, *La lettura della Bibbia alla vigilia della Riforma protestante*, in *La Civiltà Cattolica* 84 (1933), III, 313-325, 429-440; C.M. MARTINI, *La Parola di Dio alle origini della Chiesa*, Università Gregoriana, Roma 1980, 39-40.

<sup>54</sup> Cf. J. MICHAEL, *Luther's German Bible: An Historical Presentation Together with a Collection of Sources*, The Lutheran Book Concern, Columbus (OH) 1934 (ristampa: Concordia Publishing House, St. Louis 1984).

Soncino (famiglia ebraica di stampatori dal nome dal paese di Soncino, in provincia di Cremona, che li aveva accolti) del 1488. Lutero si valse inoltre dell'ausilio della Vulgata, della quale mantenne l'ordine dei libri, e della traduzione ebraico-latina del domenicano toscano Sante Pagnino (pubblicata nel 1527-28)<sup>55</sup>.

Il Nuovo Testamento fu pubblicato nel settembre del 1522 (da cui la dicitura *Septembertestament*), e già nel dicembre successivo Lutero ne pubblicò una revisione con alcune piccole correzioni. Dal 1523 fu intrapresa la traduzione dell'Antico Testamento, ma, data la mole del lavoro, il padre della riforma si fece aiutare da altri studiosi<sup>56</sup>. Nell'ottobre del 1524 erano stati completati il Pentateuco e i libri storici (Giosuè, Giudici, 1-2 Samuele, 1-2 Re). Il lavoro proseguì con la traduzione degli altri libri: marzo 1526 Giona; giugno 1526 Abacuc; gennaio 1528 Zaccaria; ottobre 1528 Isaia; giugno 1529 Sapienza; aprile 1530 Daniele (con l'appendice greca del cantico dei tre giovani nella fornace); giugno 1530 Ezechiele; 1531 i Salmi; 1533 Siracide, 1-2 Maccabei e appendici greche di Daniele (cioè Susanna, Bel e il drago). Intanto nel 1529 fu intrapresa una nuova e profonda revisione del Nuovo Testamento, conclusa nel 1530. La traduzione dell'intero testo biblico vide infine la luce a Wittenberg nel 1534, in 6 volumi, col titolo: *Biblia, das ist die ganze Heilige Schrift Deutsch* (*Bibbia, cioè l'intera Santa Scrittura in tedesco*), a cura dell'editore Hans Lufft. Fino al 1546 il testo ebbe 10 edizioni, contenenti continue modifiche e perfezionamenti. La morte di Lutero nel 1546 interruppe l'ulteriore perfezionamento del lavoro.

Al di là di questi dati cronologici, l'importante è conoscere i suoi criteri di traduzione, e Lutero li enuncia nei suoi *Discorsi a Tavola*. Qui egli afferma di seguire «due regole» nella traduzione della Sacra Scrittura, che riporto con le sue parole: «La prima, quando c'è qualche passo oscuro, considero se si tratta della grazia o della legge, dell'ira o della remissione dei peccati [...]. La seconda è che quando m'imbatto in una sentenza ambigua, chiedo a quelli che hanno una migliore conoscenza della lingua, se la grammatica ebraica può tollerare questa o quella sentenza che mi pare più appropriata»<sup>57</sup>. Come si vede, sono regole molto semplici, che potremmo così qualificare: la prima è di carattere ermeneutico-teologico (che rimanda a quanto abbiamo visto sopra, circa le *Pre-*

<sup>55</sup> Si tratta della *Veteris et Novi Testamenti nova translatio*, il cui merito stava nella stretta aderenza alla lettera dell'ebraico. L'opera valse a Pagnino il favore di rabbini contemporanei e indusse persino Leone X ad assumersi le spese della pubblicazione, le quali, dopo la morte del Papa, furono sostenute dai genitori dell'autore e dai suoi amici.

<sup>56</sup> I nomi noti sono: Johannes Bugenhagen, Justus Jonas, Caspar Creuziger, Filippo Melantone, Matthäus Aurogallus, e Georg Rörer.

<sup>57</sup> M. LUTERO, *Discorsi a tavola*, 54.

fazioni ai due Testamenti), mentre la seconda è di pura onestà intellettuale (che riconosce in altri una possibile maggiore competenza linguistica).

Ma Lutero compose anche nel 1530 una *Sendbrief vom Dolmetschen*, *Lettera sull'arte del tradurre*<sup>58</sup>, una sorta di teorizzazione del compito del traduttore. Detto in breve, egli pensa all'importanza, non soltanto della lingua di partenza, quanto anche e altrettanto a quella della lingua di arrivo, cioè alla comprensione del testo da parte dei lettori, distinguendo tra letteralità e senso<sup>59</sup>. «La sua posizione teorica sulla traduzione si potrebbe definire, con un linguaggio che appartiene alla linguistica moderna, con il termine comunicativa-pragmatica. Il principio fondamentale della sua traduzione non è quindi 'la' riproduzione 'del' testo di partenza ma la produzione di un testo di arrivo che doveva essere chiaro e comprensibile per tutti»<sup>60</sup>. Secondo quanto Lutero scriveva già in un suo lavoro sui Salmi nel 1519-21, *Nostra translatio ad verbum nihil est, ad sensum autem propriissima*, «La nostra versione letterale non vale nulla, mentre è quanto mai appropriata quella secondo il senso»<sup>61</sup>. La sua preoccupazione, secondo le parole di questa stessa *Sendbrief vom Dolmetschen*, è l'accessibilità della pagina biblica a chiunque: «Bisogna rivolgersi alla madre in casa, ai bambini sulla strada, all'uomo comune nel mercato e guardarli in faccia per sapere come parlano e tradurre di conseguenza»<sup>62</sup>.

In merito si possono portare degli esempi. L'uno è quello celebre di *Rom* 3,28, dove Lutero aggiunge un *allein*, "soltanto", assente nella sentenza di Paolo, secondo cui «l'uomo viene giustificato mediante la fede senza le opere della legge». Ma questo testo lo prenderemo in esame un'altra volta. Un altro esempio è addotto addirittura da Umberto Eco nel suo libro *Dire quasi la stessa cosa*, che si rifà a *Mt* 12,34, *Ex abundantia cordis os loquitur*, e riporta in proposito le parole stesse di Lutero: «Se dovessi guardare questi asini, essi mi porrebbero dinnanzi delle lettere da tradurre così: "Dall'abbondanza del cuore parla la bocca". Dimmi, è questo un parlare tedesco? Quale tedesco capirebbe? Che cos'è questa abbondanza del cuore? [...] Ma la madre in casa e il popolano parlano così: "Esce dalla bocca ciò di cui il cuore è pieno"»<sup>63</sup>.

<sup>58</sup> Cf. M. LUTERO, *Scritti religiosi*, 699-721; e anche: *Lettera del tradurre*, Marsilio, Venezia 1998 (testo tedesco in *WA* 30/II,627-646).

<sup>59</sup> Si veda lo studio specifico di I. ELTER, *La "meinung des text" e la "art unser deutschen sprache"*, in *Prospero. Rivista di culture anglo-germaniche* (Università di Trieste), IV, 1997, 81-93.

<sup>60</sup> *Ibidem*, 84; con riferimento a A. GARDT, *Die Uebersetzung Theorie Martin Luthers*, in *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 111 (1992) 87-111.

<sup>61</sup> *WA* 5,73.

<sup>62</sup> Detto nel tedesco di Lutero: *Man mus die mutter im hause, die kinder auff der gassen, den gemeinen man auff dem markt drumb fragen, und den selbigen auff das maul sehen, wie sie reden, und darnach dolmetzchen* (citato da I. ELTER, *La "meinung des text" e la "art unser deutschen sprache"*, 85).

<sup>63</sup> U. ECO, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Mondadori, Milano 2003, 172.

In pratica si tratta sostanzialmente di quello che Hans Georg Gadamer chiamerà “fusione di orizzonti” (*Horizontverschmelzung*) tra passato e presente, tra l’oggettività del testo e il soggetto interpretante<sup>64</sup>, per cui una traduzione diventa anche inevitabilmente interpretazione. E che ciò sia stato compiuto già da Lutero rappresenta un atto quasi rivoluzionario<sup>65</sup>.

Quanto al pregio letterario della Bibbia di Lutero, ecco quanto scriverà addirittura Friedrich Nietzsche (1844-1900) in *Al di là del bene e del male*: «Il capolavoro della prosa tedesca è il capolavoro del più grande predicatore tedesco: la Bibbia è, finora, il miglior libro tedesco. In paragone con la Bibbia di Lutero, quasi tutto il resto non è che “letteratura”: un fenomeno che non è cresciuto in Germania e perciò non ha messo radici, come ha fatto la Bibbia, nei cuori tedeschi»<sup>66</sup>.

### 5. Valutazione conclusiva

Dopo la Disputa di Lipsia del 1519, nella *Assertio omnium articulorum* del 1520 Lutero affermò che la Scrittura è «per sese (da sola) certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans»<sup>67</sup>. Certo è ammirevole questa dedizione alla Bibbia, e lo è particolarmente il principio secondo cui «la parola di Dio sta incomparabilmente sopra la Chiesa»<sup>68</sup>. Ma non si può negare che esso almeno sembra contenere «un certo grado di fondamentalismo biblico»<sup>69</sup>, poiché va ad escludere, non

<sup>64</sup> H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, RCS Libri, Milano 1994, 356-357. Per un giudizio dello stesso Gadamer sulla comprensione della Scrittura da parte di Lutero, cf. *ibid.*, 212-213.

<sup>65</sup> Così secondo E. ARNDT, *Luthers Bibelübersetzung - eine revolutionäre Tat*, in J. SCHILDT (Hg.), *Sprachschaffen. Gesellschaftliche Grundlagen - Geschichtliche Wirkungen*, I, *Linguistische Studien*, Zentralinstitut für Sprachwissenschaft, Berlin 1984, 59-76

<sup>66</sup> Citato in H. DIWALD, *Lutero*, 244; questo autore così precisa: «Con la sua Bibbia e con la lingua della sua Bibbia Lutero fu l’artefice dell’unità dei tedeschi in un senso assai più profondo di quello esteriormente politico» (*ibidem*); e riferisce che della sua diffusione si stupiva il contemporaneo prete cattolico Johann Cochlaeus (1479-1552), docente universitario a Francoforte e a Magonza, di cui riporta queste parole: «La stamperia riprodusse e diffuse il Nuovo Testamento di Lutero in tanti esemplari che anche i sarti e i calzolari, e perfino le donne e altre persone semplici e ignoranti, quando si trovavano tra le mani quel nuovo esperimento luterano, anche se avevano appena imparato a leggere un po’ di tedesco sopra un dolce di pan pepato, lo leggevano con la più grande avidità...» (*ibidem*).

<sup>67</sup> *WA* 7,7,23-24.

<sup>68</sup> *WA* 6,560,36. Sulla eccedenza della Parola di Dio si veda in specie lo studio di E. HERMS, *Sacramento e parola nella teologia riformatrice di Lutero*, in E. HERMS - L. ŽAK (edd.), *Sacramento e Parola nel fondamento e nella dimensione oggettiva della fede secondo la dottrina cattolico-romana ed evangelico-luterana*, LUP-Mohr Siebeck, Città del Vaticano-Tübingen 2011, 15-77, soprattutto 46-50. L’incipit della Costituzione Conciliare del Vaticano II sulla Divina Rivelazione, *Dei Verbum religiose audiens...*, esprime la stessa sottomissione della chiesa alla Parola di Dio.

<sup>69</sup> G. GUSDORF, *Storia dell’ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1989, 119. Alcuni Autori cattolici, come J. Lortz, esagerano dicendo che Lutero fa di se stesso il magistero; ma «gli si può tutt’al più rimproverare

solo la tradizione come norma interpretativa, ma lo stesso apporto della filosofia tanto da definire Aristotele un «affabulatore [...] un filosofo rancido»<sup>70</sup>, per non dire in generale della svalutazione dell'impiego della ragione nello studio della teologia<sup>71</sup> o della scoperta copernicana<sup>72</sup>. Marco Vannini parla della «incapacità di padroneggiare gli opposti. Di qui il suo odio per Erasmo e la filologia, di qui la condanna di Girolamo e Origene, per la loro interpretazione spiritualizzante della Scrittura [...]. Queste condanne rivelano appieno la sua ben nota ostilità al platonismo, che è la filosofia del Logos, e perciò il suo odio per la mistica [...]. La risoluta affermazione di non avere nulla meno di Cristo si salda con la completa e assoluta rimozione di ogni contenuto»<sup>73</sup>. Del resto, contro le intenzioni di Lutero ci si rese conto, anche nella Riforma, della rilevanza ermeneutica delle lingue e quindi del fondamentale ruolo ermeneutico della filologia, in particolare in funzione dell'importante lavoro di traduzione e di interpretazione della Scrittura. Infatti Filippo Melantone (1497-1560), umanista e discepolo/amico di Lutero, introdusse nell'esegesi scritturistica i canoni propri dell'ermeneutica letteraria, almeno nel senso di trasferire categorie proprie dell'umanesimo dalla sfera estetico-letteraria a quella religiosa<sup>74</sup>.

In ogni caso, Lutero non poteva sapere che poco più di un secolo dopo di lui sarebbe sorto nella scienza biblica quello che oggi chiamiamo metodo storico-critico<sup>75</sup>. Il suo approccio alle Scritture può ancora avere una certa va-

---

il fatto che lui [...] non ha relativizzato [...] la propria certezza esegetica» (O.H. PESCH, *Martin Lutero*, 84; cf. 82 con nota 51).

<sup>70</sup> WA 9,23,7; 43,5. Egli arriva a dire che «la teologia speculativa appartiene all'inferno, al Diavolo» (*Discorsi a tavola*, 41).

<sup>71</sup> Gli si attribuisce questa sentenza tratta dalle lettere: «Se consideriamo quello che hanno detto i grandi sapienti dell'antichità, dobbiamo constatare che essi hanno ignorato Cristo. Ciò dimostra quanto la ragione ed il libero arbitrio siano inutili per la salvezza dell'uomo» (O. CLEMEN [Hrsg], *Luthers Werke in Auswahl*, 8 voll., De Gruyter, Berlin 1962-1967, 282-283).

<sup>72</sup> A proposito di Copernico ebbe a dire: «Si parla di un nuovo astrologo che vuol dimostrare che la Terra si muove invece del cielo, del Sole e della Luna [...]. Questo imbecille vuol mettere con i piedi per aria tutta l'arte dell'astronomia. Solo che, e la Sacra Scrittura ce lo dice, è al sole che Giosuè ha ordinato di fermare e non alla Terra» (citato in A. KOESTLER, *I sonnambuli, storia delle concezioni dell'universo*, Jaca Book, Milano 2010, 151).

<sup>73</sup> M. VANNINI, in *Prefazioni alla Bibbia*, XXIII. Si vedano per esempio questi giudizi di Lutero su Erasmo, oltre a quanto già riportato sopra: «Non ho avuto nulla da Erasmo» (*Discorsi a tavola*, 44), «Se Dio mi darà vita e forza, voglio confessare Gesù Cristo contro Erasmo [...]. Vi ordino, per comando divino, di odiare Erasmo [...] infatti ho deciso di ucciderlo con la penna» (*ibidem*, 72-73), «Zwingli, Erasmo sono solo delle noci bucate che ti cacano sul muso» (*ibidem*, 73), «Erasmo si occupa delle sue cose, cioè delle sue faccende pagane ... Egli ha un Dio che si chiama Nemesis, cioè Fortuna o Caso, egli non crede ad altro dio» (*ibidem*, 76), «Odio moltissimo Erasmo e di cuore» (*ibidem*, 107), ecc.

<sup>74</sup> Cf. in generale E. GATTO, *Erasmo, Lutero, Melantone: da Steyn a Wittenberg*, De Ferrari, Genova 2008; F. BUZZI, *Erasmo e Lutero. La porta della modernità (XVI-XVII)*, Jaca Book, Milano 2014.

<sup>75</sup> Sarà il prete oratoriano francese Richard Simon (1638-1712) a impiegare per primo la parola "critica" per lo studio della Bibbia in *Histoire critique du Vieux Testament* (1678) e *Histoire critique du texte*

lidità, forse, nelle omelie e nella *lectio divina*, senza negare la sua importanza nella riflessione teologica in generale. Ma è certo che dopo di lui la ricerca biblica ha fatto dei progressi enormi, oggi condivisi tanto dai luterani quanto dai cattolici. Ne esemplifico soltanto due. L'uno è che ormai sul piano della ricerca non si studia più il testo biblico da solo: il *sola Scriptura* è ormai corretto con l'ineliminabile apporto dello studio dell'ambiente storico-culturale della Scrittura stessa, per quanto riguarda sia l'Antico Testamento sia il Nuovo Testamento. Infatti è diventato impossibile spiegare, per esempio, il racconto della creazione e del primo peccato senza rifarsi ai poemi babilonesi dell'*Enuma Elish* e di *Gilgamesh*<sup>76</sup> o la legge di Mosè senza il *Codice di Hammurabi*<sup>77</sup>. Altrettanto non si possono studiare le origini cristiane e in specie le figure di Gesù e di Paolo, senza richiamare la complessità del giudaismo del tempo e in particolare i Manoscritti di Qumran<sup>78</sup>, oltre alla cosiddetta letteratura intertestamentaria, per non dire del versante greco-romano prospettato dalla *Religionsgeschichtliche Schule/Scuola religionista* a tendenza sincretistica, nata proprio in ambito protestante tra sec. XIX e XX<sup>79</sup>. In sostanza, si tratta di prendere sul serio il fenomeno della inculturazione/acculturazione della Parola, che non è altro se non l'interfaccia della incarnazione<sup>80</sup>.

Un'altra acquisizione importante posteriore a Lutero eppure nata in casa luterana riguarda la valorizzazione della dimensione ecclesiale nella formazione e comprensione della storia della salvezza e della comprensione dei suoi testi. È sufficiente richiamare il momento della *Formengeschichte/Form Criticism/Storia delle forme*, affermatosi soprattutto tra le due guerre mondiali del secolo scorso come una componente dell'esegesi basata sull'analisi del contesto originale da cui un determinato testo è stato condizionato e in cui è stato formulato (il *Sitz im Leben*). Per quanto riguarda il Nuovo Testamento e in particolare l'analisi dei Vangeli, esso è stato soprattutto associato al nome

---

*du Nouveau Testament* (1689). Cf. P. GIBERT, *L'invention critique de la Bible, XVe-XVIIIe siècle: L'invention moderne de la critique du texte biblique*, Gallimard, Paris 2010; P. GUILLEMETTE - M. BRISEBOIS, *Introduzione ai metodi storico-critici*, Borla, Roma 1991; e in particolare l'Istruzione della Pontificia Commissione Biblica del 1993, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, specie I,A.

<sup>76</sup> Cf. per esempio G. BUCCELLATI, "Quando in alto i cieli". *La spiritualità mesopotamica*, Jaca Book, Milano 2012.

<sup>77</sup> Cf. D.P. WRIGHT, *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*, University Press, Oxford 2009.

<sup>78</sup> Cf. per esempio J.H. CHARLESWORTH (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, Doubleday, New York (NY)-London 1992; ed E. ZURLI, *La giustificazione "solo per grazia" negli scritti di Qumran*, Chirico, Napoli 2003.

<sup>79</sup> Cf. G. LÜDEMANN (Hrsg), *Die „Religionsgeschichtliche Schule“*. *Facetten eines theologischen Umbruchs*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1996.

<sup>80</sup> Cf. in generale R. PENNA, *Vangelo e cultura/e: un rapporto indispensabile*, in *Teologia* 39 (2014) 509-537.

del luterano Rudolf Bultmann, il quale, propugnando la demitizzazione dei testi, sostiene appunto che i documenti scritti sono basati sulla raccolta di tradizioni elaborate dalle necessità interne alle varie comunità cristiane, le quali sono dunque esse stesse a condizionare il materiale evangelico<sup>81</sup>. Sicché l'importanza del fattore-chiesa nella formazione del testo biblico è un apporto ermeneutico fondamentale di provenienza luterana<sup>82</sup>!

Concludendo, è giusto e necessario esprimere comunque un giudizio globalmente positivo sull'accostamento di Lutero alla Sacra Scrittura. Infatti è ampiamente riconosciuto il suo apporto alla storia dell'ermeneutica, almeno nel senso della esigenza di subordinare il dettaglio all'insieme. A questo proposito, lo studio di Maurizio Ferraris (professore di filosofia teoretica alla Università di Torino) sulla storia dell'ermeneutica si associa al giudizio formulato da Gerhard Ebeling (già professore di teologia alla Università di Zurigo) quando scrive che per Lutero «la chiarezza della Scrittura nel 'sensus litteralis' è condizionata dalla chiarezza della sua 'res', il particolare dev'essere inteso a partire dallo scopo del tutto (Cristo come 'punctus mathematicus' della Sacra Scrittura)»<sup>83</sup>. Il principio secondo cui non si può essere soltanto un passivo uditor della Scrittura può spiegare, per esempio, la preferenza data da Lutero a Paolo piuttosto che a Giacomo<sup>84</sup>. Se ne può dedurre che «Lutero elabora per la prima volta teologicamente la dottrina del "circolo ermeneutico", come movimento di interpretazione secondo cui le singole parti di un testo sono comprensibili solo alla luce della comprensione della totalità»<sup>85</sup>.

<sup>81</sup> Bultmann parla esplicitamente di *bestimmte Lebensäußerungen und Bedürfnisse dieser Gemeinschaft*, cioè di «precise manifestazioni e necessità comunitarie» (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964<sup>6</sup> [1921], 4); purtroppo questa impostazione comportò da parte sua una sottovalutazione della figura del Gesù storico per concentrarsi esclusivamente sul kerygma, quasi antepoendo a lui la fede della chiesa confessante.

<sup>82</sup> Questa istanza, depurata da certi estremismi "comunitaristici" (circa la funzione creatrice della comunità stessa), venne finalmente recepita ufficialmente dall'Istruzione della Pontificia Commissione Biblica *Sancta Mater Ecclesia* del 1964 (in pieno Concilio), da cui passò l'anno dopo nella redazione definitiva della *Dei verbum*. Qui infatti si legge che «gli autori sacri scrissero i quattro Vangeli, scegliendo alcune cose tra le molte che erano state tramandate [...], alcune sintetizzando, altre spiegando con riguardo alla situazione delle chiese (*statui ecclesiarum attendendo* = Sitz im Leben), conservando infine il carattere di predicazione, sempre però in modo tale da riferire su Gesù con sincerità e verità» (§ 19).

<sup>83</sup> M. FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988, 40-41 (con rimando a G. EBELING, *Hermeneutik*, in *Die religion in Geschichte und Gegenwart*, III, Mohr, Tübingen 1959, 61).

<sup>84</sup> Cf. O.H. PESCH, *Martin Lutero*, 85.

<sup>85</sup> G. MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Città Nuova, Roma 1990, 130. Ma se è vero che Lutero «assegna al *sensus spiritualis* della Scrittura, che è il *sensus fidei*, l'assoluto primato sul *sensus litteralis* o *historicus*» (*ibidem*), è però anche vero che al *sensus spiritualis* non si perviene, se non partendo dalla lettera, essendo dello stesso Lutero il principio enunciato nel 1519 in alcune lezioni sui Salmi: *Sed primum grammatica videamus, verum ea theologica* (in *Operationes in Psalmos*, 27). Epocale in merito fu la polemica di Erasmo contro l'inglese Edward Lee (1482-1544), conosciuto a Lovanio e poi diventato arcivescovo di York, che sottolineava l'estraneità della grammatica rispetto alla teologia,

In più, Lutero sostiene in termini originali che *sola experientia facit theologum*,<sup>86</sup> per dire che occorre portare il testo biblico nella esperienza della vita quotidiana, verificandolo alla prova delle quotidiane sfide personali, familiari e sociali. Proprio la vita, infatti, è il punto di partenza del confronto con la Bibbia e, nello stesso tempo, la vita è il suo punto di ritorno o di arrivo.

Ed è degno di nota che il recente documento interconfessionale *Dal conflitto alla comunione. Relazione della commissione luterana e cattolico-romana sull'unità*<sup>87</sup>, emanato congiuntamente nel 2013 in vista del prossimo quinto centenario della Riforma nel 2017, riporta questo bel passo di Lutero stesso, certamente da sottoscrivere: «La forza della Scrittura sta in questo: che non viene cambiata in colui che la studia, ma che essa trasforma assimilandolo a sé e alla sua forza colui che la ama»<sup>88</sup>.

Romano Penna  
romano.penna@gmail.com  
via Aurelia Antica 284  
00165 Roma

---

mentre invece Erasmo la difendeva a spada tratta (cf. C. ASSO, *La teologia e la grammatica. La controversia tra Erasmo ed Edward Lee*, L. Olschki, Firenze 1993).

<sup>86</sup> Citato da M. CORSANI, *Lutero e la Bibbia*, 111. Ma si veda anche il testo seguente: *Vivendo, immo moriendo et dannando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando*, «Si diventa teologi con la vita, anzi con la morte e magari la dannazione, non comprendendo, leggendo o speculando» (*Operationes in Psalmos* [sul Salmo 5], del 1519 = *WA* 5,163,28s; riportato da F. BUZZI nell'edizione da lui curata di M. LUTERO, *La lettera ai Romani (1515-1516)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991, 19). Si tratta ovviamente di una iperbole, poiché altrove Lutero sostiene che occorre «una conoscenza vera, viva, con la quale non solo sento e racconto, ma pure afferro, sulla quale mi appoggio e che perseguo, che entra nel cuore, affinché io spero e non dubiti, trovi pace e mi affidi, perché Cristo ha sofferto per me» (*Enarratio capituli 53 Esaiiae*, del 1544 = *WA* 40/III,738,6-13, citato da J. VERCROYSE, «*Nostra theologia est crucis theologia*». *La teologia secondo Lutero*, in AA.VV., *Figure moderne della teologia nei secoli XV-XVII*, Jaca Book, Milano 2007, 35-64 qui 45).

<sup>87</sup> In tedesco: *Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit*, Bonifatius, Leipzig-Paderborn 2013 (cf. il testo italiano in *Il Regno-Documenti* nr. 11, 01 giugno 2013).

<sup>88</sup> *Dal conflitto alla comunione*, n. 197. Il testo è tratto da M. LUTERO, *Dictata super Psalterium*, in *WA* 3,397,911: «Et nota, quod Scripturae virtus est haec, quod non mutatur in eum, qui eam studet, sed trasmutat suum amatorem in sese ac suas virtutes. [...] Quia non tu me mutabis in te, sicut heretici faciunt, sed tu mutaberis in me» (letteralmente: «Renditi conto che questa è la forza della Scrittura, [cioè] che essa non viene mutata in colui che la studia, ma che essa trasforma colui che la ama in sé stessa e nel suo vigore. [...] Poiché non tu mi cambierai in te, come fanno gli eretici, ma tu sarai cambiato in me»); Lutero riprende AGOSTINO, *Confessioni* VII,10,16).

## **Martin Lutero e la Bibbia**

ROMANO PENNA

### **Abstract**

Partendo da un riferimento autobiografico sul suo precoce amore per la Sacra Scrittura, si delinea la situazione storica in cui Lutero è vissuto, soprattutto per quanto riguarda il rinnovamento della Chiesa e l'uso della Bibbia. In particolare, mediante l'analisi delle due Prefazioni all'Antico e al Nuovo Testamento, ci si concentra sul criterio ermeneutico, di carattere cristologico, adottato da Lutero. Si conclude col dire che, benché gli studi successivi abbiano delineato nuovi apporti metodologici agli studi biblici, bisogna riconoscere la positiva innovazione dell'approccio di Lutero.

### **Parole chiave**

Sacra Scrittura; Lutero; Ermeneutica; Egesi biblica; Rivelazione; Giustificazione

### **Abstract**

Beginning with a reference Luther makes to his early love for Sacred Scripture, the historical situation in which he lived is traced, especially in terms of Church renewal and the use of the Bible. Paying close attention to analyses of his prefaces to the Old and New Testaments, we concentrate on his hermeneutical criteria with the Christological character he adopted. The article concludes by saying that although successive studies have outlined new methods for conducting biblical studies, the positive innovation in Luther's approach has to be acknowledged.

### **Keywords**

Scripture, Luther, Hermeneutics, Biblical Exegesis, Revelation, Justification

# THE EUCHARISTIC DOCTRINE OF LUTHER, READ AND INTERPRETED BY A CATHOLIC THEOLOGIAN\*

*Giuseppe Lorizio\*\**

This reflection begins with a double difficulty. The first obstacle is the reverential fear with which I approach this exposition of Luther's thought among specialists who certainly have a greater familiarity with, and understanding of, the Father of the Reformation than I do. At the same time, the fact that our shared work aims to reciprocally aid one another in the comprehension of what we profess and celebrate in our confessional belongings helps me overcome this first difficulty, otherwise insurmountable. The second challenge is a serious difficulty which derives from my first encounter with *De captivitate*. I experienced this text from the perspective of one who is, first of all, a Christian and Catholic priest who has sought to put the Eucharistic mystery, celebrated and lived in faith and devotion, at the center of faith and spirituality, as I was taught from the start of my preparation for First Communion and, as a young man, in the studies that led me to receive (thirty-five years ago) the gift of the priesthood, just as the Church to which I belong intends and lives it. I overcame this second dilemma with the knowledge of Luther's own predicament when faced with a liturgical-sacramental praxis that had certainly deviated and was, by then, far from not only early Christianity but also the Gospel itself and its salvific word.

My hermeneutical position, which gives the perspective of this reflection, arises from the recognition of a reductionist vision of Lutheran theology that persists among Catholics. This vision especially tends to emphasize what the Lutheran tradition negates in relation to the Eucharistic mystery. This is evident not only in pre-Vatican II manualist works, but also in certain misdirected readings of the liturgical reform that have accompanied and followed the Council, almost as if the reform had adopted a Lutheran and, in general, a Reformed approach to the celebration of the sacraments, in particular, the Eucharist.

---

\* Speech given at the International Research Area "Topics of Fundamental Theology from an Ecumenical Perspective" (Tübingen University-Lateran University).

\*\* Full Professor of Fundamental Theology at Pontifical Lateran University, Faculty of Theology.

A reading which is interesting, though substantially misleading, might be the one offered by an entry in the *Dictionnaire de théologie catholique* entitled *Luther* and authored by J. Paquier.<sup>1</sup> Faced with these positions – which defining as outdated would be reductive – I have deliberately chosen to highlight first the positive aspects in Luther’s writings (not all of them, of course) on the sacrament of the Eucharist, addressing the light that he sheds on this fundamental mystery. Then, I will look at the shadows he casts, addressing what he often virulently but in a critically prophetic way seems to insist on negating. This hermeneutical perspective is in line with a renewed relationship with Luther’s thought, the path suggested by the scholars (among others) J. Wicks, our professor at the Gregorian, and Y. Congar. The latter, besides dedicating a substantial chapter of his work on Luther to Eucharistic doctrine, expressed his opinion in the following manner: in Catholic interpretations (primarily French) “Luther showed the greatness of his errors, but he and his life were seen under the sign of mediocrity (Denigle), of the pathological (Grisar), of subjectivity (Maritain). Certainly Luther carried all of this within himself, but also how many treasures! May God be praised: in the last fifty years, historians and Catholic theologians have taken a more authentic approach.”<sup>2</sup>

Naturally, the perspective of the *fundamentum dynamicum fidei*, which underlies our entire work, will animate the discussion, exchange of views, and debate with Lutheran theology.

My study will proceed in the following manner: 0. Contextual notes; 1. Luther’s sermons on the Lord’s Supper; 2. The polemical works (*De captivitate* and *Against the Heavenly Prophets*); 3. The crystallization of doctrine in the *Catechisms* and the *Confessio augustana*; 4. Excursus: reflections on celebration (*lex orandi*). I will follow a primarily chronological order, with some exceptions, namely the discussion of Luther’s 1534 Holy Thursday sermon in Section One.

## 0. Contextual Notes

Luther does not merely develop theories about the Eucharist; he celebrates and lives the Eucharistic mystery and he prepared himself to it by studying Gabriel Biel’s *Sacri canonis Missae expositio*. Miegge defines the “nominalist” theologian’s influence on Luther’s thought as profound and “in

<sup>1</sup> Cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX, Letouzey et Ané, Paris 1931, 1146-1335, in part. 1304-1305.

<sup>2</sup> Y. CONGAR, *Martin Luther; sa foi, sa réforme*, Cerf, Paris 1983, 7.

certain ways tragic.” It is important for our topic to note that Biel’s Eucharistic theology, inspired by the *Letter to the Hebrews*, tends to stress the uniqueness of Christ’s sacrifice on the cross, remembered and not repeated in the liturgy, and for which reason the formula *rememorativa representatio* is used. In his 89 lessons, there is no lack of instruction regarding the attitude and spirituality to be assumed by the celebrant: “The instructions that Biel dedicated to this topic were apt to develop a reverential fear in the young candidate’s soul, not a noxious terror of the act he was about to perform; neither did they neglect to sagely warn the celebrant against an excessive timidity.”<sup>3</sup> It was a text widely used in priestly formation and well-known also to Ignatius of Loyola, whose disciple, Diego Laínez, commented on it in his theology lessons in Rome (beginning in 1537).

As regards the idea of “transubstantiation,” to which we shall necessarily return, William of Ockham maintains – in *IV Quodlibet de sacramento altaris* – that the idea of transubstantiation comes from a revelation given to the Church, although Scripture and Tradition leave the issue unresolved, whereas Biel does not exclude the possibility of a revelation subsequent to the apostles, probably intending to employ the more prudent meaning of “private revelation.” (cf. *IV Sent.*, d. 13, q. 21 and *III Sent.*, d. 37, q. unica C) In this position, one may easily discern the attitude of “mediation” that characterized Biel and led him to adopt a perspective on justification defined as semi-Pelagian by historians and from which Luther will obviously distance himself.

An additional contextual fact to consider is Luther’s visit to Rome. (We recently celebrated the 500th anniversary of this visit.) Regarding the way in which Mass was celebrated, some of the accounts we have are, to say the least, disconcerting: “the Italian celebrants were solely concerned with finishing early, and they grew impatient with his solemn slowness, saying to him, ‘move on, move on!’ At one altar in Saint Sebastian, he saw seven priests celebrate the Mass in an hour. Many years later, he continued to be scandalized when remembering an altar in the crypt of Saint Sebastian, where two priests simultaneously celebrated the Mass, separated only by a painting. The mentality of the “Mass-priests” priests also seemed to him to be lacking. Many of them barely understood Latin; some of them only knew how to celebrate three Masses: *requiem, de beata virgine omnibus sabbatis, de trinitate vel sancta cruce*. And he recounted with horror the blasphemous joke of Roman courtiers, who said of the consecrated host: *panis es, panis manebis*.”<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> G. MIEGGE, *Lutero. L'uomo e il pensiero fino alla dieta di Worms (1483-1521)*, Claudiana, Torino 2008, 64.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 74-75.

Certainly his experiences during this trip should not be overemphasized, as the Reformation and Luther's theology cannot be the fruit of a momentary shock; yet, they aid us in understanding some of the attitudes and positions that Luther later assumed concerning the Eucharistic mystery and its celebration.

### 1. Eucharistic Sermons

The preaching of the Word constitutes the heart of Evangelical worship. As Luther rightly states, we are not speaking of the written word, but of the proclaimed and received word that generates saving faith. Of the more than 2000 sermons composed by Luther, we will consider just a few in which the Eucharistic mystery is illuminated and explained in such a way that worship corresponds to the *ipsa puritas Evangelii*, which represents the core of his theology and is also of great concern to the Fathers of the Council of Trent.

It is not surprising that Luther's first formulation of his Eucharistic doctrine is in his 1519 sermon *The Blessed Sacrament of the Holy and True Body of Christ, and the Brotherhoods*. Nor is it surprising, given the centrality and primacy of the sacrament of the Lord's Supper, that it is a kind of paradigm for the presentation of the notion of "sacrament" in Luther's thought, a kind of sacramental ontology, in which three aspects stand out: the "external sign," the "thing signified," and "faith," which holds the first two dimensions together. Thus, Luther rethinks, in an original way, the scholastic distinction between *sacramentum tantum*, *res tantum*, and *res et sacramentum*, introducing *fides* and entrusting it with the fundamental role of binding together (the *vinculum*) the thing signified and the sign that signifies it. And Faith points to the word (*auditu solo, tuto creditur*) that saves and transforms, creates and redeems. In turn, this "Trinitarian ontology" points to an "agapic metaphysics"; thus, the sermon ends with a kind of hymn to charity: "Here your heart must go out in love and learn that this is a sacrament of love. As love and support are given you, you in turn must render love and support to Christ in his needy ones."<sup>5</sup> Eucharistic realism, therefore, is an agapic one because the *res* of the sacrament of the Lord's Supper is love, or *communio*.

Another Lutheran sermon that treats the sacrament of the Lord's Supper is *The Treatise on the New Testament, that is, on the Holy Mass* (1520). According to Luther, the essence of the sacrament is in the words of institution.

---

<sup>5</sup> M. LUTHER, *The Blessed Sacrament of the Holy and True Body of Christ, and the Brotherhoods*, in *Luther's Works*, edited by J. PELIKAN - H.J. LEHMANN, Concordia Publishing House-Fortress Press, St. Louis-Philadelphia 1960 35:54. Further references to this edition of Luther's works will be abbreviated *LW*.

In reference to these words, he emphasizes the divine initiative that assumes the form of a promise: “This word of God is the beginning, the foundation, the rock, upon which afterward all works, words, and thoughts of man must build. This word man must gratefully accept. He must faithfully believe the divine promise and by no means doubt that it is and comes to pass just as He promises. This trust and faith is the beginning, middle, and end of all works and righteousness.”<sup>6</sup> In this passage, we find the framework of Lutheran sacramental theology delineated from the perspective of its global theological vision: foundation and principle – one indicated in the word, the other in faith.

Continuing his sermon, the Reformer dedicates his reflections to the words spoken over the chalice: *novi et aeterni testamenti*. As is natural, he is examining the Latin version of the institution and thus fails to connect the term to the covenant (*diateke*), which instead the Greek text does do. We draw attention to this exegetical and terminological limit, obviously dictated by the cultural and liturgical context. It is also a theological limit, requiring us to consider the possibility of later progress in the Lutheran formulation of doctrine, which we can take up in the discussion phase and work out in a potential paper.

Returning to the sermon, the word “testament,” which expresses the will of one who is dying, communicates a bequest whereby the testator (Christ Himself) “bequeaths his goods, allotted and assigned to be distributed to whom he will.”<sup>7</sup> We will return to the characteristics of simplicity and “order,” but the reference to death is more pressing. Luther’s reflection on this is powerful and profound: “Therefore wherever in Scripture God’s testament is referred to by the prophets, in that very word the prophets are taught that God would become man and die and rise again, to the end that his word, in which he promises such a testament, might be fulfilled and confirmed. For if God is to make a testament, as he promises, then he must die; if he is to die, he must be a man. And so that little word “testament” is a short summary of all God’s wonders and grace, fulfilled in Christ.”<sup>8</sup>

By far, the originality of this testament-promise greatly surpasses that of the ancient pact, placing us before the very mystery of Christ, of His incarnation, passion, death, and resurrection. This important transition impels me to recall: “For this testament God did not die, but the paschal lamb had to die instead of Christ and as a type of Christ [...]. But Christ, the true paschal lamb

---

<sup>6</sup> M. LUTHER, *The Treatise on the New Testament, that is, on the Holy Mass*, LW 35:82.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 84. The Italian translation includes the phrase “in a simple and orderly way.”

<sup>8</sup> *Ibidem*.

[1 Cor. 5:7], is an eternal divine Person, who dies to ratify the new testament. Therefore the testament and the possessions therein bequeathed are eternal and abiding.”<sup>9</sup>

Since Christ’s own words constitute the core of the sacrament, “we should set them in pure gold and precious stones.”<sup>10</sup> Before them, faith ought to be expressed, without any false fear derived from inadequacy and a sense of unworthiness before such a great gift. The believer is invited to lay down his own thoughts, which are always deceptive in the presence of the great mystery.<sup>11</sup> Therefore these words must be made available and said aloud because everyone is called to the kind of listening that generates faith. Between words and signs there is an asymmetric relationship – since the latter could also not be there – in which the preaching of the Word is necessary for saving faith. Luther shows himself to be extremely concerned by the possibility of an objectifying and idolatrous deviation, which might arise when the sacrament is celebrated in an objectifying way that ignores the Word.

This concern finds further expression in Luther’s interpretation of the sacrificial character of the Eucharist, in which we could easily succumb to a return to paganism or the Old Testament: “We should, therefore, give careful heed to this word ‘sacrifice,’ so that we do not presume to give God something in the sacrament, when it is he who in it gives us all things. We should bring spiritual sacrifices, since the external sacrifices have ceased and have been changed into the gifts to churches, monastic houses, and charitable institutions. What sacrifices, then, are we to offer? Ourselves, and all that we have, with constant prayer, as we say: ‘Thy will be done, on earth as it is in heaven’ [Matt. 6:10]. With this we are to yield ourselves to the will of God, that he make of us what He will, according to His own pleasure. [...] To be sure, this sacrifice of prayer, praise, and thanksgiving, and of ourselves as well, we are not to present before God in our own person. But we are to lay it upon Christ and let him present it for us.”<sup>12</sup>

Through a series of biblical references, Luther invites us to look at the sacrifice of Christ in the Eucharistic celebration. We do not sacrifice Christ; rather, he sacrifices us: “And in this way it is permissible, yes, profitable, to call the mass a sacrifice; not on its own account, but because we offer ourselves as a sacrifice along with Christ. That is, we lay ourselves on Christ by a firm faith in his testament and do not otherwise appear before God with our

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, 84-85.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 88.

<sup>11</sup> Cf. *ibidem*, 89.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 98-99.

prayer, praise and sacrifice except through Christ and his mediation. Nor do we doubt that Christ is our priest or minister in heaven before God.”<sup>13</sup> The subject of this “sacrifice” is not only the priest, but Christ Himself, who works in the believing community, in which we are “all priests and priestesses.”<sup>14</sup> This is the reason for Luther’s harsh criticism of the abuses – of private masses, for example – and for his tirades against that exile of the word that happens when one forgets the very essence of the Mass as a testament and sign of the infinite love through which we are given the remission of sin.

The 1534 sermon for Holy Thursday, in which Luther comments Luke 22:7-20, is dedicated to the Last Supper, which he interprets as the moment in which Jesus eats the Passover meal with his disciples, differentiating between this meal and the sacrament of the altar: “In this manner Christ celebrated the old Passover with his disciples. And we should bear in mind that we are to properly distinguish this from the Sacrament of Christ’s Body and Blood. True it is that one eats and drinks here just as he does in the Sacrament. But here it is simple bread and wine only with which Christ for the last time celebrated the old Jewish paschal lamb, kingdom, priesthood, proclamation, and thanksgiving for the deliverance from Egypt.”<sup>15</sup> Once again, the primacy of the saving word silences every attempt to judge or comprehend the mystery with our reason. In the sacrament of the Lord’s Supper, “Christ wanted to keep alive a remembrance of his suffering and death among his people of the New Testament. Therefore, when we partake of the Sacrament, we should give thanks to him for his deliverance, not from Egypt and the Red Sea, but from sin, death, devil, hell, God’s wrath, and every affliction. This should not be a frightening experience for us but one of pure joy and laughter, particularly in the spirit, so that we serve, praise, and give thanks to God for the grace and blessing shown us in Christ.”<sup>16</sup>

He concludes: “These are the two things that occurred on this particular evening. First, Christ ate the paschal lamb with his disciples in observance of the Jew’s Passover, kingdom, and priesthood. Second, he instituted the Sacrament of his Body and Blood. We ought to partake of it often and in remembrance of him.”<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, 99.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 102.

<sup>15</sup> M. LUTHER, *Sermons of Martin Luther: The House Postils*, edited by E. KLUG, Baker Books, Grand Rapids 1996, 1:454.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 461.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 465.

## 2. Eucharistic Doctrine in the Polemical Works

“Polemos is the father of all things and he designates some as mortals and others as immortals.” (Heraclitus)

Among the sermons and catechetical writings are two polemical works to which we will dedicate ample space due to their size and to the fact that Luther examines and articulates to a great extent what he explains to the people of God in his preaching and catechisms and what he defines in the confessional statement of Augsburg.

Before entering *in medias res*, I believe it is necessary to recall two hermeneutical elements. The first regards the *vis polemica* that characterizes Luther and his language, at times colorful and vulgar, and leads to a radicalization of his positions in order to underscore the contrast between his theology and that of his interlocutors-adversaries. The latter’s doctrines and theological positions are not always correctly presented and interpreted, but verifying or falsifying the exactness with which Luther presents the arguments of the papists or other reformers lies outside the scope of my task. My present task is to bring to light the doctrine and thought of Luther.

In his polemical writings on the sacrament of the Lord’s Supper, Luther is engaged on two fronts: a) *ad extra* with respect to the papists that he intends to oppose (*De captivitate*, 1520); b) *ad intra* with respect to the tendencies of other reformers, whose positions he could neither share nor support (in particular, we will look at *Against the Heavenly Prophets* (1525), only touching upon the controversy with Zwingli in 1524 and 1529). It seems that in both cases Luther perceives a deep crisis of the sacrament itself, reflected in its celebration. He sees—and we could discuss the plausibility of his way of seeing us Catholics with respect to the Roman Catholicism of his day—a twofold form of rationalism: a) *ad extra*, a ritualistic and objectifying emphasis that risks, in his mind, exiling the evangelical Word and burying the sacrament in idolatrous and reifying rituality, closer to paganism and Old Testament Judaism than the Gospel; b) *ad intra*, an attitude and a *forma mentis* that produces an evaporation of the *res* of the sacrament in its symbolic rarefaction.

Basically, he perceives a crisis of faith (the third structural and decisive element of the sacrament) to which he attempts to apply a remedy, confronting and developing an evangelical theology of the Eucharistic mystery, which allows Christianity to overcome this profound crisis that touches the relationship between God and man, grace and sin, *res* and sign.

The first reason for this crisis, that is, the first form of captivity or subjugation of the Church is identified in the disablement of the integrity of the

sacrament, seen in the fact that reception of Communion from the chalice was forbidden to the laity. It is worth noting that Luther does not exclude the possibility of communion under one species only and therefore does not negate that Christ is fully present in each kind, but he objects to a practice, maintained by an obligation-prohibition, that attacks the Church itself even more than the integrity of the sacramental reality.

This is what Antonio Rosmini indicated as the first wound of the Holy Church – the separation of the clergy from the laity in public worship. The obligatory reservation of the two species to the celebrant damages the freedom and the right of the faithful to receive, according to the provision of Christ, communion under both species: “But they are the sinners, who forbid the giving of both kinds to those who wish to exercise this choice. The fault lies not with the laity, but with the priests. The sacrament does not belong to the priests, but to all men. The priests are not lords, servants in duty bound to administer both kinds to those who desire them, as often as they desire them. If they wrest this right from the laity and deny it to them by force, they are tyrants; but the laity are without fault, whether they lack one kind or both kinds. In the meantime they must be preserved by their faith and by their desire for the complete sacrament.”<sup>18</sup>

The second captivity is a crucial point in Luther’s Eucharistic theology, and we are dealing with considerations imbued with significant speculative value. However, the Reformer warns us that this misunderstanding is “less grave” though “more dangerous” than the former and, I would say, than that which follows. Methodically, I believe it is important to state beforehand that Luther treats both the Roman Catholic formula (transubstantiation) and his own (consubstantiation?) in hypothetical terms, or as possible interpretations of the one *res*. Obviously, he regards his own position as the most plausible, as having the greatest harmony with what faith receives in the Eucharistic sacrament. Without detracting anything from the authoritative adoption of the formula in Roman Catholic doctrine, I want to briefly highlight how the Council of Trent used the adverb *aptissime* in reference to the language (*appellat*) that tended to express this mystery (cf. DH 1652), condemning whoever held that the conversion (*conversio* is also an interesting word) entailed the permanence of the substance of the species in the sacrament. In any case, that which Luther considers an improbable hypothesis is, for the Roman Catholic, a doctrinal certainty, which does not intend to remove the mystery or reduce it to mere human or philosophical categories. The Reformer’s concern regarding the

---

<sup>18</sup> M. LUTHER, *The Babylonian Captivity of the Church*, LW 36:27.

magisterial formula is here. Insofar as he admonishes us to not subordinate the Gospel to a particular philosophical perspective, we can share this concern. As to the rest, as Thomas teaches, *actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*. This precision is always present as a *Leitmotiv* of our work.

As earlier stated, I am interested in underscoring what Luther affirmed, not what he negated – in this case, about the doctrine of transubstantiation. The reformer cites the commentary by Pierre d’Ailly, bishop of Cambrai and disciple of Ockham, on the fourth Book of the Sentences: “He argues with great acumen that to hold that real bread and real wine, and not merely their accidents, are present on the altar, would be much more probable and require fewer superfluous miracles – if only the Church had not decreed otherwise.”<sup>19</sup> For Luther, the Church that would have taken this decision is a Thomistic church, that is, Aristotelian, but “The Holy Spirit is greater than Aristotle. [...] And the authority of God’s Word is greater than the capacity of our intellect to grasp it.”<sup>20</sup> As for the rest, fortunately, Luther rejoices in the fact that “the simple faith of this sacrament is still to be found, at least among the common people. For as they do not understand, neither do they dispute whether accidents are present without substance, but believe with a simple faith that Christ’s body and blood are truly contained there, and leave to those who have nothing else to do the argument about what contains them.”<sup>21</sup>

Since we also are among these latter ones, as perhaps is Luther at times, without losing the simple faith that we share with our communities, let us think out together within the realm of the mystery the sacrament and the way it is linguistically expressed in our formulas. Focusing on the Lutheran formula, I would like to propose some points to take up during conversation and eventually in the paper, but above all, to submit to the judgement of those who have greater knowledge than me of the texts and Lutheran doctrine.

In the text I examined, it seems evident to me that Luther implies and sometimes explicitly identifies the accident with the appearance: “Therefore it is an absurd and unheard-of juggling with words to understand ‘bread’ to mean ‘the form or accidents of bread’ and ‘wine’ to mean ‘the form or accidents of wine.’ Why do they not also understand all other things to mean their ‘forms or accidents?’”<sup>22</sup> If we remain within the realm of the distinction between substance and accidents, I do not believe that we can easily overcome the speculative obstacle that is evident here; but if we intend to move

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, 29.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 34-35.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 32.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 31.

beyond this distinction, why not also free ourselves from the notion of substance (in its relation to the accidents) and attempt a different interpretation of the *res* under discussion? Keeping that notion in relationship with both the Eucharistic species and the body of Christ, the Lutheran-inspired doctrine (of Melancthon) remains in the speculative sphere that it intends to overcome, which shows the difficulty, if not the impossibility, of expressing the mysteries of faith in terms different from those used by the magisterium of the Church. I believe we find ourselves before the insurmountable difficulty that modern thought encounters when attempting to think out the Eucharistic mystery with categories other than those of Aristotle (as we learned from the Eucharistic philosophy of Descartes in his letter to Fr. Mesland and in his discussion with Arnauld related to the *Meditations*). In conclusion, we ought to ask if Melancthon, by interpreting the Reformed Eucharistic doctrine as “consubstantiation,” did not do a disservice to Luther’s theology by bringing it back to Aristotelian territory.

Even if it remains within the speculative tradition, this perspective may put us on our guard against a kind of Eucharistic docetism, in which may incur who considers that “accidents” and “appearances” are synonyms. Thus, the Christological reference is decisive and central in Luther’s proposal regarding the sacrament of the altar, interpreted by way of analogy with the Chalcedonian dogma: “Christ is believed to have been born from the inviolate womb of his mother. Let them say here too that the flesh of the Virgin was meanwhile annihilated, or as they would more aptly say, transubstantiated, so that Christ, after being enfolded in its accidents, finally came forth through the accidents! The same thing will have to be said of the shut door [John 20:19, 26] and of the closed mouth of the sepulchre, through which he went in and out without disturbing them. Out of this has arisen that Babel of a philosophy of a constant quantity distinct from the substance, until it has come to such a pass that they themselves no longer know what are accidents and what is substance.”<sup>23</sup> And farther on: “Thus, what is true in regard to Christ is also true in regard to the sacrament. In order for the divine nature to dwell in him bodily [Col. 2:9], it is not necessary for the human nature to be transubstantiated and the divine nature contained under the accidents of the human nature. Both natures are simply there in their entirety, and it is truly said: ‘This man is God; this God is man.’”<sup>24</sup> The metaphor of iron and fire employed by Luther, similar to all analogies or comparisons, limps because the mixing of iron and fire does not

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, 32.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 35.

produce wrought-iron fire but rather red-hot iron, which suggests the iron's assumption of heat and the color of fire, not the copresence of two realities.

These instances pose two fundamentally speculative and methodological questions. The first concerns the relationship between the Gospel and doctrine and leads us to question the inevitable reductionism to which every doctrinal endeavor risks subjecting the power of the event and message. Every categorization of the mystery seems to bring what should remain on the ontological level down to the ontic level. Are we not dealing with a kind of *kenosis* that we should consider in our theology? And would not returning to the ontological level lead us to the necessity of developing an ontology of the person within the framework of a "metaphysics of the Gospel," or a philosophy –as Rosmini says – "pulled out of the bowels of the Christian religion," by way of a maieutic operation, which would prevent us from succumbing to any compromise with prospects contrary to that of faith, whose form is love? Moving in this direction, speaking of the God of Jesus Christ and of the possible ways to encounter him today in our history, I have dedicated myself to indicating and fleshing out three perspectives of *interiority*, *otherness*, and *gratuity*. Along with Luther, we can discern these elements in the Eucharistic mystery-sacrament, seen in the light of Trinitarian ontology and agapic metaphysics. The above-mentioned triadic perspective may possibly serve as an interpretive key for the interior-exterior, spiritual-carnal dialectic, which dominates both polemical works under examination.

Returning to our text, appearance and quantity would thus be synonyms of accidents in a terminological approximation (in a positive sense) that gives us food for thought and should lead us into discussion. I will limit myself to indicating one problem. If we were to adopt the formula of "consubstantiation," or in any case the Lutheran perspective of the copresence of the two realities, since Christ is entirely present in the sacrament – body, blood, soul, and divinity – should we or could we perhaps say that the Eucharistic Christ has a two-fold corporeality, that of the bread and that of the risen body? Would not this formula work better if we thought of the Eucharist as a making present of Christ's divinity in the corporeality of the bread, a notion notoriously against the faith? Perhaps an "ontological turn" is necessary, and for which we must equip ourselves, attempting to work a kind of "homogeneous development of dogma" with full respect for a long tradition that we cannot forget or simply ignore in our poor theologies. Here I just want to point out how an additional Christological analogy could aid our evangelical brothers in better understanding the doctrinal formulation of transubstantiation. I am referring to the hypostatic union, but that lies outside of my already arduous task of seeking to understand something of Luther.

And in this endeavor, it seems possible to grasp how the exquisitely Lutheran mode of interpreting the real presence in the Eucharist fits wonderfully in that logic of paradox and of *simul*, which spans across the entirety of the great reformer's thought. In our case, we are dealing with *simul panis et corpus* – “even though philosophy cannot grasp this [mystery], faith grasps it nonetheless.”<sup>25</sup> The dynamic foundation of the faith thus remains sheltered from every speculative appropriation that tends to exhaust the *vis* and to lead it to an objectifying vision of the mystery.

The third and last captivity regards the interpretation of the Mass as a “good work” and a “sacrifice,” which Luther intends to overcome in order to avoid idolatrous commercialization and the lucrative business that the practice of his time unfortunately registered. It seems evident to me that Luther does not intend to remove the reference to the cross from the sacrament, since it is the bread “quod pro vobis tradetur” and the blood poured out for the remission of sins; rather, he wants to exclude the possibility of celebrating every single ritual act as an individual and autonomous sacrifice, as if the repetition of the celebrations multiplies the sacrifices in the pagan or Jewish sense. Thus, he takes up the category of “testament” already referred to in his sermons. Purely for curiosity's sake, I'd like to point out that Luther falls into a kind of linguistic slip and speaks of “priests who offer the sacrifice of the mass.”<sup>26</sup> Translators sometimes prefer “celebrate the mass,” in order to avoid obvious contradiction. In any case, the exclusion of the sacrificial character of each Eucharistic celebration is justified by the attempt to escape the impression that with the Eucharist we intend to offer God something, when it is He who offers us his grace, through the memorial of the sacrifice of Christ, through a salvific Word proclaimed in way that gives birth to faith.

In the polemic with Karlstadt, contained in *Against the Heavenly Prophets*, Luther must defend himself against the accusation of holding that each mass is a sacrifice. I put forth three considerations, inspired by my reading of this text. The first regards the argument that the reformer opposes to his adversary when he asks him: “why do you call the bread and wine a ‘martyred, crucified, murdered sacrament’?”<sup>27</sup> Here, the reference to the passion and the cross is more than evident.

Second, I believe it is fundamentally important that in reference to the “remission of sins” Luther distinguishes between two possible perspectives: the achievement and obtaining of remission and its distribution and donation.

---

<sup>25</sup> *Ivi.*

<sup>26</sup> *Ibidem*, 54.

<sup>27</sup> M. LUTHER, *Against the Heavenly Prophets*, LW 40:126.

He writes: “Christ has achieved it on the cross [one might say along with Paul “once for all”], it is true. But he has not distributed or given it on the cross. He has not won it in the sacrament or supper. There he has distributed and given it through the Word, as also in the gospel, where it is preached. He has won it once for all on the cross. But the distribution takes place continually, before and after, from the beginning to the end of the world. For inasmuch as he had determined once to achieve it, it made no difference to him whether he distributed it before or after, through his Word.”<sup>28</sup>

Third, the position of his internal adversary is stigmatized by Luther as natural reason (represented by the mythological figure of Frau Hulda, wife of the devil and capricious nature) that takes the place of faith, insinuating a symbolistic rationalism that Luther cannot accept, just as he cannot accept a spiritualistic vision of the sacrament, which he attributes to his interlocutor. Simply put, between the two rationalisms – one Roman, the other Karlstadtian – Luther means to follow a “middle road,” which leads him to say: “There is to be neither commanding nor forbidding, neither to the right nor to the left. We are neither papistic nor Karlstadtian, but free and Christian, in that we elevate or do not elevate the sacrament, how, where, when, as long as it pleases us, as God has given us the liberty to do. Just as we are free to remain outside of marriage or to enter into marriage, to eat meat or not, to wear the chasuble or not, to have the cowl and tonsure or not. In this respect we are lords and will put up with no commandment, teaching, or prohibition.”<sup>29</sup> This “via media” (an expression dear to J.H. Newman) is situated between two perspectives that simplifying we can describe as eucharistic-sacramental “materialism” and “spiritualism.”

We can find analogous considerations regarding the sacramental realism of the Lord’s Supper in the controversy with Zwingli. Examples include: *Daß diese Worte Christi “Das ist mein Leib” noch fest stehen, wider die Schwärmegeister* (1527),<sup>30</sup> a weighty text situated between the polemical and the confessional; *Vom Abendmahl Christi Bekenntnis* (1529)<sup>31</sup>; and Article 15 of the Marburg Articles (1529)<sup>32</sup>. In the first of these writings, in opposition to a merely spiritualistic perspective, we read: “Yet there is only one body of Christ, which both mouth and heart eat, each in its own mode and manner. The heart cannot eat it physically nor can the mouth eat it spiritually. So God arranges that the

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, 213-214.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 130.

<sup>30</sup> In *WA* 23, 64-283.

<sup>31</sup> In *WA* 26, 261-509.

<sup>32</sup> In the edition edited by G. May from 1970, 67-70.

mouth eats physically for the heart and the heart eats spiritually for the mouth, and thus both are satisfied and saved by one and the same food.”<sup>33</sup>

The *Bekennntnis* is a fundamental text for the understanding of the Eucharistic doctrine of Luther. For a detailed analysis of the text, I suggest the relation of Christoph Schwöbel, and I limit myself to pointing out the fundamental perspective, which can be distinguished in an ontology of dedication expressed in the incarnational realism that is the basis of the Eucharistic realism. It is in clear opposition to the “representationist” perspective of his interlocutors, against whom he holds that the formula *ist* is not *bedeutet*. On the Christological and Trinitarian level, the gift of the Son of God allows Luther to affirm that Christ did not only suffer in his human nature, but God himself suffered in him.<sup>34</sup> Furthermore, the presence of Christ in heaven with his glorious body and on earth in the Lord’s Supper are not alternatives,<sup>35</sup> rather there is the simultaneity of a paradoxicality of the word of God that is “incomprehensible to the reason”<sup>36</sup> where “representationism” would introduce a kind of theological rationalism, that the father of the Reformation finds unacceptable. The *vis Verbi*, the power of the Word, in which the gift (take) and the manducation (eat) coincide with the *ist* that establishes the identification of the bread and wine with the body of the Lord Jesus, makes possible the contemporaneous presence of Christ in heaven and on earth; thus, it founds the realistic sacramentality of the Lord’s Supper.<sup>37</sup> The word of God actualizes what it expresses (commands), and neutralizing the reality of the Supper means doubting the real efficacy of the divine word. The link between Eucharistic and Chalcedonian doctrine is therefore extremely interesting from an ontological perspective, in which the realistic perspective stands out, with which we have grappled on various occasions.

### 3. “Doctrinal” Works: *The Catechisms and Confessio augustana*

The crystallization of Lutheran doctrine in these confessional writings puts us before a summary, which, while collecting what is preached in sermons and argued in disputes, aims to support the simple faith, which even for Luther is so much at heart, regardless of the difficult and complex issues faced in the controversies.

---

<sup>33</sup> M. LUTHER, “That these words of Christ, ‘this is my body,’ still stand firm against the fanatics,” *LW* 37:93.

<sup>34</sup> Cf. *WA* 26, 321.

<sup>35</sup> Cf. *ibidem*, 314.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 318.

<sup>37</sup> Cf. *ibidem*, 280-285.

A first problematic consideration is suggested by the fact that in the *Catechisms* the Mass is called the “sacrament of the altar,” while in the *Confessio* it is called the “Lord’s Supper.” We are looking at a semantic metamorphosis that could be interesting to discuss, particularly in relation to the previously-discussed theme of the sacrificial character of the sacrament. Let us ask ourselves if the *Confessio* is meant to correct Luther and to surpass if not his doctrine, at least some expressions of it?

Keeping far away from the speculative question of “transubstantiation,” both catechisms speak of the “true body and blood of the Lord Jesus Christ.” We should further note that neither do we find the word “kind”; rather, it is simply said that this presence is “under (*unter*, according to the *Large Catechism* also in: *in und unter Brot und Wein*) bread and wine.” As we have shown, since both “transubstantiation” and “consubstantiation” are hypothetical, they have no place in a text that aims to express the faith in its purity and integrity for ecclesial and pastoral purposes.

The primacy of the salvific Word is reaffirmed in scriptural references (with minor variations) that are cited when it is asked where it is written that Jesus instituted this sacrament. It is also reaffirmed in the response to the question about the way in which the Eucharist grants forgiveness of sins, life, and beatitude: “Eating and drinking do not indeed accomplish this, but the words which stand there, ‘Given for you and shed for you for the remission of sins.’ These words, together [= *neben*] with the bodily eating and drinking, are the most important part of this Sacrament.”<sup>38</sup> The articulation of this *neben* is discernible in the *Large Catechism*, where we can rediscover, from a Eucharistic perspective, that “sacramentality of the Word” to which we have recently dedicated our reflections and discussions: “It is the Word, I maintain, which distinguishes it from mere bread and wine and constitutes it a sacrament which is rightly called Christ’s body and blood. It is said, ‘*Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum*’.”<sup>39</sup> But this word can have a truly sacramental – and not merely symbolic – efficacy only if it is the Word of God.

This is the reason for the tenacity with which Luther adheres to realism and *ex opere operato* as it is reposed in the *Large Catechism* in response to the question about whether or not a “bad priest” can validly celebrate the sacrament. In my opinion, even here, Luther’s logic of *simul* and paradox is conveyed and revealed. The minister’s sin and our sins coexist with the grace

---

<sup>38</sup> M. LUTHER, *Small Catechism*, in *Documents Illustrative of the Continental Reformation*, edited by B.J. KIDD, Clarendon Press, Oxford 1911, 218.

<sup>39</sup> M. LUTHER, *Large Catechism*, in *The Book of Concord*, translated and edited by T.G. TAPPERT, Fortress Press, Philadelphia 1959, 448.

of the sacrament, otherwise it could only be celebrated by saints and unfallen angels: "People with such misgivings must learn that it is the highest wisdom to realize that this sacrament does not depend upon our worthiness. We are not baptized because we are worthy and holy, nor do we come to confession pure and without sin; on the contrary, we come as poor, miserable men, precisely because we are unworthy. [...] This is difficult, for we always have this obstacle and hindrance to contend with, that we concentrate more upon ourselves than upon the words that proceed from Christ's lips."<sup>40</sup>

The definition of the Lord's Supper is very synthetic in the doctrinal section of the *Augsburg Confession* where the body and blood of Christ are "truly present." Instead, the section on corrected abuses gravitates toward dispelling the suspicion that the communities of the Reformation engage in a sort of relativism or contempt for the sacrament. The text overturns accusations of abuse and desecration in liturgical celebrations: "Actually, the Mass is retained among us and is celebrated with the greatest reverence. Almost all the customary ceremonies are also retained, except that German hymns are interspersed here and there among the parts sung in Latin. These are added for the instruction of the people, for ceremonies are needed especially in order that the unlearned may be taught."<sup>41</sup>

By recourse to *Hebrews* 9:26-28 and 10:10-14, the soteriological character of the passion and death of Christ is opportunely recalled in the polemic against those who hold that it must only apply to original sin and not to current sins: "The Scriptures also teach that we are justified before God through faith in Christ. Now if the Mass takes away the sins of the living and the dead by a performance of the outward act, justification comes from the work of the Mass and not from faith. But the Scriptures do not allow this."<sup>42</sup>

As for the memorial, it consists in the possibility connected to the celebration to remember the benefits of Christ and to "realize that they are truly offered to us; and it is not enough to remember the history, for the Jews and the ungodly can also remember this."<sup>43</sup> Regarding the celebrant, the *Confessio* cites a passage of the Nicene canon, in which it is said that deacons must receive Holy Communion in order, that is, from a bishop or presbyter after the presbyters have received communion.<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, 453-454.

<sup>41</sup> L. GRANE, *The Augsburg Confession: A Commentary*, translated by J.H. RASMUSSEN, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1987, 221.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 223.

<sup>43</sup> *Ivi*.

<sup>44</sup> Cf. *ibidem*, 224.

#### 4. Excursus: *lex orandi*

Thus, we recover the two characteristics of simplicity and order that we remembered about one of the sermons cited above. The evangelical ritual strongly emphasizes the event of the saving Word, leaving ample space for preaching and effectively eliminating the canon or what we Catholics call the “Eucharistic prayers.” So, the *Sanctus* is followed by the Lord’s Prayer, the institution narrative (*verba testamenti*), the *Agnus Dei*, and finally the distribution of the Lord’s Supper to those present.

Otto Hermann Pesch notes that the ritual is evolving, since in *Agende I B* a Eucharistic prayer is reintroduced, so that the words of institution are framed by an anamnesis, the memorial of salvific events of *historia salutis*, and an epiclesis upon the communicants, where the Spirit is not invoked upon the offerings, but upon those who participate in the celebration. After the words of institution, the memorial narrative makes reference to the resurrection and ascension of Christ and to his continual intercession before the Father as well as to the meaning of the Lord’s Supper for the believing community and its eschatological orientation. This is followed by the Our Father, the *Agnus Dei*, and the distribution of both species. No longer in effect since 1999, this form was substituted by the *Evangelische Gottesdienstbuch* in 2000: “The antecedent *Agende I B* appears again, now with the acclamation of the community after the words of institution as in the Catholic celebration of the eucharist.”<sup>45</sup>

Of course, all of this is entrusted to the various churches who are called to decide whether and how to use these rituals. Nevertheless, I find interesting the proposal of the theologian who, taking note of a movement tending toward the reintroduction of the Eucharistic prayer, composed one using texts taken from the works of Luther and, in particular, from the commentary on the letter to the Romans, *De captivitate*, the *Confessio*, the two catechisms, and *The Councils and the Church*. In this attempt, two elements stand out: references to the “promise” and references to the mercy bestowed by the saving Word received in faith.

I would like to conclude with three of Luther’s prayers designated for worship, particularly at the celebration of the Lord’s Supper. The first two are taken from the *Deutsche Messe* (WA 19) and the third from *Wittenberger Gesangbuch* (WA35):

“Almighty God, who art the protector of all who trust in thee, without whose grace no one is able to do anything, or to stand before thee: Grant us richly thy

---

<sup>45</sup> O.H. PESCH, *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*, Queriniana, Brescia 2007, 396.

mercy, that by thy holy inspiration we may think what is right and by thy power may perform the same; for the sake of Jesus Christ our Lord. Amen.”<sup>46</sup>

“We give thanks to thee, Almighty God, that thou hast refreshed us with this thy salutary gift; and we beseech thy mercy to strengthen us through the same in faith toward thee, and in fervent love among us all; for the sake of Jesus Christ our Lord. Amen.”<sup>47</sup>

“O thou dear Lord God, who in connection with this wonderful sacrament hast commanded us to commemorate and preach thy passion: Grant that we may so use this sacrament of thy body and blood that daily and richly we may be conscious of thy redemption. Amen.”<sup>48</sup>

Allow me to close with a reference to Catholic liturgy, in which I believe our common faith is admirably expressed in the sacrament of the Eucharist. This is the sequence that we sing or recite on the feast of the Body and Blood of Christ, entitled *Lauda Sion*: “What thou dost not understand, what thou dost not see, a lively faith confirms in a supernatural manner,” which is another name for “substance.”

(traduzione inglese rivista da Ch. Bteich)

Giuseppe Lorzio  
lorzio@pul.it  
via Aurelia Antica 284  
00165 ROMA

---

<sup>46</sup> M. LUTHER, *The German Mass and Order of Service*, LW 53:72.

<sup>47</sup> *Ibidem*, 84.

<sup>48</sup> *The Collects*, LW 53:137.

## The Eucharistic Doctrine of Luther, Read and Interpreted by a Catholic Theologian

GIUSEPPE LORIZIO

### Abstract

In line with a renewed relationship with Luther's thought instead of a reductionist vision that tends to emphasize what the Lutheran theology negates, the article highlights the positive aspects in some of Luther's writings on the sacrament of the Eucharist. From his Eucharistic Sermons to the Polemical and «Doctrinal» Works, an evolution can be disclosed. But the Eucharistic realism remains the underlying fundamental perspective based on the realism of the very mystery of Christ, of His incarnation, passion, death and resurrection, which no hypothetical formula could encase without reducing or removing it. In clear opposition to the "representationism" of his fellow reformers, the Father of the Reformation holds that the formula *ist* is not *bedeutet*, and affirms the realistic sacramentality of the Lord's Supper, where the word of God actualizes what it expresses. The article fleshes out also three perspectives of *interiority*, *otherness*, and *gratuity*, which, along with Luther, can be discerned in the Eucharistic mystery-sacrament, seen in the light of Trinitarian ontology and agapic metaphysics.

### Keywords

Luther, Reformed Tradition, Eucharist, sacrament, Trinitarian ontology, Christ

### Abstract

In linea con un modo diverso di considerare Lutero, alternativo al riduttivismo che tende a enfatizzare ciò che la teologia luterana nega, l'articolo sottolinea la dottrina luterana sul sacramento dell'eucaristia in alcuni suoi scritti. Dai sermoni sull'eucarestia alle opere polemiche e dottrinali, si rivela un'evoluzione dentro cui però rimane fondamentale e costante il realismo del vero mistero di Cristo, della sua passione, morte e risurrezione. In aperta opposizione al "rappresentazionalismo" dei suoi seguaci riformatori, il Padre della riforma sostiene che la formula "ist" non va confusa con "significa" e afferma la sacramentalità reale della cena del Signore, dove la parola di Dio attualizza ciò che esprime. L'articolo abbozza anche tre prospettive – interiorità, alterità e gratuità – che con Lutero possono essere riconosciute nel mistero-sacramento dell'Eucarestia, considerato alla luce dell'ontologia trinitaria e della metafisica agapica.

### Parole chiave

Lutero, Tradizione Riformata, Eucarestia, Sacramento, Ontologia trinitaria, Cristo

# LE MISSIONI DIVINE NEL *DE TRINITATE* DI AGOSTINO D'IPPONA

## Commento ai libri II-IV

*Riccardo Ferri\**

In continuità con l'indagine fatta sul libro I del *De Trinitate* (d'ora in poi *De Trin.*)<sup>1</sup> di Agostino<sup>2</sup>, prendiamo qui in considerazione i libri II-IV. I tre libri nel loro insieme costituiscono una chiara e indiscussa unità tematica, in quanto vertono principalmente sull'idea di missione divina. È vero che nel corso dell'esposizione il vescovo d'Ipbona inserisce talora digressioni e divagazioni, tuttavia la nostra attenzione cercherà di seguire il filo principale della spiegazione, tralasciando le questioni meno attinenti o incidentali.

Riguardo alle missioni, poi, due sono gli aspetti che la lettura e il commento del testo metteranno in evidenza: in primo luogo il costante riferimento economico a qualsiasi affermazione fatta riguardo alla vita divina immanente: proprio la riflessione sulle missioni, che nel piano dell'opera precede un lavoro di *intelligentia fidei* sulla Trinità immanente, evidenzia l'attenzione agostiniana di partire dalla manifestazione che Padre, Figlio e Spirito Santo hanno fatto di se stessi nella storia della salvezza (dalla rivelazione ai Patriarchi e a Israele fino al compimento in Cristo) per poter fare qualsiasi affermazione sulla loro identità *ad intra*. In secondo luogo coglieremo il sapiente equilibrio che emerge nella speculazione agostiniana tra il riferimento al distinto agire delle persone divine nella storia e la loro unità essenziale, in modo che nessuno dei due punti di vista abbia una priorità sull'altro, ma al contrario ciascuno rimandi intrinsecamente all'altro.

---

\* Professore incaricato sulla cattedra di *Teologia Trinitaria*, Facoltà di Teologia, PUL.

<sup>1</sup> Il testo latino e la traduzione italiana del *De Trinitate* sono tratti da: SANT'AGOSTINO, *La Trinità*, Nuova Biblioteca Agostiniana IV, Città Nuova, Roma 1987<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Cf. R. FERRI, *Il De Trinitate di Agostino d'Ipbona. Commento al libro primo*, in *Lateranum* 78 (2012) 549-569.

## 1. Libro II

Possiamo distinguere il libro II in tre sezioni: i primi paragrafi del libro (*De Trin.* 2, 1 - 2, 4, 6) considerano i principi ermeneutici che presiedono alla lettura di quei passi della Scrittura in cui si parla della differenza tra Padre, Figlio e Spirito Santo; la seconda (*ibidem*, 2, 5, 7 - 2, 7, 12) introduce la riflessione sulle missioni divine; il § 2, 7, 13, poi, costituisce la chiave di volta dell'intera architettura dei libri II-IV, in quanto presenta i tre principali problemi inerenti le missioni: la trattazione del primo occuperà la parte restante del libro II, mentre al secondo sarà dedicato il libro III e al terzo il libro IV.

### 1.1. Principi ermeneutici

Agostino comincia il libro II con un breve ma pregnante proemio, in cui delinea le difficoltà che si presentano nell'intelligenza della Trinità. Con un linguaggio che riprende i termini delle *Confessiones*, laddove aveva descritto la prima esperienza di Dio avvenuta dopo la lettura dei *libri platoniorum*<sup>3</sup>, il vescovo d'Ippona ammette che a causa della debolezza umana (*infirmetas humana*) dello sguardo della mente (*acies mentis*) nello sforzo d'intuire la luce inaccessibile (*intueri inaccessibilem lucem*) e a causa del linguaggio molteplice e multiforme della Scrittura (*in ipsa multiplici et multimoda locutione Litterarum sacrarum*) è facile cadere in errore quando si tratta della Trinità. Tuttavia, se almeno riesce a evitare i due errori più gravi (prendere partito prima che sia apparsa la verità e ostinarsi nell'errore), Agostino intende indagare la *substantia Dei* sia per mezzo della Scrittura, sia per mezzo delle creature (*sive per Scripturam, sive per creaturam*). Quest'ultima affermazione merita subito due precisazioni. Sebbene il vescovo d'Ippona parli di *substantia Dei*, non bisogna però da ciò frettolosamente dedurre che egli sia interessato prevalentemente a studiare l'unità essenziale di Dio a discapito della Trinità delle persone o che per lo meno l'orizzonte privilegiato della sua riflessione sia quello concernente l'unica sostanza divina<sup>4</sup>; non bisogna infatti dimenticare che il paragrafo si apre con l'esplicito riferimento all'"intelligenza" della

<sup>3</sup> Cf. *Confessiones* 7, 10, 16. Vi ritroviamo in particolare il riferimento alla *lux incommutabilis* e all'*infirmetas aspectus mei*. Per un commento al passo, cf. P. CODA, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008, 28-38.

<sup>4</sup> È questa la tesi accolta, ad esempio, da G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg i.B. 1997; tr. it., *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000, 65. Cf. R. FERRI, *Essere e comunione. A confronto con la proposta teologico-trinitaria di G. Greshake*, LUP, Città del Vaticano 2015, 36-46.

Trinità e, dunque, la sostanza di Dio (che viene introdotta solo successivamente alla Trinità) non può che identificarsi con la Trinità stessa.

La seconda precisazione riguarda, invece, il rapporto tra il contenuto della rivelazione depositato nella Scrittura e l'opera di Dio nella creazione all'interno dell'indagine teologica. Agostino dichiara di voler condurre la propria indagine su Dio avvalendosi di entrambi; dunque non contrappone Scrittura e creazione, ma ritiene che l'una e l'altra servano per «spingerci a cercare e amare Colui che ha ispirato l'una e creato l'altra»<sup>5</sup>. Possiamo cogliere perciò un intento fortemente unitario nell'impostazione agostiniana: senza separare un approccio filosofico, che parta dalle creature, da uno teologico, che parta dalla rivelazione (e dunque dalla Scrittura), vuole compiere un'unica ricerca sul Dio Uno e Trino, scrutando a tal fine sia la Scrittura sia la creazione (sebbene nell'ordine d'esposizione troviamo l'antecedenza del riferimento alla Scrittura rispetto a quello sulla creazione)<sup>6</sup>.

Impostata così la questione, il problema è allora quello d'individuare una corretta ermeneutica di quanto troviamo riferito al Dio Uno e Trino nella Scrittura e che poi può essere illustrato per mezzo delle creature.

Il primo principio, già delineato nel libro I<sup>7</sup> e ripreso in *De Trin.* 2, 1, 2, è indicato addirittura come *regula canonica*: per evitare fraintendimenti e interpretazioni fuorvianti, bisogna distinguere ciò che nel Nuovo Testamento è riferito all'umanità di Cristo (inferiore al Padre, allo Spirito e al Figlio stesso) da ciò che è riferito alla sua divinità, uguale a quella del Padre e dello Spirito Santo.

Questo principio, di sicuro fondamentale, non è però unico ed esaustivo. Agostino segnala immediatamente un aspetto che tale criterio non tiene in considerazione: il fatto che il Figlio di Dio, pur essendo Dio, è Dio da Dio. Scrutando più attentamente la Scrittura (*De Trin.* 2, 1, 3), possiamo allora rilevare tre tipi di affermazioni relative al Figlio:

- quelle che indicano l'eguaglianza e unità di *substantia* tra Figlio e Padre (cf. *Gv* 10,30; *Fil* 2,6)<sup>8</sup>;

<sup>5</sup> «Ut ipse quaeratur, ipse diligatur qui et illum inspiravit et istam creavit» (*De Trin.* 2, 1).

<sup>6</sup> Anche in *Confessiones* 7, 10, 16, dopo aver descritto la propria esperienza di Dio, col riferimento scritturistico a *Es* 3,14 e quello sacramentale all'eucaristia, termina affermando di non poter più dubitare dell'esistenza della verità «la quale, per mezzo delle cose che sono state create, è vista come conosciuta dall'intelletto (*quae per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*)». Cf. anche *ibidem*, 7, 11, 17.

<sup>7</sup> *De Trin.* 1, 7, 14-13, 31.

<sup>8</sup> Il principio dell'eguaglianza di *substantia* tra Padre e Figlio va collocata entro l'orizzonte storico-salvifico in cui si muove tutto il ragionamento e, conseguentemente, la considerazione dei rapporti personali tra Padre, Figlio e Spirito Santo. Al centro della riflessione agostiniana, in questa sezione dell'opera, non c'è tanto l'idea dell'unicità dell'essenza divina, che deve essere salvaguardata nonostante le distinte missioni delle persone divine, quanto l'idea che le relazioni tra le persone, risultanti delle distinte missioni, non devono

- quelle che segnalano l’inferiorità del Figlio al Padre per la natura umana assunta (cf. *Gv* 14,28; 5,27);
- quelle che designano l’origine del Figlio del Padre, senza che ciò implichi però un’inferiorità rispetto al Padre (cf. *Gv* 5,26; 5,19).

Interpretare espressioni dell’ultimo genere secondo il primo principio ermeneutico (dunque come riferite alla natura umana) ha indotto – scrive Agostino – alcuni *indoctiores et in his minime eruditi* a errare o almeno a rimanere turbati. Seguendo invece la definizione del simbolo niceno “Dio da Dio, luce da luce”, bisogna introdurre l’ulteriore *regula*: «Il Figlio non è inferiore al Padre ma è dal Padre. Così si esprime non la sua ineguaglianza, ma la sua nascita»<sup>9</sup>. Un esempio di testo biblico a cui applicare le due regole ermeneutiche è *Gv* 7,16: «La mia dottrina non è mia, ma di Colui che mi ha mandato» (*De Trin.* 2, 2, 4).

Quanto detto del Figlio, vale anche per lo Spirito Santo: questi infatti, pur non avendo assunto la natura di servo, secondo *Gv* 16,13-15 annunzierà ciò che avrà udito dal Figlio; Agostino non si dilunga qui nello spiegare l’unità di natura dello Spirito rispetto al Padre e al Figlio e, nello stesso tempo, la sua distinzione di origine (rimandando la trattazione in seguito – cf. *De Trin.* 15, 15, 25). Gli basta per ora stabilire che le regole ermeneutiche già esposte sono da applicarsi anche ai passi biblici sullo Spirito<sup>10</sup>. Il tema giovanneo della reciproca glorificazione tra Padre, Figlio e Spirito Santo serve in ogni caso a provare la non superiorità di una persona divina sull’altra (*De Trin.* 2, 4, 6).

## 1.2. Le missioni divine

C’è tuttavia un altro argomento portato per affermare la superiorità del Padre sul Figlio e sullo Spirito Santo: poiché il Figlio è stato mandato in questo mondo dal Padre e lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, ne consegue secondo alcuni (evidentemente gli ariani) che «chi manda è superiore a chi è mandato»<sup>11</sup>.

---

essere intese in senso subordinazionista; il riferimento all’unità ed eguaglianza di sostanza delle persone divine deve evitare proprio tale rischio, cioè che Padre, Figlio e Spirito abbiano tre sostanze diverse e, perciò, gerarchicamente ordinate (quella del Figlio inferiore a quella del Padre e quella dello Spirito inferiore a quella del Padre e del Figlio).

<sup>9</sup> «Tenenda est et haec regula qua non minor est Filius sed quod de Patre sit intimatur, quibus verbis non inaequalitas sed nativitas eius ostenditur» (*De Trin.* 2, 1, 3). N. Cipriani evidenzia che questa seconda regola ermeneutica mette in luce una concezione interpersonale della Trinità, in cui la generazione del Figlio è intesa come un dare e un ricevere. Cf. N. CIPRIANI, *La teologia di Sant’Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2015, 163.

<sup>10</sup> In *De Trin.* 2, 3, 5 intende solo negare l’interpretazione di *Gv* 16,13-15 proposta da Mario Vittorino, secondo cui lo Spirito Santo è nato dal Figlio. Cf. N. CIPRIANI, *La teologia di Sant’Agostino*, 164.

<sup>11</sup> «Maior est qui mittit quam qui mittitur» (*De Trin.* 2, 5, 7).

Da qui Agostino comincia a trattare il tema centrale dei tre libri in esame: quello delle missioni divine. L'obiettivo principale è quello di mostrare che l'essere mandato non implica inferiorità e subordinazione, anche perché sia il Figlio sia lo Spirito sono inviate là dove erano già, dato che la loro presenza nel mondo è attestata dalla Scrittura fin dal momento della creazione (*De Trin.* 2, 5, 7).

Bisogna allora precisare in che cosa consistano la missione del Figlio e quella dello Spirito Santo. Il vescovo d'Ipbona inizia con quella del Figlio (*De Trin.* 2, 5, 8-9). Partendo da *Gal* 4, 4-5, definisce provvisoriamente la missione del Figlio come la "nascita da donna": dunque in quanto "nato dal Padre" egli era in questo mondo, in quanto "nato da Maria" è venuto come mandato in questo mondo; la missione del Figlio non significa però che egli sia stato mandato solamente dal Padre, senza lo Spirito Santo: infatti, quando il Padre lo mandò, cioè quando lo formò dal seno di Maria, lo fece col concorso dello Spirito<sup>12</sup>. Anzi, si può affermare che il Figlio sia stato mandato anche da se stesso: essendo unica la volontà del Padre e del Figlio e indivisibile la loro azione *ad extra*, bisogna ritenere che l'incarnazione sia opera dell'intera Trinità, dunque anche del Figlio. Proprio tale precisazione impedisce poi di sostenere che la natura invisibile del Verbo si sia convertita con l'incarnazione in una creatura visibile: la manifestazione visibile del Figlio infatti è avvenuta senza che la natura divina abbia subito alcun cambiamento, «ne consegue che il Padre e il Figlio, senza apparire, produssero quello che doveva apparire nel Figlio, ossia l'invisibile Padre e l'invisibile Figlio mandarono il Figlio in forma visibile»<sup>13</sup>.

Analogamente a quanto detto sulla missione del Figlio, si può parlare della missione dello Spirito Santo. Anche in questo caso, lo Spirito si manifesta visibilmente attraverso una forma creata fatta nel tempo (*facta quaedam creaturae species ex tempore*), come è la forma corporea di colomba discesa su Gesù nel Battesimo o la forma di lingue di fuoco nella Pentecoste, sebbene in questo modo non sia stata manifestata la sostanza stessa dello Spirito, per la quale egli è invisibile e immutabile come il Padre e il Figlio<sup>14</sup>. C'è però una differenza tra la missione del Figlio e quella dello Spirito: il Figlio ha assunto la natura umana nell'unità della sua persona e per sempre, lo Spirito si è reso visibile attraverso le suddette forme corporee, ma senza assumerle nell'unità della sua persona e per sempre<sup>15</sup>. Risulta comunque evidente che come il Figlio non è inferiore al Padre per la natura di servo assunta, così lo Spirito

<sup>12</sup> «Proinde mitti a Patre sine Spiritu Sancto non potuit, [...] quia intellegitur Pater cum eum misit, id est fecit ex femina, non utique sine Spiritu suo fecisse» (*ibidem*, 2, 5, 8).

<sup>13</sup> «Manifestum est quod a Patre et Filio non apparentibus factum sit quod appareret in Filio, id est ab invisibili Patre cum invisibili Filio idem ipse Filius visibilis mitteretur» (*ibidem*, 2, 5, 9).

<sup>14</sup> Cf. *ibidem*, 2, 5, 10.

<sup>15</sup> Cf. *ibidem*, 2, 6, 11.

Santo non è inferiore alle altre due persone per le forme corporee attraverso cui si manifesta. «È dunque per queste forme corporee che esistettero momentaneamente per significarlo e rivelarlo ai sensi degli uomini, secondo i loro bisogni, che si parla anche di missione dello Spirito Santo»<sup>16</sup>.

C'è però un'ultima osservazione che Agostino fa a proposito della transitorietà delle *species* visibili attraverso cui lo Spirito si rivela: esse sono simili a quei fenomeni sensibili con cui Dio si è manifestato ai patriarchi e profeti d'Israele; ad esempio, sia la fiamma del rovetto ardente sull'Oreb sia la colonna di fuoco che guidava il popolo nel deserto sono apparse per significare qualcosa e per un tempo limitato<sup>17</sup>. Questa somiglianza offre al vescovo d'Ip-pona l'occasione per prendere in considerazione le teofanie veterotestamentarie e il loro rapporto con l'identità trinitaria di Dio.

### 1.3. Le tre questioni

La questione delle teofanie veterotestamentarie costituisce lo spunto per approfondire la natura delle missioni divine nell'intero arco della storia della salvezza. L'indagine sul soggetto, le modalità delle manifestazioni di Dio nell'Antico Testamento e il loro rapporto con quelle del Nuovo Testamento si snoda attraverso la focalizzazione di tre problemi la cui presa in considerazione ritma la struttura dei libri II-IV.

Il primo problema riguarda appunto il soggetto delle teofanie: attraverso i fenomeni e le creature apparse ai Padri nell'Antico Testamento si è manifestata una singola persona della Trinità o ciascuna avvicinandosi alle altre o la Trinità stessa senza alcuna distinzione di persone, come Dio uno e unico (*sine ulla distinctione personarum sicut Deus unus et solus*)? Il tema è affrontato nei capitoli seguenti del libro II.

Il secondo problema considera la modalità delle teofanie: Dio si è manifestato attraverso esseri appositamente creati o ciò è avvenuto attraverso la mediazioni angelica? Questo è l'oggetto del libro III.

Il terzo problema riguarda la relazione tra Antico e Nuovo Testamento: il Figlio e lo Spirito Santo sono stati mandati anche prima della loro missione visibile attestata nel Nuovo Testamento?<sup>18</sup> La questione è esaminata nel libro IV.

<sup>16</sup> «Propter has ergo corporales formas quae ad eum significandum et sicut humanis sensibus oportebat demonstrandum temporaliter exstiterunt missus dicitur etiam Spiritus Sanctus» (*ibidem*, 2, 7, 12).

<sup>17</sup> Cf. *ibidem*, 2, 6, 11 – 7, 12.

<sup>18</sup> Cf. *ibidem*, 2, 7, 13.

#### 1.4. Il soggetto delle teofanie

Agostino comincia la sua trattazione con un rapido riferimento agli ariani, i quali troppo *carnaliter* hanno interpretato *ITm* 1,17; 6,15-16, attribuendo l'immortalità, l'invisibilità e l'inaccessibilità al solo Padre e facendo il Figlio e lo Spirito Santo inferiori per natura, in quanto visibili e mutevoli (*De Trin.* 2, 8, 14). Senza soffermarsi sulle loro argomentazioni, il vescovo d'Ipbona preferisce piuttosto rivolgersi a un altro gruppo di autori i quali, pur prendendo le distanze dagli eretici, ritengono tuttavia che i passi di *ITm* sopra riportati siano riferibili solo al Padre e che nelle teofanie veterotestamentarie si sia manifestato solo il Figlio<sup>19</sup> (*De Trin.* 2, 9, 15). In *pace catholica* e con pacifico impegno il Nostro intende compiere il suo studio, pronto a tenere in considerazione ogni critica fraterna e anche gli attacchi di un nemico, se ha ragione, pur di indagare «se, prima che Cristo si incarnasse, sia apparso ai nostri padri Dio nella sua indivisibile unità o una delle Persone della Trinità ovvero ciascuna di esse, quasi avvicinandosi»<sup>20</sup>. Tuttavia, qualsiasi risposta alla questione deve evitare di ritenere il Figlio “visibile” per sua natura (e non per l'incarnazione) e addirittura mutabile e mortale, poiché «la sostanza di Dio solo ed unico, ossia del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, non solo rimane invisibile ma anche immutabile e perciò fissa in una vera ed autentica immortalità»<sup>21</sup>.

Comincia così l'esame analitico delle principali teofanie dell'Antico Testamento: l'apparizione ad Adamo e i colloqui coi progenitori in *Gen* 2,7 e 3,8 (*De Trin.* 2, 10, 17-18); la visita ad Abramo dei tre personaggi alla quercia di Mamre in *Gen* 18,1-8 (*De Trin.* 2, 10, 19 – 11, 21); la visione di Lot in *Gen* 19,1 (*De Trin.* 2, 12, 22); il rovetto ardente in *Es* 3,1-10 (*De Trin.* 2, 13, 23); la colonna di nube e fuoco in *Es* 3,10; 12,41 (*De Trin.* 2, 14, 24). Sebbene in taluni di questi casi Agostino suggerisca che possa trattarsi dell'una o dell'altra delle persone divine, mai si spinge al di là del valore ipotetico della propria proposta, per concludere che non è chiaro «se si sia manifestato il Padre o il Figlio o lo Spirito Santo ovvero la Trinità medesima unico Dio»<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Cipriani vede nell'accenno a questi autori un riferimento a Ilario, Gregorio di Elvira e Ambrogio. Cf. N. CIPRIANI, *La teologia di Sant'Agostino*, 167.

<sup>20</sup> «Utrum indiscrete Deus apparuerit Patribus nostris antequam Christus veniret in carne, an aliqua ex Trinitate Persona, an singillatim quasi per vices» (*De Trin.* 2, 9, 16).

<sup>21</sup> «Longe remotum ab eis erat ut nossent unius et solius Dei, id est Patris et Filii et Spiritus Sancti, non solum invisibilem verum et incommutabilem permanere substantiam ac per hoc in vera et sincera immortalitate consistere» (*ibidem*).

<sup>22</sup> «Sed utrum Patrem an Filium an Spiritum Sanctum an ipsam Trinitatem unum Deum similiter non appareat» (*ibidem*, 2, 14, 24).

Più ampio è l'esame della visione di Mosè sul Sinai in *Es* 19,18-19: ancora una volta il vescovo d'Ipbona lascia aperte più possibilità, sebbene propenda, con riserva e cautela, per l'ipotesi che possa trattarsi dello Spirito Santo, dato che la legge è stata scritta sulle tavole col "dito" di Dio e tale appellativo nel Vangelo designa lo Spirito Santo (*De Trin.* 2, 15, 25-26). È fuori dubbio, invece, che Mosè non ha mai visto la sostanza di Dio, sebbene ne avesse il desiderio (*ibidem*, 2, 16, 27); si è dovuto accontentare di vedere il "dorso" di Dio, quel dorso che, alla luce della rivelazione neotestamentaria, assume le connotazioni della carne di Cristo, a cui è rivolta la fede della Chiesa nell'attesa di poter giungere alla contemplazione nei cieli (*ibidem*, 2, 16, 28 – 17, 31).

Pur nell'incertezza dell'attribuzione delle teofanie a questa o quella persona, è comunque «troppo temerario affermare che Dio Padre non si sia mai manifestato ai patriarchi o ai profeti sotto forme visibili»<sup>23</sup>; non si potrebbe spiegare la visione di Daniele (*Dn* 7,9-10), se non nel senso che sia apparso il Padre nell'atto di consegnare il regno al Figlio e il Figlio nell'atto di riceverlo (*De Trin.* 2, 18, 33-34). In questo modo si confuta la posizione, espressa all'inizio della sezione, di coloro che vorrebbero che solo il Figlio si sia reso visibile nelle teofanie veterotestamentarie, mentre resta aperta la possibilità che ciascuna delle tre persone, compreso il Padre, l'abbia fatto.

Conclusivamente, Agostino sintetizza i seguenti criteri con cui interpretare il soggetto delle teofanie: in nessun modo è possibile vedere sensibilmente l'essenza o sostanza di Dio; Dio Padre, Figlio e Spirito Santo non è mai apparso agli occhi degli uomini se non per mezzo di una creatura materiale o un'immagine sensibile; anche se in alcuni episodi si può vedere la prefigurazione dell'opera di una persona della Trinità, quest'opera non va mai vista come separata da quella delle altre due persone, senza dimenticare che talvolta può essere intesa anche come opera della stessa Trinità nel suo insieme<sup>24</sup>.

Se ne deduce che per il vescovo d'Ipbona la Trinità divina è rimasta prefigurata o adombrata nell'Antico Testamento ed è stata rivelata pienamente solo in Cristo. Taluni interpreti hanno apprezzato Agostino «per non aver proiettato retrospettivamente sul testo biblico una lettura cristianizzante, preservando così la specificità dell'Antico Testamento come rivelazione divina a Israele

<sup>23</sup> «Nimis temerarium est dicere Deum Patrem numquam Patribus aut Prophetis per aliquas visibiles formas apparuisse» (*ibidem*, 2, 17, 32).

<sup>24</sup> Cf. *De Trin.* 2, 18, 35, dove infine Agostino ritiene che sia più prudente non affermare quale persona divina si sia manifestata a questo o quel patriarca o profeta, a meno che il testo biblico non contenga indizi probabili (*probabilia indicia*): potrebbe trattarsi di tutta la Trinità o di una distinta persona sotto una forma o immagine corporea.

senza farne una rivelazione cristiana»<sup>25</sup>; altri lo hanno criticato, accusandolo di aver sottolineato unilateralmente l'unità della sostanza divina a discapito delle distinzioni personali: «Agostino si chiede addirittura se nella storia della salvezza veterotestamentaria non si sia manifestato “Dio stesso”, in maniera indifferenziata (*l'indiscrete unus Deus*), ovvero la sostanza divina»<sup>26</sup>. Per questo motivo «con Agostino diviene manifesta la tendenza specifica della teologia trinitaria occidentale di “ipostatizzare” l'essenza divina prescindendo dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo, concependola come l'unica Persona divina»<sup>27</sup>.

Dall'analisi compiuta, queste ultime critiche non risultano affatto giustificate. Prima di tutto, bisogna considerare l'orizzonte storico-salvifico da cui parte e in cui si muove tutta la riflessione agostiniana sulle missioni e, conseguentemente, sull'unità sostanziale tra Padre, Figlio e Spirito Santo. Al centro della riflessione agostiniana non c'è tanto il tentativo d'imporre l'unità dell'essenza divina sulla distinzione personale, quanto la preoccupazione che le missioni non siano interpretate in modo da considerare i rapporti tra le persone in senso subordinazionista; il riferimento all'unità e uguaglianza di sostanza delle persone divine deve evitare proprio tale rischio, cioè che Padre, Figlio e Spirito abbiano tre sostanze diverse e, perciò, gerarchicamente ordinate (quella del Figlio inferiore a quella del Padre e quella dello Spirito inferiore a quella del Padre e del Figlio).

L'intento di Agostino è allora quello di respingere la subordinazione del Figlio e dello Spirito al Padre, a causa della loro missione visibile, affermandone l'identità di natura. L'unità sostanziale di Dio entra in gioco funzionalmente rispetto alla negazione dell'inferiorità del Figlio e dello Spirito al Padre a causa del loro operare *ad extra*. Nell'Antico Testamento non troviamo perciò la manifestazione o l'azione della sostanza divina (a modo di persona); la sostanza divina non è intesa come “una persona” che agisce nella storia della salvezza a prescindere dalla distinzione personale di Padre, Figlio e Spirito: al contrario, l'unico e solo Dio che opera nell'intera storia, prima in modo adombrato poi, in Cristo, manifestamente, è l'*ipsa Trinitas*<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> M.-O. BOULNOIS, *L'exégèse de la Théophanie de Mambré dans le De Trinitate d'Augustin: enjeux et ruptures*, in E. BERMON - G. O'DALY (edd.), *Le De Trinitate de Saint Augustin: exégèse, logique et noétique*, Institut d'études augustiniennes, Paris 2012, 65, cit. e trad. in N. CIPRIANI, *La teologia di Sant'Agostino*, 168.

<sup>26</sup> G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 66.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 67.

<sup>28</sup> «Deus unus et solus, id est ipsa Trinitas» (*De Trin.* 2, 18, 35).

## 2. Libro III: le mediazioni angeliche

Dopo un'introduzione sui motivi che hanno spinto Agostino a scrivere il *De Trin.* (il principale è la scarsità di opere sull'argomento in lingua latina e la poca pratica a leggere quelle in lingua greca) e sull'atteggiamento critico del lettore (*De Trin.* 3, 1-3), viene delineato il tema del libro, che consiste nella risposta alla seconda questione emersa in *ibidem*, 2, 7, 13: dato che Dio non può essere visto nella sua sostanza, la sua manifestazione nelle teofanie veterotestamentarie è avvenuta grazie a una creatura appositamente prodotta per svolgere questa funzione oppure per mezzo di angeli che hanno assunto un'apparenza corporea, tratta dal mondo sensibile, mutando per questo scopo il loro corpo spirituale? (*ibidem*, 3, 1, 4). Per rispondere a questa domanda, il vescovo d'Ipbona s'impegna dapprima a riflettere sull'azione degli angeli nel mondo, considerando due ipotesi: che gli angeli assumano da essere inferiori più corpulenti la possibilità di mostrarsi oppure che trasformino i loro stessi corpi spirituali (*ibidem*, 3, 1, 5-6). Senza optare per l'una o l'altra delle due ipotesi, Agostino è piuttosto interessato a mostrare che, in ogni caso, è la volontà divina la causa ultima di tutto quello che avviene nel mondo. Su questo aspetto si sofferma a lungo, prendendo in considerazione sia gli eventi ordinari che comunemente avvengono senza suscitare alcuna meraviglia nell'uomo, sia gli eventi rari, che pur nella loro eccezionalità possono però trovare una spiegazione naturale, sia i miracoli, in cui Dio può intervenire direttamente o tramite la mediazione angelica (*ibidem*, 3, 2, 7 – 3, 10, 21).

Senza prendere in esame i singoli passaggi<sup>29</sup>, ci rivolgiamo direttamente all'oggetto principale del libro, cioè la mediazione angelica nelle teofanie veterotestamentarie. Dopo aver ribadito il principio generale sull'impossibilità per l'uomo di vedere la sostanza o essenza di Dio, cioè del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, data la sua immutabilità (*ibidem*, 3, 11), il Nostro intende investigare la questione non in base a congetture personali, ma lasciandosi guidare dall'autorità della Scrittura. A partire dal testo di *Eb* 1,13-14, Agostino nota che la Scrittura attesta l'intervento degli angeli non solo nel caso dei prodigi, ma anche per la manifestazione che Dio ha fatto di se stesso nella storia della salvezza (*De Trin.* 3, 11, 22). Così Dio è apparso a Mosè per mezzo di un angelo in *Es* 2,15 – 3, 7 (*De Trin.* 3, 11, 23-24); per mezzo di angeli ha visitato Abramo alla quercia di Mamre in *Gen* 18, 2 e gli ha parlato per evitare il sacrificio di Isacco in *Gen* 22,10-12 (*De Trin.* 3, 11, 25); la stessa legge mosaica è stata donata per il ministero degli angeli, secondo quanto riferito in *At* 7, 51-53 (*De Trin.* 3, 11, 26).

<sup>29</sup> Di particolare rilievo per la dottrina eucaristica di Agostino è il paragrafo sull'azione di Dio nella consacrazione dell'eucaristia (*ibidem*, 3, 4, 10).

Conclusivamente, sulla base di quanto emerso, Agostino può stabilire che, prima dell'incarnazione del Salvatore, Dio si è manifestato agli uomini attraverso mediazioni angeliche, che hanno preso la forma o di messaggi uditi dai patriarchi e dai profeti o di figure corporee e visibili, in qualche modo assunte dagli angeli (*ibidem*, 3, 11, 27)<sup>30</sup>.

### 3. Libro IV

Il libro IV si apre con un'introduzione in cui si contestualizza il tema delle missioni: Agostino parte dalla condizione esistenziale dell'uomo, troppo spesso rivolto alla conoscenza del mondo esteriore e poco attento alla propria interiorità, gonfio dei risultati della *scientia* con cui investiga i fenomeni terrestri e celesti e non consapevole delle proprie miserie e della via che può condurlo alla salvezza. Con un'invocazione che diventa preghiera, il vescovo d'Ippona chiede a Dio di poter scuotere gli uomini da tali vanità e, proprio per questo, di preservarlo dal cadere egli stesso nella medesima presunzione, sforzandosi invece di «ritornare da lontano per la via che [Dio] ha tracciato con l'umanità della divinità del suo Figlio unico, dal luogo da cui soffia la brezza della sua verità»<sup>31</sup>. È evidente il riferimento all'Incarnazione, come evento in cui l'uomo attinge la verità di Dio, quella verità immutabile che s'identifica con l'essenza di Dio. «Infatti l'essenza di Dio, ragione del suo essere, non ha assolutamente nulla di mutevole sia nell'eternità, sia nella verità o nella volontà: perché in Dio eterna è la verità, eterna la carità, vera è la carità, vera l'eternità; amata è l'eternità, amata la verità»<sup>32</sup>.

#### 3.1. Il disegno di Dio

Il richiamo all'incarnazione rimanda evidentemente alla terza questione emersa nel libro II e che adesso deve essere affrontata. Agostino, tuttavia, inserisce la trattazione sulle missioni del Figlio e dello Spirito Santo in un

<sup>30</sup> Agostino, nell'*Epistula* 148, presenta quelle che lui ritiene le fonti della sua dottrina sulla mediazione angelica: Atanasio, Gregorio di Nazianzo e Ambrogio. Autentica, però, è solo l'attribuzione ad Ambrogio. Cf. N. CIPRIANI, *La teologia di Sant'Agostino*, 170.

<sup>31</sup> «De longinquo redire conanti per viam quam stravit humanitate divinitatis Unigeniti sui, aura veritatis eius aspergitur» (*De Trin.* 4, 1).

<sup>32</sup> «Omnino enim Dei essentia qua est nihil habet mutabile nec in aeternitate nec in veritate nec in voluntate, quia aeterna ibi est veritas, aeterna caritas; et vera ibi est caritas, vera aeternitas; et cara ibi est aeternitas, cara veritas» (*ibidem*). Cf. *Confessiones* 7, 10, 16; *De civitate Dei* 11, 28.

più ampio orizzonte, quello del disegno salvifico di Dio sull'uomo, che costituisce l'oggetto della prima parte del libro (*De Trin.* 4, 1, 2 – 18, 24).

Punto di partenza è la consapevolezza di quanto grande sia l'amore di Dio per noi e di quale fosse la situazione di lontananza dell'umanità da Lui: tale contrapposizione è giocata sulla dialettica dell'unità e della dispersione (*ibidem*, 4, 1, 2). Il disegno di Dio è illustrato sinteticamente come *mysterium unitatis*, che ha al suo centro Cristo, *mediator unitatis*: unità tra Dio e gli uomini, unità degli uomini tra di loro. Il Verbo è mediatore innanzi tutto nella creazione: «Tutte le cose sono state fatte per mezzo di lui» (*Gv* 1,3). Nel Verbo di Dio tutte le cose sono uno, trovando in lui il loro principio, il loro fine e la loro sussistenza (*De Trin.* 4, 1, 3). A tale primaria mediazione segue quella della redenzione e della riconciliazione. A causa del peccato, l'uomo si è distaccato da Dio, fonte dell'unità e, di conseguenza, si è disperso in una moltitudine senza centro (*ibidem*, 4, 2, 4). La molteplicità di per sé non è male (e in ciò Agostino mostra la sua presa di distanza dal neoplatonismo); peccato è il disconoscimento di Dio come principio di unità del creato<sup>33</sup>: la stessa opera salvifica del Cristo è letta attraverso il rapporto, di stampo platonico, dell'uno e della diade, del semplice e del doppio (la duplice morte nell'anima e nel corpo dell'uomo è redenta attraverso l'unica morte del Salvatore), ampliato poi alla considerazione della perfezione del numero sei, presente sia nella costituzione del corpo di Cristo, sia nel triduo di passione, morte e risurrezione (*ibidem*, 4, 3, 5 – 6, 10). La mediazione di Cristo non si conclude però con la risposta nell'incarnazione all'invocazione dell'umanità dispersa nella disgregazione; una volta riconciliati con Dio «dobbiamo aderire all'Uno, godere dell'Uno, perseverare nell'Unità»<sup>34</sup>.

Da qui il terzo aspetto della mediazione di Cristo: quello della partecipazione alla vita della Trinità: seguendo *Gv* 17,20-22, Agostino sottolinea che Gesù prega affinché l'unità che gli uomini sono chiamati a vivere con lui sia quella stessa unità che egli vive col Padre. Nota, infatti, che Giovanni esprime tale unità non con *unus*, ma con *unum*: come il Figlio è una cosa sola col Padre, così i discepoli, nel Figlio, sono chiamati a essere una cosa sola col Padre e col Figlio. Tale unità, poi, significa non solo che essi hanno ormai, per grazia, la stessa natura divina, così come il Padre e il Figlio sono uno nell'unità della medesima sostanza, ma che sono spinti ad amarsi con quello stesso amore con cui si amano vicendevolmente il Padre e il Figlio: *consummati in unum* (*De Trin.* 4, 8, 12 – 4, 9). Tale opera di mediazione del Cristo costituisce il presup-

<sup>33</sup> Cf. P. CODA, *Sul luogo della Trinità*, 45-46.

<sup>34</sup> «Redintegrati per Mediatorem Deo reconciliati haereamus Uni, fruamur Uno, permaneamus Unum» (*De Trin.* 4, 7, 11).

posto esistenziale ed esperienziale perché l'uomo possa vivere, conoscere e indagare l'intimità stessa della vita divina<sup>35</sup>.

Contrapposta a tale opera è quella del demonio, descritta da Agostino nei paragrafi successivi (*ibidem*, 4, 10, 13 – 17, 23) come mediazione di morte e ispiratrice di orgoglio. Tra coloro che sono rimasti accecati da tale orgoglio e resi incapaci di accogliere la riconciliazione di Cristo, il Nostro pone i filosofi pagani formati alla scuola del platonismo<sup>36</sup>, i quali hanno preteso di purificarsi da soli per giungere alla contemplazione della verità. Ora alcuni di loro, poiché sono riusciti a sollevare la “punta” dello spirito al di sopra delle creature sensibili e cogliere, seppur in minima parte, la luce della verità eterna, deridono i cristiani che, vivendo nella fede, non hanno potuto fare altrettanto. «Ma a chi è superbo, e per questo si vergogna di salire sulla nave, che giova intravedere da lontano la patria d'oltremare? Oppure che nuoce a chi è umile il non vederla per tanta distanza, se si trova dentro la nave che voga verso di essa e sulla quale il superbo rifiuta di viaggiare?»<sup>37</sup>.

### 3.2. La mediazione di Cristo

L'unica via per attingere l'eternità e contemplare la verità è quella di essere purificati dai propri peccati (in primo luogo dalla superbia)<sup>38</sup>; ma tale purificazione, per rendere l'uomo idoneo alle cose eterne, non può che avvenire attraverso le cose temporali. «Da parte sua l'anima razionale per purificarsi è tenuta alla fede nei riguardi delle cose temporali così come, una volta purificata, è tenuta alla contemplazione nei riguardi delle cose eterne»<sup>39</sup>.

A questo punto Agostino introduce la ben nota citazione del *Timeo* di Platone, che costituisce l'asse portante di tutta la sua argomentazione: «Ciò che l'eternità è in rapporto a ciò che incomincia, la verità lo è in rapporto alla fede»<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> Commenta Coda: «Agostino intuisce dunque, con sicurezza, che la via d'accesso alla contemplazione, e quindi anche a una certa intelligenza dell'unità e trinità di Dio, fattane salva l'infinita trascendenza, è l'unità donata e vissuta in Cristo tra i discepoli per la mutua carità» (P. CODA, *Sul luogo della Trinità*, 50).

<sup>36</sup> Cf. N. CIPRIANI, *La teologia di Sant'Agostino*, 170.

<sup>37</sup> «Sed quid prodest superbienti et ob hoc erubescenti lignum conscendere, de longinquo prospicere patriam transmarinam? Aut quid obest humili de tanto intervallo non eam videre, in illo ligno ad eam venienti, quo dedignatur ille portari?» (*De Trin.* 4, 15, 20).

<sup>38</sup> Cf. J. ARNOLD, *Begriff und heilsökonomische Bedeutung der göttlichen Sendungen in Augustinus De Trinitate*, in *Recherches Augustiniennes* 25 (1991) 3-69, 36-45, in cui sottolinea lo stretto legame tra contemplazione di Dio/verità e *purgatio cordis*.

<sup>39</sup> «Mens autem rationalis sicut purgata contemplationem debet rebus aeternis, sic purganda temporali bus fidem» (*De Trin.* 4, 18, 24).

<sup>40</sup> PLATONE, *Timeo* 29 c.

È possibile schematizzare l'idea espressa da questa citazione in modo da porre da una parte (in alto) l'eternità/immutabilità e la verità e dall'altra (in basso) la temporalità/mutabilità e la fede<sup>41</sup>. L'interpretazione agostiniana (a differenza sia dell'originale contesto platonico, sia della successiva ripresa ciceroniana)<sup>42</sup> consiste non tanto nell'indicare all'uomo di abbandonare ciò che sta in basso per giungere a ciò che sta in alto, quanto nel dinamizzare (in una rilettura cristologica) lo schema preesistente in modo che ciò che sta in alto si unisce e partecipa a ciò che sta in basso e ciò che sta in basso viene assunto e, in qualche modo "trasfigurato" (ferma restando la distinzione) da e in ciò che sta in alto; e tutto ciò è reso possibile proprio perché la verità eterna è nata dalla terra.

Agostino infatti, distinguendo la verità da un punto di vista puramente gnoseologico (come compiuta conoscenza di Dio, contrapposta perciò alla fede)<sup>43</sup> dalla verità che è Cristo (e che coincide con l'eternità), afferma:

«Ora la verità ha detto (non la verità che diverrà tale un giorno, come lo diverrà la nostra fede, ma quella che è sempre verità perché in essa c'è l'eternità), dunque la verità ha detto: 'Questa è la vita eterna: che conoscano te solo vero Dio e colui che hai mandato, Gesù Cristo' (Gv 17,3); quando dunque nella visione la nostra fede diverrà verità, allora l'eternità possiederà la nostra mortalità trasfigurata. In attesa che ciò accada ed affinché accada, poiché accordiamo alle cose che nascono l'adesione della nostra fede, come nelle eterne speriamo la verità della contemplazione, affinché non vi fosse discordanza tra la fede della vita mortale e la verità di quella eterna, la stessa verità coeterna al Padre 'è nata sulla terra' (Sal 84,12), quando il Figlio di Dio venne per diventare Figlio dell'uomo e per ricevere lui stesso in sé la nostra fede che ci conduceva alla verità di lui, che ha assunto la nostra mortalità in modo da non perdere la sua eternità»<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Cf. G. MADEC, *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Desclée, Paris 1989, trad. it. *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di sant'Agostino*, Borla, Roma 1993, 254 e 267-70: Madec prende in considerazione anche *De consensu evangelistarum* 1,35,53, in cui troviamo la medesima dottrina, con aggiunta l'esplicitazione dei riferimenti spaziali (la realtà in alto e in basso), utili per chiarire la funzione mediatrice di Cristo. Cf. anche Id., *Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine agostinienne*, in *Recherches Augustiniennes* 10 (1975) 77-85 e T. CAMELOT, *À l'éternel par le temporel (De Trin. IV, 18,24)*, in *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1956) 163-172.

<sup>42</sup> Cf. J. ARNOLD, *Begriff und heilsökonomische Bedeutung der göttlichen Sendungen*, 42.

<sup>43</sup> Cf. M. LÖHRER, *Glaube und Heilsgeschichte in De Trinitate Augustinus*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 4 (1957) 385-419.

<sup>44</sup> «Dixit veritas (non quae fiet sicut futura est fides nostra, sed quae semper est veritas, quia ibi est aeternitas), dixit ergo veritas: Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te unum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum, cum fides nostra videndo fiet veritas, tunc mortalitatem nostram commutatam tenebit aeternitas. Quod donec fiat, et ut fiat, quia rebus ortis accommodamus fidem credulitatis, sicut in aeternis speramus veritatem contemplationis, ne fides mortalis vitae dissonaret a veritate aeternae vitae, ipsa veritas Patri coaeterna de terra orta est, cum Filius Dei sic venit ut fieret filius hominis, et ipse in se exciperet fidem nostram, qua nos perduceret ad veritatem suam, qui sic suscepit mortalitatem nostram, ut non amitteret aeternitatem suam» (*De Trin.* 4, 18, 24).

In questo passo, prima di tutto, viene presupposto che il Figlio è verità in quanto immutabile ed eterno, in tutto uguale al Padre e sussistente in un movimento pericoretico con l'eternità (il Padre) e l'amore (lo Spirito Santo)<sup>45</sup>. In secondo luogo il Figlio di Dio, quando diviene anche Figlio dell'uomo, non si limita a condurre l'uomo, tramite la sua umanità, alla verità, ma è egli stesso – nell'unità della sua persona – quella verità coeterna al Padre che nasce dalla terra. Tale espressione non ha solo un significato metaforico: è nell'incarnazione che viene manifestata all'uomo l'intenzione divina di autocomunicarsi e che viene data effettivamente all'uomo la possibilità di cogliere, nella fede accordata agli eventi storici compiuti da Cristo, la verità stessa del Figlio. Infatti, se fin dall'eternità il Figlio è la verità del Padre, la verità nata dal Padre, tale verità viene manifestata e resa accessibile all'uomo solo quando (dopo le prefigurazioni veterotestamentarie) la verità nasce dalla terra.

Ciò è possibile perché, nell'incarnazione, il Figlio diventa uomo nell'unità della sua persona divina. Agostino sottolinea decisamente la dimensione dell'unità personale del Figlio incarnato, la quale costituisce l'elemento di coesione di quelle tensioni dinamiche (presenti nel nostro paragrafo), che altrimenti resterebbero irrisolte. Notiamo infatti, nelle parole di Agostino, un doppio movimento (discendente e ascendente) del Cristo e un doppio stato dell'uomo (attuale ed escatologico): il doppio movimento è costituito dalla discesa nel mondo del Verbo/verità (pur rimanendo eterno) e dal suo ritorno all'eternità (dove porta con sé, eternizzandola, la nostra mortalità trasfigurata); ad esso corrisponde una tensione nell'uomo tra l'essere già trasportato, per fede, con Cristo nell'eternità, e l'attesa della piena realizzazione escatologica di quanto creduto.

Tali tensioni trovano composizione nell'unità della persona di Cristo: è in Cristo che l'eternità e la mortalità si incontrano, che la fede e la verità vengono a coincidere; ma tale unità è fondata sul fatto che è la stessa verità eterna il soggetto che pronunzia le affermazioni storiche di Gesù, riportate nel dettato evangelico. Se l'uomo ha fin da adesso la possibilità di sperimentare la coincidenza tra «la fede della vita mortale e la verità di quella eterna» (*De Trin.* 4, 18, 24) è perché non c'è un Figlio che è per noi nella fede e uno che è nella verità<sup>46</sup>, ma Cristo è nella sua unità personale la verità, la verità eterna che per noi è nata anche dalla terra.

---

<sup>45</sup> «Simul unum atque idem ab aeternitate in aeternitatem tamquam ipsa aeternitas quae sine veritate et caritate non est» (*ibidem*, 4, 21, 30). Per un'indagine su Cristo-verità, cf. R. FERRI, *Gesù e la verità. Agostino e Tommaso interpreti del Vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma 2007, 50-113.

<sup>46</sup> «Ita ergo nos purgari oportebat, ut ille nobis fieret ortus qui maneret aeternus, ne alter nobis esset in fide, alter in veritate» (*De Trin.*, 4, 18, 24).

### 3.3. Le missioni del Figlio e dello Spirito Santo

Sui presupposti appena delineati è possibile per Agostino riprendere e sviluppare la nozione di missione divina, sia nella sua attuazione neotestamentaria, sia nei suoi preannunci veterotestamentari. Comincia, in continuità con la riflessione compiuta, con la missione del Figlio, per poi passare a quella dello Spirito Santo. A proposito del Figlio, così sintetizza perché sia stato mandato, ossia quale sia la sua missione:

«Tutti i fatti compiuti nel corso del tempo in seno alle cose che hanno avuto inizio e che nell'eternità hanno avuto la loro origine ed hanno il loro termine, per costituire la nostra fede, dalla quale siamo purificati per contemplare la verità, costituiscono o delle testimonianze di questa missione o la stessa missione del Figlio di Dio»<sup>47</sup>.

Non c'è bisogno di ribadire che Agostino, in polemica con la posizione ariana, vuole innanzi tutto mostrare che il concetto di missione divina non implica un'inferiorità di colui che è mandato rispetto a chi manda e, dunque, non si oppone al presupposto di un'eguaglianza di essenza tra Padre e Figlio. Rispetto a quanto già affermato nel libro II, qui Agostino approfondisce la propria indagine cercando di articolare l'idea di missione con quella di processione.

Arriva così a dire (*ibidem*, 4, 20, 27) che il Figlio, a differenza del Padre, è mandato, proprio perché è Figlio, cioè perché ha la sua origine dal Padre. La missione del Figlio, allora, non si identifica semplicemente con l'incarnazione, ma è piuttosto il presupposto dell'incarnazione; tuttavia la missione non si identifica neppure immediatamente con la *manatio* o processione del Figlio dal Padre: infatti, se la missione presuppone la *processio*, ha però come fine di far riconoscere, in eventi che accadono nel corso del tempo, l'origine del Figlio dal Padre. Agostino infatti afferma:

«Dunque il Figlio non è detto mandato per il fatto stesso che è nato dal Padre, ma quando o si manifesta in questo mondo “il Verbo fatto carne” (*Gv* 1, 14), per cui egli dice: “Sono nato dal Padre e sono venuto in questo mondo” (*Gv* 16, 28), o nel corso del tempo è percepito dallo spirito di qualcuno, nel senso in cui è detto: “Mandala affinché mi assista e condivida il mio lavoro” (*Sap* 9, 10). Ora ciò che è nato dall'Eterno esiste in eterno [...], mentre ciò che è mandato nel corso del tempo è conosciuto da qualcuno. Ma quando il Figlio di Dio si è manifestato nella carne, è in questo mondo che egli è stato mandato, nella pienezza dei tempi,

<sup>47</sup> «Quaecumque propter faciendam fidem, qua mundaremur ad contemplandam veritatem, in rebus ortis ab aeternitate prolatis et ad aeternitatem relatis temporaliter gesta sunt, aut testimonia missionis huius fuerunt, aut ipsa missio Filii Dei» (*ibidem*, 4, 19, 25).

per la sua nascita da donna [...], dato che “piacque a Dio di salvare con la stoltezza della predicazione coloro che credono fermamente” (*ICor* 1, 21), gli piacque cioè che il Verbo si facesse carne ed abitasse tra noi. Invece quando nel corso del tempo qualcuno prende coscienza del suo progresso si dice giustamente che il Verbo è mandato, ma non in questo mondo, perché evidentemente non appare in maniera sensibile, cioè non cade sotto i sensi del corpo»<sup>48</sup>.

Questo passo, fondamentale per la comprensione della nozione agostiniana di missione, non è però di facile interpretazione, al punto che è stato spiegato in modo assai diverso.

Schmaus<sup>49</sup> lo intende nel senso che la missione, pur non identificandosi univocamente con la processione, consiste insieme nell'eterna processione e nella sua manifestazione esterna; la missione comprende allora due momenti: l'eterna processione di una persona (il Figlio) dall'altra (il Padre) e, insieme, la manifestazione esterna della persona che procede. Anzi si può dire che in senso proprio la missione del Figlio, in quanto Sapienza di Dio, sia il suo immanente dover diventare uomo e, in senso improprio, sia l'attività esterna del Figlio divenuto uomo<sup>50</sup>.

Per Schindler<sup>51</sup>, invece, la nozione di processione non è costitutiva di quella di missione, perché, mentre la generazione del Figlio da parte del Padre è una relazione che rimane nell'essere intratrinitario, la missione del Figlio è l'essere conosciuto all'esterno. *Missio* è allora identificata con *apparitio*. Naturalmente anche Schindler ritiene che non si potrebbe parlare di una missione/manifestazione esterna, se questa non fosse preceduta da una processione intratrinitaria, tuttavia non arriva ad affermare, con Schmaus, che la processione sia parte costitutiva del concetto di missione.

La posizione di Arnold è più equilibrata e, ritengo, più aderente ai testi del *De Trinitate*. Agostino infatti sottolinea che il Verbo di Dio è detto mandato non

<sup>48</sup> «Non ergo eo ipso quo de Patre natus est missus dicitur Filius, sed vel eo quod apparuit huic mundo Verbum caro factum, unde dicit: Exivi a Patre et veni in hunc mundum, vel eo quod ex tempore cuiusquam mente percipitur sicut dictum est: Mitte illum ut mecum sit et mecum laboret. Quod ergo natum est ab aeterno in aeternum est [...]. Quod autem mittitur ex tempore a quoquam cognoscitur. Sed cum in carne manifestatus est Filius Dei, in hunc mundum missus est in plenitudine temporis, factus ex femina [...]; quoniam placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes, ut Verbum caro fieret et habitaret in nobis. Cum autem ex tempore cuiusque profectus mente percipitur, mitti quidem dicitur, sed non in hunc mundum, neque enim sensibilibus apparet, id est corporeis sensibus praesto est» (*ibidem*, 4, 20, 28).

<sup>49</sup> M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus*, Aschendorff, Münster 1927, 163-169.

<sup>50</sup> F.-M. Berrouard si spinge ancora oltre la posizione di Schmaus, affermando che, in base ai passi del *Tractatus in Iohannis* aventi per oggetto le missioni divine, si può sostenere che: «le Fils lui même, dans sa nature divine pouvait être appelé envoyé» - in: SAINT AUGUSTIN, *Homélies sur l'évangile de saint Jean. Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de Saint Augustin 72*, a cura di F. -M. BERROUARD, Desclée de Brouwer-Études Augustiniennes, Paris 1977, 757.

<sup>51</sup> A. SCHINDLER, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Mohr, Tübingen 1965, 144-145.

perché generato dal Padre, ma perché si è manifestato agli uomini. Con ciò si vuol stabilire non un'identificazione, ma semmai una distinzione tra generazione e missione. Il mandare è messo in parallelo col generare (così come l'essere mandato con l'essere generato), ma lo specifico del mandare consiste nel "rendere conoscibile". Arnold giustamente rileva due aspetti di questo "rendere conoscibile": da una parte il lasciarsi conoscere di Dio e, dall'altra, il conoscere dell'uomo.

L'espressione giovannea *exivi a Patre* indica allora «non solo l'origine immanente della processione, ma anche l'origine della missione come autorivelazione di Dio»<sup>52</sup>. Conseguentemente l'incarnazione è sì l'apparizione visibile, in forma corporea (la *forma servi*) del Verbo di Dio, ma tale apparizione è nel contempo la manifestazione di un'intenzione divina adombrata nelle parole *ut Verbum caro fieret* (*De Trin.* 4, 20, 28): ciò significa che l'origine della missione sta nella volontà del Padre di rendersi conoscibile per mezzo della sua Parola; a sua volta, poi il Verbo, in quanto mandato, realizza tale volontà rivelandosi come colui che ha la sua origine dal Padre.

La formula che condensa, nel modo più pregnante, quanto fin qui esposto si trova in *De Trin.* 4, 20, 29: *mitti est cognosci quod ab illo procedat*. In questo modo i concetti di conoscenza e di processione entrano entrambi (seppur a diverso livello) nella nozione di missione. La missione (che presuppone la processione) è il rendere conoscibile la processione intratrinitaria, sia nel senso di un lasciarsi conoscere di Dio, sia nel senso di un'effettiva conoscenza da parte dell'uomo.

Non bisogna dimenticare, inoltre, due ulteriori aspetti legati alla missione del Figlio: il primo riguarda la dimensione soteriologica della missione, ben evidenziata sia da Arnold, sia da Studer<sup>53</sup>, il quale nota come la stessa azione salvifica di Cristo sulla croce abbia, per Agostino, la sua radice nella processione eterna<sup>54</sup>. Per questo motivo, la "conoscenza" che sta alla base dell'idea di missione non va intesa in senso intellettualistico, ma è centrata sull'azione rivelativa/salvifica del Verbo incarnato.

L'altro aspetto è quello del rapporto tra la missione e l'incarnazione del Figlio. Se infatti è vero che la dimensione conoscitiva (nella doppia valenza già rilevata) è intrinseca alla nozione di missione, bisogna però distinguere due tipi di conoscenza (e dunque di attuazione della missione): c'è la conoscenza

<sup>52</sup> J. ARNOLD, *Begriff und heilsökonomische Bedeutung der göttlichen Sendungen*, 27-28 (trad. nostra).

<sup>53</sup> B. STUDER, *La teologia trinitaria in Agostino d'Ippona. Continuità della tradizione occidentale?*, in AA. VV., *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino: XXXII incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma, 6-8 maggio 1993), Institutum Patristicum "Augustinianum", Roma 1993, 161-177.

<sup>54</sup> «Pure questa azione salvifica di Cristo [la morte in croce] ha le sue radici nella sua processione eterna. L'ubbidienza senza compromessi e totale, infatti, in cui il crocifisso si è dimostrato giusto e ha fondato la giustizia di tutti coloro che accettano come lui la volontà del Padre è stata possibile a Cristo solo perché egli era stato da tutta l'eternità il Figlio di Dio» (*ibidem*, 173). Cf. i riferimenti testuali nelle note 77 e 78.

(e la missione) che consiste nel fatto che il Verbo è percepito dallo spirito di qualcuno (come è avvenuto per i giusti e i profeti dell'Antico Testamento) e c'è la conoscenza (e la missione) costituita dal fatto che il Figlio di Dio si è manifestato nella carne, cioè è stato mandato *in hoc mundo*. In entrambi i casi la nozione stessa di missione implica, oltre ad un mandante (il Padre), un destinatario (l'uomo); ma nel primo caso la missione del Figlio o Sapienza è di essere con o nell'uomo, nel secondo è di essere essa stessa uomo (*ibidem*, 4, 20, 27). Le due modalità di attuazione della missione non possono essere poste sullo stesso piano: infatti se, in entrambi i casi, il destinatario deve riconoscere colui che è mandato come mandato e se il primo tipo di missione (nell'uomo e con l'uomo) esprime già sia l'intenzione di Dio di manifestarsi all'uomo, sia la cura che Dio ha nei confronti dell'umanità in tutto l'arco della storia della salvezza, tuttavia solo quando il Verbo stesso si fa carne avviene la rivelazione della salvezza di tutti i credenti, compresi anche i sapienti dell'Antico Testamento (*ibidem*).

Agostino non afferma esplicitamente nel nostro contesto la pienezza della realizzazione della missione del Figlio nell'incarnazione rispetto a quella che si compie nell'interiorità dei giusti dell'Antico Testamento o attraverso mediazioni angeliche; però sia la progressione letteraria che pone l'incarnazione al culmine delle precedenti teofanie veterotestamentarie, sia la citazione di *Gal 4,4* («quando venne la pienezza dei tempi») suggeriscono che solo in essa avviene il compimento della rivelazione di Dio.

Quanto detto sul Figlio può essere riferito analogamente allo Spirito Santo (*De Trin.* 4, 20, 29). Anche per la missione dello Spirito vale il principio *mitti est cognosci*: come per lo Spirito procedere significa essere il dono del Padre, così essere mandato significa essere conosciuto nella sua processione dal Padre; evidentemente, per Agostino, quando si parla di processione dal Padre, bisogna intendere che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio. Con due precisazioni: una è fondata sul principio che quanto avviene nell'economia deve avere un suo fondamento nella vita divina immanente. Ora Gesù ha soffiato sul volto dei discepoli dicendo: «Ricevete lo Spirito Santo» (*Gv 10,22*); se lo Spirito è il dono del Padre e del Figlio ai discepoli, ciò significa che fin dall'eternità procede dal Padre e dal Figlio. La seconda precisazione bilancia la prima, sottolineando la fontalità del Padre nella vita trinitaria: «Il Padre è il principio di tutta la divinità o, con espressione più esatta, di tutta la deità»<sup>55</sup>.

Anche la missione dello Spirito Santo, poi, è duplice: c'è l'effusione nel giorno di Pentecoste e c'è il suo dono ai profeti e ai giusti dell'Antico Testamento. Non possiamo mettere sullo stesso piano i due aspetti, né per la moda-

<sup>55</sup> «Totius divinitatis, vel si melius dicitur deitatis, principium est Pater» (*De Trin.* 4, 20, 29).

lità, né per l'efficacia dell'effusione: c'è una pienezza nel dono dello Spirito in virtù dell'evento cristologico che non è paragonabile a quanto avvenuto nell'Antica Alleanza (*De Trin.* 4, 20, 29).

Infine, a conclusione del libro, Agostino torna sul tema della distinzione e dell'inseparabilità delle operazioni *ad extra* delle tre persone divine (*ibidem*, 4, 21, 30) e lo fa servendosi dell'analogia della parola: quando si pronunciano i nomi delle tre persone divine, bisogna farlo separatamente e successivamente, sebbene esse siano una cosa sola, senza separazione nello spazio e nel tempo, «simultaneamente dall'eternità all'eternità, come l'eternità stessa che non esiste senza verità e senza amore»<sup>56</sup> (e già questa precisazione ci dice che l'unità divina non va intesa in senso monolitico, ma è l'unità dell'eternità, della verità e della carità, secondo la triade precedentemente segnalata). Ma non si potrebbero dire i tre nomi (e il proferire i nomi rimanda implicitamente al dinamismo del tempo e della storia che caratterizza l'agire divino *ad extra*) senza il concorso simultaneo e la cooperazione di memoria, intelletto e volontà: i tre vocaboli sono diversi, ma possono essere pronunciati solo se concorrono insieme la memoria, l'intelletto e la volontà del soggetto conoscente<sup>57</sup>. «Questo esempio vale in qualche modo a far capire che i Tre, inseparabili tra loro, si mostrano separatamente attraverso le creature visibili, e che l'operazione dei Tre rimane inseparabile anche nelle singole cose che stanno ad indicare propriamente il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo»<sup>58</sup>.

In questo senso vanno intese le distinte missioni del Figlio e dello Spirito, missioni che non implicano subordinazione, data l'unità di sostanza tra le tre persone divine, e in cui inferiore è solo la creatura visibile assunta o impiegata per manifestare nel tempo l'origine eterna e singolare di una persona dall'altra (*idibem*, 4, 21, 32).

Riccardo Ferri  
ferri@pul.it

Pontificia Università Lateranense  
Piazza San Giovanni in Laterano 4  
00120 Città del Vaticano

<sup>56</sup> «Simul unum atque idem ab aeternitate in aeternitatem tamquam ipsa aeternitas quae sine veritate et caritate non est» (*ibidem*, 4, 21, 30).

<sup>57</sup> Appare qui un primo riferimento alla similitudine psicologica di memoria, intelletto e volontà, che sarà ripresa nel libro X. Cf. N. CIPRIANI, *La teologia di Sant'Agostino*, 174-175.

<sup>58</sup> «Qua similitudine utcumque cognoscitur inseparabilem in se ipsa Trinitatem per visibilis creaturae speciem separabiliter demonstrari, et inseparabilem Trinitatis operationem etiam in singulis esse rebus, quae vel ad Patrem, vel ad Filium, vel ad Spiritum Sanctum demonstrandum proprie pertinere dicuntur» (*De Trin.* 4, 21, 30).

**Le missioni divine nel *De Trinitate* di Agostino d'Ippona.  
Commento ai libri II-IV**

RICCARDO FERRI

**Abstract**

L'articolo segue la linea di sviluppo dei libri II-IV del *De Trinitate* di Agostino d'Ippona, il cui tema principale è costituito dalla riflessione sulle missioni divine del Figlio e dello Spirito Santo. Dopo l'enunciazione dei principi ermeneutici che presidono all'interpretazione dei passi della Scrittura in cui si tratta delle missioni, l'intento di Agostino è mostrare, contro l'esegesi ariana, che missione non implica subordinazione. Tale fine è perseguito esaminando tre questioni, che ritmano la struttura dei tre libri: quale sia il soggetto delle teofanie veterotestamentarie; quali le loro modalità; quale il rapporto tra quelle e la pienezza della rivelazione della Trinità nell'opera di Cristo e nel dono dello Spirito Santo.

**Parole-chiave**

Essenza divina; incarnazione; mediatore; mediazione; missioni divine; persone divine; processione; teofania; Trinità economica; Trinità immanente; unità di Dio.

**Abstract**

This article presents the line of development in Books 2-4 of Augustine's *De Trinitate*. In these Books the purpose of the author is to reflect about the divine missions of the Son and the Holy Spirit. After the examination of the hermeneutic criteria that guide the interpretation of the biblical passages in which the idea of mission appears, Augustine shows against Arian exegesis that "mission" does not mean "subordination". This aim is pursued through the investigation of three issues, all of them concerning Old Testament theophanies: who is their subject; how they happen; what is their relationship with the fullness of Trinity's revelation in the New Testament.

**Key-words**

Divine essence; divine missions; divine persons; economic Trinity; immanent Trinity; incarnation; mediation; mediator; procession; theophany; unity of God.



# UNE LECTURE POLYSÉMIQUE DE LA NATURE.

## Trois propositions pour un discours des méthodes. II

Pascal Ide\*

« L'entièreté de ce monde sensible est comme un livre écrit par le doigt de Dieu »<sup>1</sup>

### 3. L'induction analogique

La répartition qui vient d'être proposée est *interne* à la philosophie de la nature et aux sciences de la nature. Elle pourrait, idéalement, organiser sinon une réconciliation, du moins un dialogue, entre courants trop habitués à se poser en s'opposant, à se dévisager en se défigurant, au lieu de se juxtaposer et de s'envisager, bientôt de se compléter, dans une vision unifiée qui n'est aujourd'hui – et peut-être ne sera jamais, étant donné la puissance de ce qu'Aristote appelle « accoutumance »<sup>2</sup> – qu'utopiquement visée. Mais la diversité des discours sur le monde englobe aussi des objets formels, voire des lumières<sup>3</sup>, *extérieurs* soit à la philosophie, soit à la science, à savoir ceux de la théologie. Il s'agit donc désormais d'articuler *trois approches* : *scientifique, philosophique et théologique*.

---

\* Professeur de philosophie au Séminaire de Bordeaux.

<sup>1</sup> « *Universus mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei* » : HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De tribus diebus*, éd. D. POIREL, *Hugonis de Sancto Victore opera*, tome 2, Brepols, Turnhout 2002, 9.

<sup>2</sup> « L'accoutumance favorise la connaissance » ; or, « l'habitude est forte » (ARISTOTE, *Métaphysique*, alpha, 3, 994 b 32 - 995 a 19, trad. J. Tricot, Vrin, Paris 1953<sup>2</sup>, tome 1, 117 et 118).

<sup>3</sup> Le lexique scolastique distingue l'objet *matériel* qui est la réalité totale visée par la puissance ou l'*habitus* (la science) et l'objet *formel* qui est le point de vue sous lequel la réalité est visée, la perspective adoptée par la puissance ou l'*habitus*. Elle subdivise même parfois l'objet formel en deux : *quod* et *quo*. Le premier considère le terme ou l'aspect qui est atteint dans l'objet, le second le moyen par lequel ou la raison formelle grâce à laquelle l'objet est atteint (cf., par exemple, M. LABOURDETTE, *Cours de théologie morale. La foi [II-IIae, q. 1-16]*, Toulouse, année 1959-1960, 20-22).

### 3.1. Refus

Si l'on se refuse aux trois postures extrêmes et unilatérales que sont le *scientisme*, exclusif de toute philosophie<sup>4</sup> comme de toute théologie, le *philosophisme* et le *fidéisme* – cette dernière ayant été illustrée ci-dessus dans sa figure contemporaine qu'est le fondamentalisme –, la position aujourd'hui la plus souvent adoptée est celle, épistémologique, du *pluralisme* et celle, éthique, de la tolérance. Elle fut systématisée par un chercheur de renom, professeur à l'Université de Harvard, biologiste, géologue et historien des sciences, autant que vulgarisateur, Stephen Jay Gould, sous le nom de principe de NOMA : construit sur l'acrostiche approximatif *Non-Overlapping Magisteria*, ce que l'on peut traduire « non-empiètement des magistères », il s'applique notamment aux relations entre sciences, philosophie et religion, mais aussi à la poésie ou à la politique. « Un magistère est un domaine où une certaine forme d'enseignement détient les outils appropriés pour tenir un discours valable et apporter des solutions »<sup>5</sup>. Le principe se subdivise en deux thèses. Au lieu de les énoncer en général, voyons comment elles se forment concrètement dans le cas des relations entre science et religion :

« Premièrement, ces deux domaines sont d'égale valeur et aussi nécessaires l'un que l'autre à toute existence humaine accomplie ; deuxièmement, ils restent distincts quant à leur logique et entièrement séparés quant à leurs styles de recherche, même si nous devons étroitement intégrer les perspectives des deux magistères pour élaborer la riche et pleine conception de l'existence que l'on désigne traditionnellement comme 'sagesse' »<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Les positions radicales illustrées par le positivisme d'Auguste Comte ou le néo-positivisme du cercle de Vienne tel que, par exemple, Ludwig Wittgenstein le formule dans son *Tractatus logico-philosophicus*, n'ont pas disparu (cf. J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi*, Aubier-Montaigne, Le Cerf, Delachaux et Niestlé, DDB, Paris 1970, chap. 3, 73-90). Ainsi, toute proche est la posture actuelle de Sylvain Auroux affirmant dans un article sur la « fin de la philosophie » : « Il y a un consensus global aujourd'hui, pour admettre que la philosophie n'a pas d'objet propre, au sens où en ont les autres disciplines cognitives ». La fin de la philosophie « est certainement le symptôme du traumatisme que représente, pour une discipline universitaire qui s'est longtemps conçue comme la reine des sciences, la dépossession qui naît de l'autonomie de toutes les disciplines scientifiques, poursuivant chacune pour soi la tâche de la représentation, fragmentaire et locale, du réel. [...] L'aspect positif de ce traumatisme, c'est la reconnaissance, à peu près unanime aujourd'hui, de ce fait que la philosophie n'est la représentation en propre d'aucun objet » (*Philosophie*, dans S. AUROUX [éd.], *Encyclopédie philosophique universelle. Les notions philosophiques, Dictionnaire*, PUF, Paris 1990, 2 vol., tome 2, 1938-1942, ici 1940. C'est moi qui souligne ; Id., *Philosophie [fin de la-]*, dans *ibidem*, 1942 et 1943). L'application à la nature se fait d'elle-même : « Aujourd'hui, la nature ne sera plus jamais présente que comme souvenir d'une présence qui n'a jamais été présente » (P. KERZBERG, *L'ombre de la nature*, Le Cerf, Paris 2009, 215).

<sup>5</sup> St.J. GOULD, *Et Dieu dit « Que Darwin soit ! »*. *Science et religion, enfin la paix ?*, trad. J.B. Grasset, Seuil, Paris 2000, 19.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 64-65. Une application est la limitation des prétentions extra-scientifiques de la science : « La science nous enseigne beaucoup de choses merveilleuses et troublantes – des faits qui valent d'être considérés

Cette épistémologie dualiste – qui se rencontre par exemple chez Paul Ricoeur en son dialogue avec Jean-Pierre Changeux dans *La nature et la règle*<sup>7</sup> – puise ses origines lointaines dans la séparation entre sciences et métaphysique opérée par Pierre Duhem<sup>8</sup>, sur laquelle se sont explicitement alignés le philosophe Jacques Maritain<sup>9</sup>, le théologien Réginald Garrigou-Lagrange<sup>10</sup> et, aujourd'hui, l'historien des sciences et épistémologue Paul Feyerabend. Si pacifiante soit cette proposition, elle se satisfait au fond d'une *juxtaposition* des discours et renonce à une véritable réconciliation, à une unification respectueuse de la pluralité des champs épistémologiques. Or, l'expérience montre que, sans une telle harmonisation, la juxtaposition se transforme tôt ou tard en opposition. La synthèse opérée par le « et » est toujours temporaire et se dégrade en un unilatéralisme ou une oscillation indéfinie, tant qu'une proposition de synthèse, pour temporaire qu'elle soit, ne vient pas *penser le lien* que la conjonction de coordination se contente de nommer, autrement dit ne permet pas de passer du constat de l'existence d'une connexion à l'objectivation de son essence<sup>11</sup>. Une nouvelle fois s'applique le principe mis en œuvre dans la deuxième partie : *une est la vérité*, ce qui peut s'interpréter de manière

---

à l'heure d'élaborer des normes de conduite, de réfléchir aux grandes questions morales et esthétiques. Mais la science ne peut à elle seule répondre à ces questions, elle ne peut pas davantage commander une politique sociale ». Et de préciser la tentation scientiste : « En tant que scientifiques, nous disposons d'un pouvoir, fondé sur le respect qu'inspire cette discipline. C'est pourquoi nous pouvons être vivement tentés d'abuser de ce pouvoir à des fins personnelles ou sociales : pourquoi ne pas se donner des attraits supplémentaires, en couvrant du manteau de la science une préférence éthique ou politique ? Mais c'est justement ce que nous ne devons pas faire, car nous y perdrons ce même respect qui induit en nous cette tentation. Le principe de NOMA joue dans les deux sens » (*ibidem*, 155-156).

<sup>7</sup> Cf. J.-P. CHANGEUX - P. RICEUR, *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser*, Odile Jacob, Paris 1998, chap. 1, 79 s, 141 s, etc.

<sup>8</sup> Cf. P. DUHEM, *Quelques réflexions au sujet de la physique expérimentale*, dans *Revue des questions scientifiques*, 36 (1894), 179-229 ; *Sôzein ta phainomena. Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, Vrin, Paris 1990 ; *La théorie physique, son objet et sa structure*, Marcel Rivière, Paris 1914<sup>2</sup>.

<sup>9</sup> Cf. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, chap. 2 (« Philosophie et science expérimentale ») et 4 (« Connaissance de la nature sensible ») ; *La philosophie de la nature*, Téqui, Paris 1935 ; *Réflexions sur l'intelligence*, Paris Nouvelle librairie nationale, 1926<sup>2</sup>, chap. VI ; *Science et philosophie*, dans *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, DDB, Paris 1939, chap. 4.

<sup>10</sup> Cf. St. JAKI, *Le physicien et le métaphysicien : la correspondance entre Pierre Duhem et Réginald Garrigou-Lagrange*, dans *Actes de l'Académie nationale des sciences, belles-lettres et arts de Bordeaux*, 12 (1987), 93-116. Cf. la lettre publiée par R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*, Beauchesne, Paris 1928<sup>5</sup>, *Note sur la valeur des principes de l'inertie et de la conservation de l'énergie* (774-779).

<sup>11</sup> Ce risque s'observe singulièrement dans le cadre des neurosciences qui aujourd'hui sont presque exclusivement interprétées dans un cadre matérialiste (même si l'invention de termes comme « physicalisme » ou « épiphénoménalisme » montre le souci qu'ont les chercheurs eux-mêmes de ne pas être enfermés dans les catégories d'un matérialisme grossier et atteste aussi combien les neurosciences demandent à être considérées de manière évolutive). Cf. P. IDE, *Liberté et corps. Un état de la question à la question*, Colloque *La liberté et le cerveau de l'homme*, Collège des Bernardins, 23 février 2013, Parole et Silence, Paris 2015, 67-122.

non dialectique (« le vrai est le tout »), à partir de la coextensivité de l'*ens*, de l'*unum* et du *verum*. Si je le dis à partir de la typologie fameuse élaborée par Ian Barbour en vue de décrire les relations entre science et théologie – conflit, indépendance, dialogue et intégration –<sup>12</sup>, je refuse le conflit (le dualisme), l'indépendance (le principe de NOMA) et même le dialogue qui en demeure à une juxtaposition respectueuse des discours à travers la rencontre bienveillante des discoureurs, pour leur préférer l'intégration<sup>13</sup> et en proposer une ébauche de méthode.

### 3.2. Proposition

Je ne m'attarderai pas sur la distinction des deux discours rationnels, *scientifique et philosophique*. Je fais une proposition détaillée ailleurs<sup>14</sup>. De manière générale, leur répartition recouvre diverses distinctions célèbres : science et sagesse (Aristote), *ratio inferior* et *ratio superior* (saint Augustin), esprit de géométrie et esprit de finesse (Pascal), deuxième et troisième genres de connaissance, c'est-à-dire connaissance des rapports et des essences (Spinoza), *Verstand* et *Vernunft* (Hegel), connaissance notionnelle et connaissance réelle (Newman), pensée noétique et pensée pneumatique (Blondel), etc. Bien que, à l'évidence, ces couples ne se recouvrent que partiellement, néanmoins, ils convergent vers un point nodal qui connecte et hiérarchise.

Me concentrant sur l'articulation des *démarches philosophique et théologique*, je souhaiterais seulement faire une proposition *inédite* de méthode pour les unifier dans le respect de leur diversité : l'*induction analogique*<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Pour un exposé détaillé, cf. I.G. BARBOUR, *Myths, Models and Paradigms : A Comparative Study in Science and Theology*, Harper & Row, New York 1974 ; pour une synthèse, cf. ID., *Religion and Science*, Harper, San Francisco 1997, chapitre 4. Pour une présentation en français, cf. F. EUVÉ, *Penser la création comme jeu*, Cerf, Paris 2000, 53-63.

<sup>13</sup> Dans un de ses derniers ouvrages, Ian Graeme Barbour propose une autre illustration de cette démarche intégrative (*Nature, Human Nature and God*, Fortress Press, Minneapolis 2002).

<sup>14</sup> Partant de l'interprétation convaincante proposée par Charles de Koninck (*Les sciences expérimentales sont-elles distinctes de la philosophie de la nature ?*, dans *Culture*, Québec, décembre 1941, II, n° 4, 465-476. Republié dans *Œuvres de Charles De Koninck*. Tome 1. *Philosophie de la nature et des sciences*, éd. Y. LAROCHELLE, Presses de l'Université Laval, Laval 2009, 2 vol., vol. 1, 141-152), je propose quelques enrichissements (et précisions) dans P. IDE, *Le zygote est-il une personne humaine ?*, Téqui, Paris 2004, 80-95.

<sup>15</sup> L'expression se retrouve chez Marie-Dominique PHILIPPE, comme titre d'un paragraphe sur l'induction de l'acte : *L'être. Recherche d'une philosophie première*. II.1, Téqui, Paris 1973, 487-495. Toutefois, elle n'est pas reprise dans le texte et encore moins explicitée. La deuxième grande induction métaphysique, celle de la substance, parle de « l'induction philosophique », au « sens aristotélicien », en sa différence avec « l'induction baconienne » qui semble être l'induction scientifique ; mais elle n'est pas qualifiée d'« analogique » (*L'être. Recherche d'une philosophie première*. I, Téqui, Paris 1972, 393, note 2. Renvoi à Id., *L'activité artistique*).

Elle est appelée *induction* en ce qu'elle est une argumentation qui part de l'observation des faits pour en extraire une loi universelle. Elle est qualifiée d'*analogique* parce que cette argumentation parcourt les différents degrés d'être. En effet, cet *organon* établit la proposition (une loi prédique toujours une propriété d'un sujet) à partir d'un ensemble non pas d'individus de même valence ontologique, mais de grands genres hiérarchiquement ordonnés, par exemple, les êtres inertes et les vivants, les êtres corporels et spirituels (au sens d'immatériels). Or, appartenant à des degrés diversifiés d'êtres, une propriété est *diversement* réalisée et participée ; elle n'en demeure pas moins *une* dans cette variété. L'analogie unifiant la diversité sans l'effacer, une telle démarche inductive est donc *analogique* <sup>16</sup>.

Parcourant l'intégralité (au moins générique) des degrés d'être, l'induction analogique est *complète*. L'induction classique se fonde sur l'énumération des singuliers ; or, les individus sont indéfinissables et indéfinis ; par conséquent, cet argument est toujours menacé (comment suis-je assuré, après avoir observé mille cygnes blancs que le mille-et-unième ne sera pas noir ?), fragilité qui fait les choux gras de toutes les critiques de la méthode inductive <sup>17</sup>. En revanche, l'induction analogique se fonde sur des genres universels se fonde sur une échelle dont la certitude se fonde sur la connaissance la plus commune, voire est proportionnelle à cette universalité <sup>18</sup>. La distinction (qui, de plus, est une hiérarchie) entre minéraux et végétaux est plus assurée que celle résidant entre deux espèces de néosubsilicates ou de rhopalocères.

L'induction analogique se distingue d'une autre manière de l'induction au sens classique, telle qu'elle est employée en science (mais aussi, ponctuellement, en philosophie). Alors que celle-ci opère sur un même plan, dans un même ordre d'étants et d'événements (tout métal chauffé se dilate), celle-là elle se déploie sur des plans étagés. Aussi peut-on qualifier cette

---

*Philosophie du faire*, Beauchesne, Paris 1969, 2 vol., tome 1, 1969, 255-256). Dans le même passage, le philosophe dominicain affirme que « l'aspect technique de l'induction philosophique doit être traité en logique et en critique » ; mais il n'a pas publié d'écrits en ces disciplines (par exemple, son *Introduction à la philosophie d'Aristote*, nouv. éd., Éd. Universitaires, Paris 1991, qui comporte un chapitre consacré à la Logique ne paraît pas thématiser cette notion.

<sup>16</sup> La méthode ici proposée pourrait aussi être qualifiée de *graduella*. Ce qualificatif serait même plus approprié, parce qu'il désigne le fondement, voire l'essence, de la méthode qui chemine à travers les degrés (*gradus*) d'êtres (ou plutôt d'étants), alors que l'analogie est seulement une propriété qui découle de cette gradation perfective. Toutefois, cette épithète est ambiguë : ce n'est pas sa signification étymologique qui s'est imposée dans l'usage, mais une signification dérivée, plus chronologique, renvoyant à une progressivité. Voilà pourquoi nous lui préférons l'adjectif plus technique, mais moins polysémique, d'analogique.

<sup>17</sup> La plus célèbre est peut-être le *falsificationnisme* que Karl Popper a opposé à l'*inductivisme* de Rudolf Carnap.

<sup>18</sup> Sur la corrélation entre universalité et certitude, cf. le texte classique d'ARISTOTE, *Physiques*, I, 1, 184 a 16-b 14.

induction de *verticale*, par opposition avec l'induction qui, collectant les individus d'une même espèce et les événements singuliers de même ordre, est *horizontale*. On reprochera à ces qualificatifs leur caractère trop imagé. Mais, plus que de simples représentations, ne s'agit-il pas de symboles ou de schèmes qui, loin d'exclure le conceptuel, l'incluent en le conjuguant au sensible ?<sup>19</sup> Cette induction peut donc indifféremment être dite analogique, graduelle ou verticale.

Or, et c'est le point où nous souhaitons accéder, loin d'être homogène, cette induction analogique fait appel à deux sources de vérité différentes : en s'élevant sur l'échelle des étants, elle convoque la vérité qui sourd de la création et que scrute la lumière de la raison ; en partant de Dieu et de Dieu en sa vie intime unitrine, elle convoque la vérité qu'il nous communique par sa Révélation et qu'accueille la lumière de la foi. C'est ici que le symbole de la verticalité ou de l'échelle prend tout son intérêt : à l'instar de l'échelle qui se monte et se descend, l'axe vertical se parcourt en deux directions opposées. De même, l'induction verticale est à la fois *ascendante*<sup>20</sup>, quand elle est philosophique et *descendante*, quand elle est théologique.

### 3.3. Illustration

Les explications qui précèdent demeurent abstraites, voire paraissent dessiner un cadre *a priori*. En réalité, elles se fondent sur de multiples observations et donc sur... une induction qui, elle, est horizontale ! Empruntons un exemple à saint Thomas d'Aquin. Il met en œuvre cette induction au début d'un chapitre célèbre de la *Contra gentiles* pour établir « comment il faut entendre la génération en Dieu ».

« 1. Il nous faut partir de ce principe, que, dans les choses, on trouve la diversité des modes d'émanation [*diversus emanationis modus*] selon la diversité des natures ; et plus une nature est élevée, plus ce qui émane d'elle lui est intérieur [*quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum*].

2. Dans toutes les choses, en effet, les corps inanimés tiennent la dernière place [*infimum locum*] ; il ne peut y avoir d'émanation en eux que par action de l'un

<sup>19</sup> Sur la place du symbole, c'est-à-dire l'articulation de l'image et du concept, en général et du schème spatial et même vertical en particulier, cf. P. IDE, *Une théologie de l'amour. L'amour, centre de la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, Lessius, Bruxelles 2012, 98-126.

<sup>20</sup> Cette voie ascendante pourrait aussi être appelée *anagogie* ou qualifiée d'*anagogique*, au sens étymologique développé par les Pères à propos des quatre sens de l'Écriture (cf. la mise au point de H. de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. I.2, Aubier-Montaigne, Paris 1959, 622).

d'entre eux sur un autre. Ainsi le feu est engendré du feu quand un corps étranger est altéré par le feu et réduit à la qualité et à l'espèce du feu.

3. Parmi les corps animés, les plantes tiennent la prochaine place ; en elles, déjà, l'émanation procède à partir de l'intérieur [*ex interiori*] : la sève intérieure se transforme en graine, et la graine, confiée à la terre, grandit en plante. Nous avons là le premier degré de vie, le propre des vivants étant de se mouvoir eux-mêmes à l'action ; quant aux êtres qui ne peuvent agir que sur d'autres êtres extérieurs, la vie leur fait totalement défaut. La preuve de la vie chez les plantes, c'est que ce qui est en eux se meut à une certaine forme [*id quod in ipsis est, movet ad aliquam formam*]. Et pourtant la vie des plantes est imparfaite ; sans doute, l'émanation se fait en elles à partir du dedans, mais ce qui sort peu à peu des profondeurs de la plante lui est au terme totalement extérieur : la sève qui sourd de l'arbre s'épanouit d'abord en fleur, puis dans un fruit, distinct de l'arbre, mais qui lui reste encore attaché ; une fois mûr, ce fruit se détache complètement et, tombant à terre, produit de par sa puissance séminale une nouvelle plante. Il apparaît d'ailleurs, à qui examine attentivement la chose, que cette émanation a son principe à l'extérieur [*ab exteriori*] : c'est en effet de la terre d'où elle tire sa nourriture que la plante, grâce à ses racines, puise sa sève intérieure [*humor intrinsecus*].

4. Un degré plus haut que la vie des plantes, se situe la vie de l'âme sensitive ; l'émanation qui lui est propre, bien qu'elle commence à l'extérieur, se termine à l'intérieur [*etsi ab exteriori incipiat, in interiori terminatur*], et plus avant portera son émanation, plus intérieur sera ce terme. Le sensible extérieur imprime en effet sa forme dans les sens extérieurs ; de là il passe dans l'imagination, puis enfin dans le trésor de la mémoire. Cependant, à chaque progrès d'une émanation de ce genre, principe et terme relèvent de puissances différentes, aucune puissance sensible ne pouvant se réfléchir en elle-même. Ce degré de vie est donc plus élevée que la vie des plantes, dans la mesure où son opération est contenue davantage dans l'intimité [*magis in intimis continetur*] [du vivant]. Mais ce n'est pas là pourtant une vie totalement parfaite, puisque cette émanation passe toujours d'un [être] dans une autre.

5. Le degré suprême et parfait [*supremus et perfectus gradus*] de la vie, c'est donc celui de l'intelligence. L'intelligence, en effet, peut se réfléchir sur elle-même et se connaître elle-même. Cependant, même dans cette vie intellectuelle, il y a des degrés divers. L'intelligence humaine par exemple, tout en ayant la possibilité de se connaître elle-même, tire pourtant de l'extérieur [*ab extrinseco*] le point de départ de sa connaissance, puisqu'elle ne peut penser sans image, comme nous l'avons montré plus haut [cf. L. II, chap. 60].

6. La vie intellectuelle est donc plus parfaite chez les anges, puisque leur intelligence, pour prendre conscience d'elle-même, ne procède pas de quelque chose d'extérieur, mais se connaît elle-même par soi [*per se cognoscit seipsum*] [cf. L. II, chap. 96 s]. Pourtant, la vie des anges n'atteint pas encore l'ultime perfection : bien que l'idée conçue soit en eux totalement intérieure [*omnino intrinseca*], cette idée n'est pas leur substance, puisque, nous l'avons démontré [cf. L. II, chap. 52], connaître et être ne sont pas en eux identiques.

7. Le plus haut degré de perfection de la vie [*Ultima igitur perfectio vitae*] appartient donc à Dieu en qui l'acte d'intellection n'est pas autre [*aliud*] de l'acte d'être, comme nous l'avons montré [cf. L. I, chap. 45] ; et il faut donc que l'intention de l'intellect [*intentio intellecta*] soit, en Dieu, l'essence divine elle-même»<sup>21</sup>.

Commentons brièvement ce texte, non pas quant à son intention, ni même quant au contenu comme tel, mais quant à la méthode suivie.

1. L'Aquinat établit la présence d'une *intentio*, c'est-à-dire d'un verbe, en Dieu en parcourant *les degrés d'étants*. En effet, il emploie les termes de *gradus* (3, 4, 5, 7) et de *res* (1, 2), ce dernier vocable prenant son acception non pas banale – qui est confinée au créé, voire aux êtres non-personnels, voire aux êtres inanimés –, mais métaphysique, à savoir transcendante : *res* est la *passio entis* qui dit l'être en tant qu'il possède une essence<sup>22</sup>.

2. Ce passage de degré en degré est une *ascension*. En effet, Thomas affirme qu'il passe d'un degré qualifié d'inférieur à un degré supérieur. Il le souligne même avec une particulière insistance puisqu'il scande chaque pas en utilisant une expression empruntée à ce registre ascensionnel : « *infimum locum* » pour les êtres inorganiques (2) ; *proximum locum* pour les plantes (3) ; « *Ultra plantarum vero vitam, altior gradus* » pour les animaux (4) ; « *supremus [...] gradus vitae* » pour les intelligences (humaines, angéliques et divine) (5).

3. Cette gradation ascendante est nommée à partir d'un schème emprunté au registre spatial, mais auquel Thomas accorde *un sens analogue*, de portée métaphysique. Cela apparaît particulièrement à partir de l'intelligence où il exprime clairement l'équivalence entre degré et perfection : « *supremus et perfectus gradus vitae* ». Désormais, l'image topographique laisse même place (!) au concept de « perfection » qui apparaît à trois reprises (5, 6, 7). D'ailleurs, l'autre terme employé par le même chapitre et appartenant au lexique local – en fait, il s'agit d'un couple de termes spatiaux : « intérieur » et « extérieur » – possède lui aussi un fort contenu notionnel et d'ailleurs analogue.

4. Les degrés ainsi parcourus passent en revue les *six grandes catégories d'être* : les êtres inertes ou minéraux – appelés ici « corps inanimés » –, les végétaux – appelés ici « plantes » –, les animaux – nommés non pas comme tels, mais à partir de leur principe qu'est « l'âme sensitive » –, les hommes – dé-

<sup>21</sup> S. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, L. IV, chap. 11, la numérotation suit celle de l'édition Léonine, sauf pour les deux derniers numéros où j'ai introduit une subdivision afin d'aider le commentaire. Pour une bonne traduction en français, cf. *Somme contre les Gentils*. Livre IV. *La Révélation*, trad. Denis Moreau, Flammarion, Paris 1999, 105-107.

<sup>22</sup> Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Q.D. De veritate*, q. 1, a. 1, c. Pour un premier exposé, cf. P. IDE, *Introduction à la métaphysique*. I. *Vers les sommets*, Mame, Paris 1994, 95-98.

nommés ici à partir de la caractéristique étudiée, « l'intelligence humaine » –, les substances séparées – appelés ici selon le nom que leur accorde la Révélation biblique, « anges » – et Dieu – ici intitulé selon le nom que lui accordent les religions <sup>23</sup>. On notera que, même si Thomas n'est en rien soupçonnable de souscrire à l'hénothéisme (Dieu n'est pas seulement au « degré suprême », mais il est « parfait »), et encore moins d'entrer dans les cadres de l'ontothéologie <sup>24</sup>, il n'est en rien gêné de le situer au terme de l'échelle ascendante : pour être transcendant l'*Ipsum esse subsistens* n'est pas « au-delà » ou en rupture, comme l'affirment les approches privilégiant l'apophatisme <sup>25</sup>.

5. La démarche suivie par le Docteur angélique est *strictement ascendante* et en rien descendante. Déjà, l'échelle par laquelle l'esprit humain monte jusqu'à Dieu ne requiert pas les yeux de la foi. Néanmoins, notre théologien ne conclut pas sa voie en induisant la prolation d'un étant-Dieu distinct : il ne prétend donc en rien démontrer rationnellement la procession éternelle du Verbe divin ni, plus généralement, la présence de trois Personnes en Dieu <sup>26</sup>. En effet, toute la seconde partie du chapitre est éclairée par la lumière de la foi. La titulature du chapitre n'affirme-t-elle pas avec précision son contenu, elle qui énonce « *Quomodo accipienda sit generatio in divinis* » <sup>27</sup> et non pas « *Utrum accipienda sit...* » ? Quoi qu'il en soit, nulle part dans ce chapitre, Thomas ne repart de l'affirmation trinitaire pour illuminer par exemple la fécondité de l'acte intellectuel.

En fait, si pertinente soit cette démarche, l'Ange de l'École ne l'a guère utilisée, ou plutôt en a fait un usage ciblé : pour la connaissance de réalités non sensibles (l'âme intellective, la créature spirituelle, Dieu en son essence, Dieu

<sup>23</sup> Cette classification, qui reprend le célèbre arbre de Porphyre, recouvre aussi en partie la distinction tout aussi fameuse des « trois ordres » opérée par Blaise PASCAL (cf., par exemple, *Pensées*, éd. Lafuma n° 308, éd. Brunschvicg n° 793) – ce « fragment central, qui est comme le résumé de toutes les *Pensées* » (H.U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation. II. Styles. 2. De Jean de la Croix à Péguy*, trad. R. Givord et H. Bourboulon, Aubier, Paris 1972, 76). Toutefois, la hiérarchisation opérée par les trois ordres intègre clairement la lumière de la foi, donc convoque ce que nous appellerons plus bas la démarche *catalogique* : l'ordre de la charité ne s'identifie donc pas à l'ultime degré qu'est Dieu, puisque celui-ci est au terme d'une marche ascendante qui est d'ordre rationnel.

<sup>24</sup> Cf. les érudites et réjouissantes mises au point d'O. BOULNOIS, *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, PUF, Paris 2013, par exemple chap. 3 ; cf. Id., *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, PUF, Paris 1999, 515. Cf. aussi St. ROSEN, *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*, Yale University Press, New Haven 1993, 19 ; J.-Fr. COURTINE, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris 2006, 364-365.

<sup>25</sup> Cf., ici aussi, les précieuses mises au point de Th.-D. HUMBRECHT, dans *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2005.

<sup>26</sup> Cf. le texte classique de la *Summa theologiae*, Ia, q. 32, a. 1.

<sup>27</sup> Le corps du texte reprendra la formule, soit à la lettre – « igitur consideratis, utcumque concipere possumus qualiter sit divina generatio accipienda » (n. 8) –, soit en son esprit : « Hoc autem sic manifestari oportet » (n. 9)

en sa vie trinitaire) auxquelles notre intellect n'est pas naturellement adapté<sup>28</sup>. Plus encore, il n'a jamais théorisé cette induction élargissante, et notamment analysé sa nature (s'agit-il d'une induction au sens propre ?), décrit sa configuration (étant graduée et ascendante, sa formulation est-elle nécessairement progressive, sous forme comparative ?) et, *a fortiori*, évalué son degré de certitude (à partir du moment où tous les degrés sans exception sont parcourus, sa conclusion est-elle assurée ?)<sup>29</sup>. Enfin, jusqu'à plus ample informé, saint Thomas n'a jamais fait usage, comme tel, d'une induction par voie descendante. Son aristotélisme lui interdit de parcourir cette voie dialectique du haut vers le bas<sup>30</sup>. En revanche, un philosophe et théologien qui a constamment cherché à conjoindre la double tradition aristotélicienne et platonicienne, a identifié dans ce double chemin le « rythme fondamental, *Urrhythmus* » de la pensée : Erich Przywara, dans son œuvre majeure *Analogia entis*<sup>31</sup>. Dans son sillage, Hans Urs von Balthasar a mis en œuvre cette double démarche, ascendante et descendante, mais sans jamais en faire la théorie<sup>32</sup>.

Enfin, cette méthode, au sens le plus étymologique du terme<sup>33</sup>, présente aussi le mérite d'épouser en la formalisant la démarche implicitement suivie par nombre de théologiens, c'est-à-dire d'hommes de foi qui sont aussi des hommes de la raison. Thomas d'Aquin n'échappe pas à ce constat. Nous disions plus haut qu'il n'explore jamais la voie descendante ; il faudrait préciser : *in actu signato*. En revanche, il ne cesse de la parcourir *in actu exercito*. Pour

<sup>28</sup> Voilà pourquoi – à bénéfice d'inventaire – on rencontre plus ce type d'argumentation dans les *Q.D. De Anima* ou *De creaturis spiritalibus*.

<sup>29</sup> Pour être explorée adéquatement, la nature (le statut logique) de cette induction ana-catalogique aurait, me semble-t-il, besoin de croiser l'approche *abstraite* (cette épithète ne présentant aucune connotation péjorative) d'Aristote (des *Premiers* et des *Seconds Analytiques*) avec l'approche *concrète*, expérientielle de Newman (développée dans *Grammar of Assent*) et l'approche *globale* de Blondel (notamment dans *Ébauche de logique générale. Essai de Canonique générale*, inédit publié avec une brève introduction par J. TROUILLARD, *Revue de métaphysique et de morale*, 1960 n° 1, 7-18 ; et surtout dans l'article déjà cité *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*).

<sup>30</sup> Des études qui couvriraient toute l'œuvre de l'Aquinat seraient nécessaires pour répondre aux interrogations que suscitent cette argumentation (sans prétendre clore leur liste) : quelles en sont les occurrences ? celles-ci dessinent-elles une évolution significative ? la convoque-t-il ailleurs qu'en théologie ? quel rôle Thomas lui fait-il jouer, dialectique ou réellement apodictique ? peut-elle être reconduite aux formes de démonstration classifiées par Aristote dans les *Premiers analytiques* ? l'a-t-il découverte ou empruntée à d'autres auteurs ?

<sup>31</sup> Cf. E. PRZYWARA, *Analogia entis*, *Schriften* III, Johannes, Einsiedeln 1962, 215-522 : *Analogia entis*, trad. Ph. Secrétan, PUF, Paris 1990, par exemple, 150, 155-156.

<sup>32</sup> Cf., par exemple, H.U. VON BALTHASAR, *Theologik. II. Wahrheit Gottes*, Johannes, Einsiedeln 1985 : I à III (voie analogique) et IV (« Aspects cata-logiques »).

<sup>33</sup> Le préfixe grec *méta* indique sans doute la direction et le substantif lui aussi hellène *hodos* signifie « chemin », de sorte que le sens paraît transparent : « direction qui mène au but » (*Robert. Dictionnaire historique de la langue française*, A. REY éd., Dictionnaires du Robert, Paris 1998, 3 vol., tome 2, 2219-2220). Pour une stimulante discussion, cf. B. CLÉMENT, *Le récit de la méthode*, Seuil, Paris 2005, 31-34.

le montrer en détail, il faudrait faire acte d'histoire de la philosophie et montrer combien la « philosophie chrétienne »<sup>34</sup> ne fut pas seulement une philosophie exercée, à la Faculté des Arts, par des chrétiens qui honoraient la raison humaine selon son régime propre, mais une philosophie qui a reçu de la foi une information neuve, des concepts et des énoncés inédits. Pour en rester à l'exemple illustré par le passage de la *Contra gentiles*, S. Thomas a élaboré une philosophie du verbe comme fécondité intime de l'intelligence sous l'impulsion de la Révélation ; or, une telle philosophie est absente de la pensée grecque et n'aurait peut-être pas été découverte sans la stimulation et la *stella reatrix*<sup>35</sup> de la théologie trinitaire du Verbe<sup>36</sup>. Enfin, une théologie chrétienne adéquate appelle une philosophie, plus encore, est génératrice de philosophie<sup>37</sup>.

### 3.4. Deux premières difficultés

1. Une première difficulté ne manquera pas de se lever. L'induction démontre une proposition unique, par exemple, « le chien aboie » : même si

---

<sup>34</sup> Ce n'est pas le lieu d'entrer ici dans le débat suscité par cette expression que certains, et pas seulement hors de la communauté confessante chrétienne, considèrent comme oxymorique, voire contradictoire. Pour un état de la question et une détermination argumentée, cf. Ph. CAPELLE-DUMONT (éd.), *Philosophie et théologie. Anthologie*, Le Cerf, Paris 4 tomes en 5 vol., 2009-2011 ; et surtout la somme d'E. BRITO, *Philosophie moderne et Christianisme*, 2 volumes, Peeters, Leuven 2010. Nous employons ici cette formule au sens historique et doctrinal développé avec endurance et rigueur par le grand médiéviste français Étienne Gilson (pour le détail, cf., par exemple, Th.-D. HUMBRECHT, *Thomisme et antithomisme chez Étienne Gilson*, dans *Revue thomiste* 108 [2008], 327-366, ici 346-357 [*Antithomisme. Histoire, thèmes et figures. II. L'antithomisme dans la pensée contemporaine*]). Cf. enfin l'importante détermination du Magistère : « La dénomination [philosophie chrétienne : *philosophia christiana*] est de soi légitime, mais elle ne doit pas être équivoque : on n'entend pas par là faire allusion à une philosophie officielle de l'Église, puisque la foi n'est pas comme telle une philosophie. Par cette appellation, on veut plutôt indiquer une démarche philosophique chrétienne, une méditation philosophique qui est vitalemment conjuguée à la foi [*meditatio scilicet philosophica quae vitaliter cum fide coniungitur*]. Cela ne se réfère donc pas simplement à une philosophie élaborée par des philosophes chrétiens qui, dans leur recherche, n'ont pas voulu s'opposer à la foi. Parlant de philosophie chrétienne, on entend englober tous les progrès importants de la pensée philosophique [*praestantes illi progressus philosophicae disciplinae*] qui n'auraient pu être accomplis sans l'apport, direct ou indirect, de la foi chrétienne » (JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Fides et ratio* aux évêques de l'Église catholique sur les rapports entre la foi et la raison, 14 septembre 1998, n. 76. Trad. corrigée. Dans ce numéro, le syntagme *philosophia christiana* apparaît quatre fois).

<sup>35</sup> Jacques Maritain parle de la *stella reatrix* (*De la philosophie chrétienne*, DDB, Paris 1933, 54), LÉON XIII de « l'astre bienveillant [littéralement « l'étoile amie : *amica stella*] de la très sainte foi [*santissima fede*] » (Lettre encyclique sur la philosophie chrétienne *Aeterni Patris*, 4 août 1879).

<sup>36</sup> Cf. sur ce sujet, par exemple, Y. FLOUCAT, *Le verbe mental selon saint Thomas d'Aquin. L'intime fécondité de l'intelligence*, Téqui, Paris 2001.

<sup>37</sup> Une illustration en est donnée par Peter HENRICI, qui esquisse une *dramatique philosophique* (*La dramatique entre l'esthétique et la logique*, dans COLL., *Pour une philosophie chrétienne. Philosophie et théologie*, Culture et Vérité-Le Sycomore, Lethielleux-Paris-Namur 1983, 109-133). Bien que suscitée par le théâtre, cette dramatique philosophique se déploie en régime seulement rationnel.

elle passe des singuliers à l'universel, ces singuliers (Médor, Mirza, Milou, etc.) sont homogènes à la conclusion, car ils individuent l'espèce universelle (le chien, l'espèce canine) dont on démontre telle propriété ou tel accident (l'aboïement). Mais ici, la proposition varie à chaque degré, puisqu'il s'agit justement d'une montée, d'une gradation. Par conséquent, non seulement on ne saurait parler d'induction, mais la notion même de démonstration paraît défaillir, faute d'unification de la problématique ou de la conclusion. Ce qui fait la force de la méthode, fait donc aussi sa faiblesse : en parcourant verticalement les degrés d'être, les propositions se modifient.

Cette aporie mériterait une longue discussion, car elle interroge la nature même du type d'argumentation ici mise en œuvre. Tout d'abord, écartons le cas où l'induction établit une proposition unique, même si elle est réalisée analogiquement. Tel est le cas pour toutes les propriétés transcendantales. Par exemple, l'on peut établir que *tout étant est beau*, en passant en revue tous les degrés d'être, de l'inerte à Dieu, donc par induction graduelle ; or, l'énoncé n'a nul besoin de correctif, à partir du moment où l'on se souvient que le prédicat (« beau ») est attribué de manière analogique. Une telle induction peut d'ailleurs s'étendre au-delà du cercle des transcendants classiques<sup>38</sup> à toute propriété coextensive à l'être<sup>39</sup>. Dans son unique ouvrage de pure philosophie, *La vérité*, Hans Urs von Balthasar parcourt en détail tous les degrés d'être, inertes, végétaux, animaux, humains, angéliques et jusqu'au Créateur, pour démontrer que l'être est mystère, ou plutôt que tout étant est mystérieux, autrement dit qu'il est composé de fond et d'apparition<sup>40</sup>. Il introduit ainsi un nouveau transcendantal, le *mystère*<sup>41</sup>, tout en ménageant soigneusement la gradation analogique entre chaque niveau d'être (le paragraphe s'intitule : « Les niveaux de l'intimité »). D'un mot, il aboutit à un énoncé unique, mais non univoque. Mais que dire lorsque la conclusion n'est plus ni univoque, ni unique, et varie à chaque étape ?

Répondre qu'il s'agit d'une induction *analogique* ne suffit pas, car l'objection se fonde sur le *partim diversae* (le dissemblable) caractéristique de

<sup>38</sup> Cf. P. IDE, *Introduction à la métaphysique*. I. *Vers les sommets*, chap. 2.

<sup>39</sup> Tel est par exemple le cas de l'*apudité* ou de « l'être-chez » : tout étant, quel qu'il soit, est *enveloppé* (dans un milieu). Cf., pour le détail, P. IDE, *L'être comme amour. Une triple figure de l'amour dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar ? Propositions et prolongements*, dans D. GONNEAUD - Ph. CHARPENTIER DE BEAUVILLÉ (éds.), *Chrétiens dans la société actuelle. L'apport de Hans Urs von Balthasar pour le troisième millénaire*, Socéval Éd., Magny-les-Hameaux 2006, 259-304, ici 286-294 ; cf. les compléments dans Id., *Une théo-logique de l'amour*, 446-447.

<sup>40</sup> *Die Wahrheit*, Benziger et Co. Ag., Einsiedeln 1947 (repris dans *Theologik*. I. *Wahrheit der Welt*, Johannes, Einsiedeln 1985) : II.A.1.

<sup>41</sup> En fait, non repris dans les ouvrages ultérieurs, le « mystère » peut en grande partie être reconduit à un autre transcendantal, le *pulchrum*, tel qu'il est réinterprété par Balthasar et sur lequel se fondera en partie la quatrième partie de cet article.

l'analogie : la disparité des propositions égrenant chaque degré interdit de conclure. De plus, la conclusion d'un raisonnement doit présenter un sens univoque, pour ne pas sombrer dans le flou, voire l'arbitraire de la polysémie. Objecter à cette réponse qu'elle oublie la seconde caractéristique de l'analogie qu'est le *partim non diversae* (le semblable) ne suffit pas non plus, car toute l'originalité de l'argument réside dans la portée graduée de cet élargissement ou de cette intensification non univoque. La seule solution consiste donc à joindre ces deux traits en une formulation sans ambivalence. Or, c'est ce que permet la formulation *comparative* : « Plus..., plus... ». Une induction graduelle doit donc établir un énoncé lui-même gradué. Tel est justement le cas de la thèse défendue par Thomas : « *quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum* ». En portant sur l'intensification, la formulation intègre la gradation et fait porter la démonstration sur celle-ci. On pourrait donc trouver encore d'autres équivalents à l'appellation « induction analogique », comme induction *élargissante* (induction *par élargissement*) ou induction *par intensification*.

2. L'induction analogique suscitera aussi des résistances dans un contexte de laïcité de neutralité et sous l'influence du soupçon qui a conduit à déplacer la question du « quoi ? (qu'est-ce qui est dit ?) » au « qui ? (qui parle ?) » : comment être assuré que, dans la démarche ascendante, le philosophe qui se laisse guider par la lumière de la foi, ne procède pas par projection ? À trop souligner la continuité, ne risque-t-on pas de manquer le nécessaire hiatus entre moment philosophique et moment théologique ?

Et si, plus que de *projection*, il s'agissait d'*anticipation* ? Or, la démarche considérée comme paradigmatique de la rationalité, à savoir le discours scientifique, ne cesse de procéder par anticipation. Cela est vrai de la théorie scientifique ; mais cela est aussi vrai de la loi scientifique : certes, elle est établie par induction, mais les étapes du protocole expérimental ne sont construites qu'en vue de tester une hypothèse qui prévient le résultat effectif. Ainsi, loin de nier l'anticipation, la rationalité l'inclut, en la doublant de la validation apportée par l'expérience (d'ailleurs jamais disjointe de la formalisation mathématique). *Mutatis mutandis*, on pourrait donc dire que la démarche descendante d'un philosophe qui non seulement étudie le donné révélé (une telle étude est aussi effectuée, hors toute confession et toute conviction religieuses, par un philosophe des religions), mais accepte la lumière de foi sur ce donné, ne devient philosophique que lorsque son discours, en ses prémisses et ses conclusions, ne fait appel qu'aux seules ressources des sens et de l'intelligence. Loin d'être limitée à la foi, la belle parole que Blaise Pascal met dans la bouche de Jésus s'adressant au fidèle : « Tu ne me chercherai pas, si tu ne

m'avais trouvé »<sup>42</sup>, peut et doit être étendue à toute quête rationnelle : « On voit d'abord le Graal, puis on le cherche »<sup>43</sup>; « Atteignez d'abord, vous approcherez ensuite »<sup>44</sup>.

Ainsi, l'élaboration logique de ce double processus, analogique<sup>45</sup> (ascendant) et catalogique (descendant) – que symbolise l'échelle<sup>46</sup> –, requerrait de complexifier le schéma encore trop unilatéral du cheminement humain vers la vérité, en articulant la recherche et la découverte, selon un va-et-vient qui n'a rien d'un nouveau cercle herméneutique<sup>47</sup>.

### 3.5. Synthèse

Proposons d'ores et déjà une synthèse sous forme de matrice, la dernière colonne étant réservée à la méthode proposée pour unifier les discours sur la nature :

Nom de la méthode	Induction <i>horizontale</i>	Induction <i>ascendante</i>	Induction <i>analogique</i>
Description du mouvement	<i>Horizontal</i>	<i>Vertical ascendante</i>	<i>Vertical ascendante</i> (analogie) et <i>descendant</i> (catalogie)
Relation à l'être	Demeure dans le <i>même degré</i> d'être	Monte les <i>différents degrés</i> d'être	<i>S'élève</i> de l'être infime et <i>descend</i> de l'Être ultime

<sup>42</sup> B. PASCAL, *Pensées*, éd. Brunschvig, § 553.

<sup>43</sup> S. WEIL, *Cahiers*, tome 3, Gallimard, Paris 1975, 282.

<sup>44</sup> H. MICHAUX, *Monde*, dans *Épreuves, exorcismes*, Gallimard, Paris 1984, 58.

<sup>45</sup> On pourrait aussi qualifier le processus d'*anagogique*. En effet, *ana* signifie « vers le haut » et *agoge*, la « conduite » (pour les références, cf. le passage déjà cité d'H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I,2, 622). Toutefois, ce que l'on gagne en clarté vis-à-vis de l'analogie qui pourrait désormais désigner la totalité du processus, ascendant et descendant, on le perd en limpidité vis-à-vis des quatre sens de l'Écriture, dont il sera parlé au terme.

<sup>46</sup> Si l'échelle dit le double mouvement, ascendant et descendant, cela se vérifie *a fortiori* de l'échelle de Jacob sur laquelle les anges montent et descendent (cf. S. BONAVENTURE, *Itinerarium mentis ad Deum*, I, 9), que le Christ s'applique à lui-même (cf. Jn 1,51), au point que le *Doctor seraphicus* parle d'une *scala Christus*, distinguant *ascensus in caelum* et *descensus in terram* (*Le Christ maître*, § 14, trad. G. Madec, Vrin, Paris 1990, 45).

<sup>47</sup> Entrer dans une telle démarche suppose que l'on abandonne une vision de la raison qui s'est imposée depuis l'âge classique et qui domine non seulement le discours scientifique, mais aussi le discours philosophique : le primat du sujet interrogeant. Or, cette herméneutique inclut deux supposés qu'elle ne critique pas : ce qui est trouvé se laisse chercher ; celui qui cherche précède ce qui se trouve. Et si, au contraire, ce qui se trouve *se laissait* trouver, donc précédait le chercheur en se découvrant à lui, voire en suscitant sa quête ? Sur ce sujet riche et difficile, cf., en première approche, la suggestive étude de J.-L. CHRÉTIEN, *Trouver et chercher*, dans *Id.*, *Promesses furtives*, Minuit, Paris 2004, 139-195.

Relation à l'universel	Passage <i>des singuliers à l'universel</i>	Passage du <i>moins universel au plus universel</i>	Outre la montée, descente de l'Universel <i>concret</i> divin aux universels <i>abstrait</i> s
Lumières chez le sujet connaissant	L'expérience et la raison	L'expérience et la raison	L'expérience, la raison et la <i>foi</i>
Relation de la conclusion aux prémisses	<i>Univoque</i>	<i>Analogique</i>	<i>Sur-analogique</i> <sup>48</sup>
Application aux discours sur la nature	Constante en <i>sciences</i> et plus ou moins fréquente en philosophie	Réservée aux <i>sagesses</i> philosophique et théologique	Englobe <i>toutes les approches</i> , scientifique, philosophique et théologique

Quoi qu'il en soit du détail de ces questions et de ces difficultés, cette méthode scalaire cesse de séparer, voire de dialectiser, approches rationnelles (scientifique et philosophique) et approche théologique. L'application à la nature est immédiate et ne requiert pas de développements. Contentons-nous de l'illustrer. En fait, dans l'exemple tiré de la *Summa contra Gentiles*, la nature était largement convoquée, non pas à côté de, mais en continuité avec l'esprit humain (qui, pour un médiéval, est intérieur au cosmos) et Dieu même. Cette (dé)marche analogique est peut-être davantage empruntée par les poètes ou les mystiques. Elle n'en a pas moins de valeur, ni même de rigueur. Par exemple, même s'il ne la formalise pas, l'essayiste français Charles Péguy en est particulièrement familier, lui qui fait de la nature non pas une métaphore heureuse de la liberté et de la grâce, mais un premier degré permettant de s'élever vers les ordres supérieurs, en même temps que, en retour, la grâce éclaire de manière neuve les possibles déposés dans le cosmos. Ainsi la belle image de l'eau en sa capacité ou non de mouiller (« la mouillature ») : les choses, les esprits et les cœurs (en relation avec la grâce) <sup>49</sup>. De même, il est possible de proposer une compréhension des quatre états de la matière qui, partant de l'ordre des corps (ici, il s'agit d'états étudiés avec précision dans la chimie des matériaux), s'élève de manière analogique à leur vécu anthropologique <sup>50</sup> et, à rebours, descend de manière catalogique de leur correspondant théologique exposée de manière diachronique, donc narrative <sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Jacques MARITAIN parle de « suranalogie de la foi » (*Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, 478-484).

<sup>49</sup> Ch. PÉGUY, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, dans Id., *Œuvres en prose complètes III*, Gallimard, Paris 1992, 1307-1313.

<sup>50</sup> Pour les références, cf. ce qui sera dit plus loin de Bachelard.

<sup>51</sup> Cf., outre ce qui a été dit dans la note 10, P. IDE, *Une théo-logique du don*, 228-233.

### 3.6. Deux autres difficultés

Deux difficultés vont permettre de préciser encore cet outil qu'est l'induction analogique.

On objectera d'abord à cette induction une différence incommensurable entre la nature et l'esprit. En effet, l'analogie scelle même et autre ou, plus rigoureusement, voit la diversité au sein de l'unité<sup>52</sup>. Or, plus que les Anciens et les médiévaux, nous savons que, pour l'homme, le temps est le « prénom de l'être »<sup>53</sup>, ou plutôt son verbe, alors que, pour la nature, il en est à peine un adjectif. Comparativement, le saut entre les deux ordres pascaliens de l'esprit et de la charité est encore plus grand ; mais il est corrigé par le renversement de l'ascension en descente. Ici, tout au contraire, l'on monte de la nature vers l'esprit.

On pourrait déjà répondre que le double mouvement vertical est aussi interne à la distinction de la nature et de l'esprit : si l'Ancien et le médiéval envisagent l'esprit comme l'*achèvement* de la nature, tout au contraire, le moderne considère la nature comme une *ébauche* de l'esprit<sup>54</sup>. Mais l'on peut et doit dire plus, en nous opposant à la seconde prémisse. De prime abord, cette interprétation anhistorique de la nature semble coller avec la conception moderne qui oppose nature et esprit comme nécessité et liberté, donc comme écoulement (cosmologique) et histoire. Mais, justement, cette cosmologie pâtit de ce qu'il y a de plus obsolète dans les sciences, à savoir son mécanisme : depuis un siècle et demi, il est progressivement apparu que les phénomènes naturels étaient eux-mêmes soumis à une forme particulière d'historicité, touchant non seulement les êtres vivants (les théories évolutionnistes), mais les êtres inorganiques du mésocosme – géologiques (la tectonique des plaques) et météorologiques – et du macrocosme (théorie cosmologique standard)<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> « 'Analogie', dans l'ordre de l'être, signifie 'similitude dans la dissimilitude' (et non pas à côté de la dissimilitude) et, dans l'ordre de la connaissance, par conséquent, 'connaissance dans la non-connaissance' (et non pas à côté de la non-connaissance) » (E. PRZYWARA, *Ringens der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922-1927*, Dr Benno Filser, Augsburg 1929, 947).

<sup>53</sup> « Le temps devient ainsi le prénom [*Vorname*] à penser au préalable, pour la vérité de l'Être [*Wahrheit des Seins*] qui est à approuver avant tout » (M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik ?*, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main 1949, 16 : *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, dans *Questions I*, trad. Henry Corbin, Gallimard, Paris 1968, 38).

<sup>54</sup> Ces généralisations sont toujours criticables Il est aisé de leur trouver une exception. Pour les penseurs modernes, je pense singulièrement à ceux qui ont élaboré une véritable philosophie de la nature comme Hegel et Schelling.

<sup>55</sup> J'appelle *mésocosme*, le monde intermédiaire entre infiniment grand (le *macrocosme*) et infiniment petit (le *microcosme*), c'est-à-dire un monde à échelle humaine. L'anthropomorphisme de la définition est non seulement assumé, mais interne à celle-ci. Cette typologie permet de remarquer que, aujourd'hui, le seul des trois mondes encore soustrait à une évolution temporelle est celui des particules élémentaires (hors les

« La philosophie de la nature repose désormais sur le principe que tout doit être compris comme le fruit d'une histoire – affirme Jean-Michel Maldamé. La notion de *genésis*, sous la forme francisée de *genèse*, s'impose en tout domaine : cosmogénèse, biogénèse et anthropogénèse »<sup>56</sup>. Je ne parle bien entendu pas de l'histoire des sciences de la nature (dont l'enseignement est, avec l'épistémologie, le plus sûr antidote au scientisme encore régnant), mais de l'histoire de la nature elle-même. Je ne parle pas non plus d'une pseudo-histoire circulaire, ni même d'une pseudo-histoire linéaire, déterministe, mais d'une histoire événementielle, c'est-à-dire d'une durée ponctuée de surprises (catastrophes), multipliant les bifurcations, transie de contingence (externe, surgissant de la potentialité de la matière que jamais la forme ne réduit totalement à l'acte), inventive de nouveautés et en grande partie imprévisible sur le long terme, et même parfois sur le court terme (processus sensible aux conditions initiales). Je ne parle pas enfin de l'histoire immanente aux seuls processus cosmiques, mais d'une histoire *racontée* par l'homme. « Les histoires ne sont pas vécues mais racontées »<sup>57</sup>. Paul Ricœur a démontré avec vigueur que notre identité n'advient à l'ipséité que par la narration<sup>58</sup>. Or, aujourd'hui, Michel Serres affirme avec force : « Plus que jamais la science peut se raconter »<sup>59</sup>. Tandis que, non sans idéologie, les prophètes de la postmodernité proclament la fin des grands récits (humains)<sup>60</sup>, la nature, elle, les légitime donc, non sans ironie, dans sa sphère propre. En effet, alors que, à l'époque de l'*Encyclopédie*, Diderot et D'Alembert, qui ont recruté les meilleurs savants et techniciens, ont rangé les articles sur les sciences selon l'ordre le plus extrinsèque qui soit, l'ordre alphabétique, nous savons aujourd'hui que les réalités naturelles s'organisent dans le temps. De plus, nous sommes désormais capables de dater, plus ou moins précisément, les événements jalonnant cette histoire. En outre, cet ordonnancement couvre la longue durée et même

---

particules radioactives qui se désintègrent spontanément) : la physique fondamentale et la physique particulaire tablent sur leur stabilité et même s'en étonnent. Est-il toutefois assuré qu'en elles ne se déposent pas quelque chose de l'ordre de la mémoire ?

<sup>56</sup> Cf. J.-M. MALDAMÉ, *Le concept de nature à l'articulation des savoirs*, dans *Recherches de science religieuse*. Dossier : *La théologie de la nature en débat*, 217-243, ici 222.

<sup>57</sup> L.O. MINK, *History and Fiction as Modes of Comprehension*, dans *New Literary History*, 1 (1970) n° 3, 541-558, ici 557-558.

<sup>58</sup> Cf. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, Cinquième étude : « L'identité personnelle et l'identité narrative », et Sixième étude : « Le soi et l'identité narrative ». Cf., par exemple, M. GILBERT, *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*, Genève, Labor & Fides, 2001.

<sup>59</sup> M. SERRES, *Plus que jamais la science peut se raconter*, dans *La Recherche*, 490 (août 2014), 6-8.

<sup>60</sup> Jean-François Lyotard propose comme critères de la postmodernité, principalement la fin des grands récits, la délégitimation du savoir et la disparition de l'autorité (*La condition postmoderne*, Minit, Paris 1979).

la durée maximale, puisqu'elle peut partir du Big Bang (voici environ 13,7 milliards d'années), c'est-à-dire du commencement de l'univers. Enfin, alors que les Grecs ont découvert le concept, donc l'universel, la science actuelle montre que les structures comme les processus universels s'enracinent dans des « singularités initiales », autant en cosmologie qu'en biologie : conformément à son étymologie, le genre est engendré. Tout *universale* est *concretum* en son origine. Donc, la nature peut et doit même se décrire, voire se définir, comme un *grand récit*<sup>61</sup>. D'ailleurs, loin d'être séparés les axes diachroniques et synchroniques s'éclairent mutuellement selon la loi de projection ontochronique comme selon celle du déploiement progressif. Un exemple entre mille : le triple mouvement, local (physique), qualitatif (chimique) et quantitatif (biologique), qu'Aristote distinguait synchroniquement<sup>62</sup>, l'animal l'intériorise progressivement et successivement en acquérant la locomotion, puis la thermorégulation, et enfin, la viviparité, qui sont autant de progrès dans l'autonomie à l'égard du milieu<sup>63</sup>.

On pourrait adresser une deuxième objection à l'induction analogique : en se fondant sur l'*épagogè* thématifiée par l'*Organon*, ne fait-elle pas davantage droit à la polarité aristotélécienne qu'à la polarité platonicienne dont la deuxième partie montrait aussi l'importance ? D'abord, Platon n'ignore pas cette voie analogique et catalogique, lui qui proposait de monter et descendre l'échelle des êtres, selon une dialectique ascendante et descendante. Plus encore, l'induction élargissante ne se réduit pas à une démarche épistémologique ; elle lui conjoint une démarche ontologique. Ce n'est pas seulement l'esprit qui monte les différents degrés de l'étant à la rencontre de l'esprit puis de l'Être subsistant, mais c'est ceux-ci mêmes qui se manifestent dans la

<sup>61</sup> Cf. M. SERRES, *Pantopie : de Hermès à Petite Poucette*. Entretiens avec M. LEGROS et S. ORTOLI, Le Pommier, Paris 2014. Cf. la collection « *La plus belle histoire* », par exemple : J.-M. PELT, *La plus belle histoire des plantes* (avec J. GIRARDON, M. MAZOYER, Th. MONOD), Seuil, Paris 1999.

<sup>62</sup> Cf. ARISTOTE, *Physique*, L. V, 1, 224 b 35 - 225 a 11. Cf. 1 et 2.

<sup>63</sup> L'histoire doit aussi être pleinement intégrée dans le moment descendant de l'induction analogique : certes, non pas en Dieu dans son immanence, mais dans l'économie divine et dans la prise en compte de l'histoire de l'Église : il y a dans l'Ancien Testament, comme dans celle-ci une intelligibilité, que déchiffrent les théologies de l'histoire (élaborées notamment par John Henry Newman, Charles Journet, Hans Urs von Balthasar, Jean Daniélou) et qui doit être recueillie dans l'induction analogique ; autrement dit, celle-ci doit aussi se décliner selon un axe diachronique autant que synchronique. Cf. l'article déjà cité de P. IDE, *Liberté et corps*. Il s'est notamment fondé sur l'histoire à mon sens exemplaire des dogmes christologiques au long des sept premiers conciles œcuméniques, pour montrer que, face à une pluralité (ici celle, de premier ordre, entre la nature divine et la nature humaine du Christ, celle aussi, de second ordre, de son unité et de sa dualité), on ne peut longtemps en demeurer à une affirmation de l'unité dans la distinction (« sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation »). Au Concile œcuménique à Chalcédoine, en 451 a succédé le Concile œcuménique de Constantinople II, en 553, qui a formulé la manière dont l'unité embrassait la pluralité.

profondeur de chaque étant. Montrons-le à partir de l'exemple de la matière esquissée en deuxième partie et, par là, illustrons une nouvelle fois cette unification tendancielle des polarités platonicienne et aristotélicienne.

1. Ramenée à son squelette, à sa trop sèche armature conceptuelle, une direction réconciliatrice me semble être la suivante. a. La pensée *platonico-augustinienne*, telle qu'elle se déploie par exemple dans les cosmologies métaphysiques anglaises ou dans la philosophie de la vie du dernier Michel Henry, entrelace deux principes qui nouent rythmiquement les trois ordres de Pascal (les trois sphères d'existence de Kierkegaard, etc.) : le visible est signe de (révèle, manifeste, exprime, etc.) l'invisible ; l'invisible immanent est signe de (révèle, manifeste, exprime, etc.) l'Invisible transcendant autant qu'immanent. Ce double principe emboîté ouvre sur une conclusion qui devient un troisième principe (princié) : la matière (entendue comme individu matériel déjà actualisé) est ultimement une trace, voire, si on adjoint à cette parole son efficace, comme un sacrement, du Dieu créateur se livrant gratuitement dans sa création. b. En regard, la pensée *aristotélico-thomasienne*, telle qu'elle se déploie dans les cosmologies non-gnostiques d'une *Naturphilosophie* éclairée par la métaphysique de l'être (de Franz von Baader <sup>64</sup> à Hans André), entrelace non plus trois, mais quatre principes dont le dernier est la conséquence nécessaire des trois premiers : la forme actualise la matière en se communiquant à cette matière dont elle reçoit en retour l'individuation, c'est-à-dire la subsistance ou la capacité à posséder l'être (*habens esse*) ; « forma dat esse », au sens précis non cajétanien où l'*esse* actualise l'*ens* matériel et donc réduit à l'acte sa matière prime par la médiation déterminative et mesurante de la forme substantielle <sup>65</sup> ; première créature ou premier effet de l'*Ipsum esse subsistens* <sup>66</sup>, l'être (*esse*), simple et complet, ne peut toutefois subsister hors de Dieu que dans une substance

<sup>64</sup> Cf. E. TOURPE, *L'audace théosophique. Premiers pas à travers la philosophie religieuse de Franz von Baader*, L'Harmattan, Paris 2009.

<sup>65</sup> THOMAS D'AQUIN, dès *In III Sent.*, d. 4, q. 1, a. 2, q. la 1. De nombreuses références dans C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino. Opere complete*, tome 19, Ed. Del Verbo Incarnato, Roma 2010, 330-345. Dans le monde physique, l'axiome est presque banal, puisqu'il signifie que la forme « donne » l'*esse* à la matière ; au plan strictement métaphysique, ce même axiome veut dire que la forme transmet l'*esse* à l'étant, qui donc, sans sa forme, ne serait pas, puisque, aussi bien, il n'y a d'*esse* sans forme que Dieu. Cornelio Fabro commente longuement cette formule dans la 2<sup>e</sup> partie de l'ouvrage, car, à l'époque où il le rédige, il répond par avance aux objections du thomisme d'ascendance cajétanienne qui voit dans l'étant la résultante de deux actualisations complémentaires, celle de l'*esse* sur l'essence dans l'ordre de l'existence, et celle de l'essence (à travers la forme) sur l'*esse* dans l'ordre de la spécification. Il permet ainsi de désencombrer une autre herméneutique qui voit dans la donation de l'*esse* à l'étant une transmission par manière de limitation, et non pas une fondation par manière d'actualisation.

<sup>66</sup> Une référence parmi beaucoup : « L'être est l'effet propre du premier agent, c'est-à-dire Dieu [*Est igitur esse proprius effectus primi agentis, scilicet Dei*] » (*Contra Gentiles*, L. III, ch. 66, n. 4).

composée <sup>67</sup> ; donc, la matière visible qui reçoit et individue la forme qui l'actue atteste ainsi l'acte divin qui donne d'exister aux étants librement et donc par amour <sup>68</sup>.

2. La convergence des deux visions apparaît encore mieux si l'on double les concepts, de schèmes spatiaux, dont la fonction n'est pas seulement d'aider l'intelligence en lui proposant un support imaginaire (nous en demeurerions à la sphère de la *Vorstellung* fustigée par Hegel), mais d'exprimer quelque chose de la structure essentielle de l'étant naturel qui, étant matériel, s'étend dans l'espace (ce qui permet de passer de la métaphore à l'analogie) <sup>69</sup>. a. La cosmologie *augustinienne* se symbolise spontanément soit, de manière linéaire, selon un étagement vertical d'où l'on s'élève du plus visible à l'invisible, soit, de manière circulaire, selon une structure en oignon dans laquelle on passe du plus extérieur (qui est aussi le plus visible ou le plus sensible) au plus intérieur (qui est aussi le plus caché et est ultimement divin), par la zone intermédiaire (qui est celle de l'invisible immanent à chaque réalité matérielle, même non humaine). Toutefois, au nom de la tripartition augustinienne extérieur-inférieur-supérieur <sup>70</sup>, ce schéma doit être complété d'un second qui introduit la troisième dimension : l'invisible au second degré (l'Archi-Vie de Michel Henry) n'échappe au péril du monisme qu'en étant extérieur et supérieur à la pointe de l'esprit, tout en lui demeurant plus intime <sup>71</sup>.

b. Moins spontanément, mais tout aussi adéquatement, la cosmologie *thomasienne* se symbolise elle aussi selon ce double schéma. Cette transposition suppose une triple opération. La première est la traduction de la distinction

---

<sup>67</sup> « L'être signifie quelque chose de plénier et simple, mais de non subsistant [*esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens*], et la substance quelque chose de subsistant [*substantia autem aliquid subsistens*] » (*Q.D. De potentia*, q. 1, a. 1)

<sup>68</sup> La réinterprétation de la cosmologie (mais aussi de la métaphysique) aristotélico-thomasienne ajoute en effet l'être : elle tricote les trois ordres pascaliens par (et pas seulement avec) la médiation de l'*actus essendi*.

<sup>69</sup> Sur la symbolique de l'intimité, cf. le dernier ouvrage de J.-L. CHRÉTIEN, *L'espace intérieur*, Minuit, Paris 2014, notamment 1<sup>ère</sup> partie, chap. 2 à 4 et 2<sup>e</sup> partie, chap. 1 à 4 ; 3<sup>e</sup> partie, chap. 2 et 3. L'introduction de ce livre, par ailleurs remarquable par l'information et la profondeur de l'interprétation, n'a pas totalement convaincu ; une approche plus conceptuelle de la topique supposerait une ontologie de l'espace ou plutôt du lieu qui montrerait que, loin d'être extrinsèque à l'étant, ce *locus* en surgirait au même titre que l'opération en déploie *ad extra* le noyau, en redoublant, selon sa modalité propre, la générosité de l'acte qui l'a fait exister et ne cesse de le soutenir dans l'être.

<sup>70</sup> Cf. le fameux passage des *Confessions* : « interior intimo meo et superior summo meo ». (III, vi, 11). La doctrine est constante chez saint Augustin, par exemple : *De vera religione*, XIX, 37 ou XX, 38 ; *De Trinitate*, XII, 3, 3 ; XIV, 7, 9 ; *De Genesis ad litteram*, 8, 26, 48.

<sup>71</sup> Jean Paul II fait allusion à cette double profondeur étagée, lorsqu'il affirme que « le corps, et seulement lui, est capable de rendre visible ce qui est invisible : le spirituel et le divin » (JEAN-PAUL II, *Catéchèse*, 20 février 1980, 19,4, dans Id., *La théologie du corps. L'amour humain dans le plan divin*, trad. Yves Semen, Le Cerf, Paris 2014, 202. Cf. tout le passage).

aristotélicienne actu-potentielle (ici hylémorphique) dans les termes de la schématique verticale selon l'équivalence suivante : la donation est à la réception ce que le haut est au bas ; or, la forme se communique, autrement dit se donne, à la matière qui la reçoit le plus possible <sup>72</sup>. La deuxième est la relecture de la distinction substance-accidents (dont le premier est la quantité, donc l'extension) à partir de la distinction fond-apparition <sup>73</sup>, qui, sans rien perdre de la perfection créée qu'offre la subsistance (l'autopossession), l'ouvre dynamiquement (et, ultimement, historiquement), à son expression accidentelle puis opérative (et, ultimement, événementielle) ; voire, cette ouverture précédente s'effectuant en aval, une métaphysique de la substance comme être (*esse*) invite à la doubler d'une ouverture en amont, mais s'effectuant sur un autre plan : la participation de l'être fini ou, mieux, subsistant en une nature déterminée, à l'Être même subsistant <sup>74</sup>. La troisième est la traduction, là encore schématique, de cette distinction épiphanique ou, mieux, *ontophanique*, dans la symbolique spatiale non plus linéaire, mais radiaire, de la périphérie et du centre <sup>75</sup>. Croisée avec la deuxième opération (la double ouverture de la substance qui, grâce à la donation réflexive ou l'autopossession, la fluidifie sans la liquéfier, c'est-à-dire sans la transformer en pur flux <sup>76</sup>), cette deuxième traduction invite à un dédoublement du centre : le noyau propre à la créature (l'être) est, selon un mot affectueux de Pierre Teilhard de Chardin, « surcentré » <sup>77</sup>. voire, en couplant ces dernières réflexions avec ce qui fut dit

<sup>72</sup> Cf., avant tout, les développements de G. SIEWERTH, *La philosophie de la vie de Hans André*, trad. Emmanuel Tourpe, introduction et commentaire de P. IDE, DDB, Paris 2015, à paraître. Cf. aussi P. IDE, *L'être comme amour. Premières propositions autour de l'acte et de la puissance*, dans B. LAGRUT - Ét. VETÔ (éds.), *La vérité dans ses éclats. Foi et raison*, Colloque de la Communauté du Chemin Neuf, Parole et Silence, Paris 2014, 297-323.

<sup>73</sup> Cette constitution ontophanique ou mystérique est longuement développée par Hans Urs von BALTHASAR dans l'ouvrage évoqué ci-dessus, *Die Wahrheit*. Cf. P. IDE, *Être et mystère. La philosophie de Hans Urs von Balthasar*, Culture et vérité, Namur 1995, notamment chap. 1.

<sup>74</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Die Wahrheit*, IV<sup>e</sup> partie : « La vérité comme participation ».

<sup>75</sup> Un indice de ce que ce schème présente aussi un contenu conceptuel est que *la structure centrée est coextensive à la nature* : depuis l'être le plus élémentaire (tout atome est centré sur un noyau), jusqu'à l'être humain (cardiocentré), en passant par l'étoile (qui rayonne à partir d'un noyau extrêmement dense et extrêmement chaud), le vivant (qui n'existe qu'à partir de la cellule elle-même constituée, en son centre, d'un noyau, en périphérie, d'une membrane et, en position intermédiaire, d'un cytoplasme). Là gît peut-être la réponse au reproche que Gilles Deleuze adresse à l'Occident de privilégier la métaphore verticale de l'arbre (cf., notamment G. DELEUZE - F. GUATTARI, *Rhizome*, Minuit, Paris 1976. Repris en introduction de Id., *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Minuit, Paris 1980).

<sup>76</sup> Cf. les développements dans P. IDE, *Une métaphysique de l'être comme amour : relation ou substance*, II Journées internationales Philosophie et culture. *Fenomenologia i ontologia, avui : Esser, amor, do*, Barcelone, Université Ramon Llull, Faculté de philosophie, 9 mars 2011, dans *Comprendre*. Revista catalana de filosofia, 13/2 (2011), 19-54.

<sup>77</sup> Cette remarque ouvre sur une anthropologie du cœur (cf., notamment, le texte de G. SIEWERTH, *L'homme et son corps*, cité plus bas) et offre aussi une ressource pour penser métaphysiquement l'esprit

plus haut sur la forme transmettant l'être à la matière, l'on pourrait dire que l'étant se structure de manière comme *spirale*<sup>78</sup>.

Quoi qu'il en soit du détail technique de cette analyse, elle montre que les cosmologies de polarité platonicienne et de polarité aristotélicienne peuvent, à l'instar de la triple approche élémentariste, substantialiste et systémique, se réconcilier dans le cadre d'une métaphysique qui pense l'être comme amour-don (plus précisément comme amour interprété à partir de la rythmique réception-intériorisation-donation).

#### 4. Un discours symbolique

Les mises en ordre proposées par les deuxième et troisième parties prennent en compte les discours élémentariste, ontologique et holistique, ainsi que les perspectives philosophique, scientifique et théologique. Toutefois, si unificatrices soient-elles, ces propositions laissent de côté un certain nombre d'autres approches cosmologiques légitimes : écologique, poétique ou, plus généralement esthétique, mythologique et métaphorique, psychologique. Est-il possible d'organiser cette pluralité sans, une nouvelle fois, écraser la diversité des discours ? Autrement dit, peut-on rendre compte de cette richesse en en manifestant l'ordre, voire la complémentarité ? D'ailleurs, la liste des perspectives ici distinguées est-elle exhaustive ? Mais comment s'en assurer sans un principe de distinction ?

---

que, dans son interprétation origénienne de l'anthropologie tripartite (1 Th 5,23), Henri de Lubac a tenté d'explicitier, avec une féconde persévérance (cf. son article inachevé : « Anthropologie tripartite », *Théologie dans l'histoire*. I. *La lumière du Christ*, DDB, Paris 1990 ; cf. les éclaircissements importants de É. de MOULINS-BEAUFORT, *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac*. « L'esprit de l'homme » ou la présence de Dieu en l'homme, Le Cerf, Paris 2003, notamment 95-115).

<sup>78</sup> L'image, heureuse, est de Cornelio Fabro : 1. L'*esse* tombe en ligne droite dans la puissance d'être corrélatrice (selon la symbolique haut-bas, qui traduit adéquatement la dynamique dative). 2. Cette puissance se déploie alors horizontalement à partir du centre ; or, la spirale est la figure géométrique qui naît de la combinaison de deux mouvements linéaires effectués dans deux directions orthogonales et s'écartant progressivement d'un centre ; donc, l'*esse* remplit l'étant et plus que lui (lestant ontologiquement la topique), selon une spirale qui se déroule en trois tours : a) celui de l'essence substantielle, qu'il fait passer de la puissance à l'acte, et à laquelle il confère l'actualité formelle (qui répond à la question *quid est*) et l'actualité existentielle (qui répond à la question *an est*) ; b) celui des accidents propres (et aussi des accidents individuels, qui ont tous une racine propre : je puis être noir ou blanc, mais ma peau doit avoir une couleur à l'intérieur d'une palette assez limitée) ; c) celui des opérations qui irradie *ad extra* dans un espace propre.

<sup>79</sup> Le grand thomiste italien employait aussi l'image de la *diremption* (*direnzione*) de l'*esse* dans l'étant. À la suite de Hegel – mais dans un sens anti-hégélien –, il accorde à ce terme juridique (division d'un héritage) un sens métaphysique. La *diremption* est alors la distribution progressive de l'*esse* dans l'étant selon les trois plans successifs que nous venons de décrire.

#### 4.1. La polysémie de la nature à la lumière de la classification aristotélicienne des savoirs

L'on pourrait faire appel à l'antique *tripartition aristotélicienne des savoirs* : théorique, pratique et poïétique<sup>79</sup> ; voire, aux subdivisions proposées par le même philosophe, notamment au sein des disciplines théorétiques (spéculatives ou contemplatives), en physique, mathématique et métaphysique<sup>80</sup> – sans oublier les croisements<sup>81</sup>. Ces distinctions sont précieuses et permettent une classification pertinente des approches de la nature :

1. L'approche *théorique* de la nature correspond aux discours scientifiques et philosophique sur la nature. Limitons notre commentaire aux premiers. Même si la presque totalité des recherches sur l'inerte comme sur le vivant présentent une intention pratique (et est même *tenue* à montrer son utilité, ne serait-ce que pour être financée), les sciences de la nature ont pour objet un inopérable<sup>82</sup>, c'est-à-dire sur un objet dont l'intelligibilité les précède – ce qu'atteste, de la manière la plus patente, la résistance à la saisie immédiate et même prolongée (toutes les tentatives pour unifier les quatre forces fondamentales ou interactions élémentaires de la nature échouent à être validées,

<sup>79</sup> Si cette distinction est énoncée en *Topiques* (VI, 6, 145 a 15 et VIII, 1, 157 a 10) et dans l'*Éthique à Nicomaque* (VI, 2, 1139 a 27 ; cf. 3-5), elle est exposée dans le texte canonique de *Métaphysique*, E, 1, 1025 b 3-28 (et son correspondant en K, 7).

<sup>80</sup> On retrouve cette subdivision dans les deux textes de *Métaphysique* cités dans la note précédente. Pour une étude détaillée, cf. B. SOUCHARD, *Aristote. De la physique à la métaphysique*, Éd. Universitaires de Dijon, Dijon 2003.

<sup>81</sup> Cf. la science mixte, physico-mathématique, qu'Aristote évoque en traitant de la distinction entre mathématique et physique dans *Physique*, II, 2.

<sup>82</sup> Je fais ici implicitement appel aux critères scolastiques de distinction entre disciplines (cf., par exemple, l'exposé classique de J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, 906-918 : il donne les principales références chez saint Thomas). Tout d'abord, ils regroupent disciplines pratiques (éthiques) et poïétiques sous un unique chef : *pratiques*, de sorte que la distinction ternaire entre théorique, pratique et poïétique, devient binaire entre disciplines spéculatives et disciplines pratiques (celles-ci regroupant donc les disciplines anciennement qualifiées de *pratiques* – et que, par clarté, il vaut mieux maintenant nommer *éthiques* – et poïétiques). Ensuite, je convoque les deux principaux critères de différenciation de ces savoirs. Le premier concerne l'*objet* étudié en son *opérabilité* : l'objet de la discipline est soit, dans les disciplines spéculatives, inopérable, c'est-à-dire non transformable (le chercheur non seulement doit mesurer la constante de gravitation universelle avec le plus de précision possible, mais il ne peut la changer), soit, dans les disciplines pratiques, opérable, c'est-à-dire transformable (le technicien décide du degré de précision de sa lunette astronomique, le spécialiste en éthique, par exemple en écologie, vise la prise de conscience et la modification des comportements). Le second concerne la *finalité* poursuivie : soit la *contemplation* de l'objet dans les disciplines théorétiques, soit sa *transformation* dans les disciplines pratiques. La conséquence en est que, de soi, une approche théorique (c'est-à-dire spéculative ou contemplative) est gratuite (au sens non moral du terme), c'est-à-dire finalisée par la seule intention de mieux comprendre son objet, alors qu'une approche pratique est intéressée (là encore au sens non moral du terme), c'est-à-dire finalisée par une intention autre que la seule intelligence de son objet.

malgré les moyens considérables mis en œuvre<sup>83</sup>). Même si toutes les recherches font appel à l'expérience (l'observation) et la plupart à l'expérimentation, donc à un outillage, même si la définition de l'objet inclut le moyen qui a permis de le définir, à savoir la technique, l'instrumentation (dans l'ordre des disciplines ouvrières) ne constitue pas l'intelligibilité de l'objet exploré, mais la présuppose. Même si le chercheur professe un kantisme de principe, il ne le vit pas : la stabilité inouïe des structures du cosmos et la régularité stupéfiante de ses processus ne sont pas la seule projection des catégories de son entendement. Surtout, nulle vocation de chercheur – surtout habité par une intuition – n'a jamais été motivée par la recherche de lois nécessaires immanentes à son psychisme<sup>84</sup>. Nous reviendrons plus bas sur ce point. Je ne souhaite ici que relever la contradiction performative de celui qui nie *in actu exercito* – c'est-à-dire dans sa vie de chercheur – ce qu'il affirme *in actu signato* – c'est-à-dire dans son discours<sup>85</sup>.

2. Cette approche théorétique de la nature se *subdivise*-t-elle selon la typologie tripartite des savoirs spéculatifs, physique, mathématique et métaphysique ? De prime abord, la réponse est négative : aujourd'hui, il n'y a d'approche physique (au sens scientifique) que mathématisée ; surtout, la physique a justement pour objet les êtres naturels, c'est-à-dire muables, donc matériels, alors que la métaphysique a pour objet ce qui est séparé de la matière, donc immobile. Pourtant, la cosmologie philosophique n'est pas formalisée<sup>86</sup>. L'on peut donc distinguer une approche seulement et proprement *physique* (au sens

---

<sup>83</sup> C'est notamment le cas de la théorie des cordes et de la théorie des supercordes, qui visent à unifier la mécanique quantique et la théorie de la relativité générale dans une théorie de la gravité quantique ou théorie du tout.

<sup>84</sup> Cf. M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Alcan, Paris 1893, 40 s et surtout 3<sup>e</sup> partie, 1<sup>ère</sup> étape, chap. I et II : *Œuvres complètes*. Volume 1. 1893. *Les deux thèses*, Cl. Troisfontaines (éd.), PUF, Paris 1995, 74 s.

<sup>85</sup> Ce type de réfutation par *rétorsion* a été développé par Gaston ISAYE (cf. *L'affirmation de l'être et les sciences positives*. Préface de J. Ladrière, Textes présentés par M. Leclerc, Lethielleux - Presses universitaires de Namur, Paris - Namur 1987, notamment 122-146 : *La justification critique par rétorsion*). Du fait du « caractère polémique » de la dénomination (M. LECLERC, *La finalité entre la biologie et la critique*, dans *Gregorianum*, 84 [2003], 651-672, ici 669), il est préférable d'appeler cet argument « confirmation performative » (cf. ID., *La confirmation performative des premiers principes*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 96 [1998], 69-85).

<sup>86</sup> Nous employons ce terme dans le sens que lui donne Jean Ladrière. En effet, le philosophe de Louvain distingue les sciences en trois catégories : formelles (mathématiques, logique formelle), empirico-formelles (disciplines physiques, chimiques et biologiques, auxquelles sont rattachables certaines sciences humaines et sociales qui accordent une place toujours plus importante à la mathématisation, comme la psychologie expérimentale ou l'économie) et herméneutiques (histoire, linguistique, ethnologie, etc.). Cf., par exemple, J. LADRIÈRE, *Les Enjeux de la rationalité*, Paris Aubier-Montaigne, 1977 ; article *Sciences. Sciences et discours rationnels*, dans *Encyclopædia Universalis*, accessible en ligne consulté le 1<sup>er</sup> juin 2015 : <http://www.universalis.fr/encyclopedie>.

aristotélien, faisant appel à un mode d'abstraction différent de la mathématique) d'une approche physico-mathématique. Ensuite, même si l'étant naturel est l'objet propre et immédiat des sciences de la nature et de la philosophie de la nature, il peut faire l'objet d'une considération *métaphysique*. L'histoire l'atteste, qu'il s'agisse des métaphysiques de l'esprit – les deux plus fameuses élaborations sont celles de Schelling et de Hegel – ou même des métaphysiques de l'être – un Maurice Blondel, dans l'optique qui est la sienne, a ébauché une approche plus métaphysique que physique du cosmos, qui attend toujours d'être explicitée<sup>87</sup> ; dans la continuité de la métaphysique aristotélicienne de la distinction actu-potentielle et de celle thomasiennne de l'*actus essendi*, mais aussi du meilleur de la *Naturphilosophie*, au croisement avec les sciences actuelles, notamment physiques et biologiques, le botaniste et philosophe contemporain Hans André a élaboré une cosmologie proprement métaphysique<sup>88</sup>, saluée avec enthousiasme par Gustav Siewerth. Il conviendrait de traduire cette donnée historique en doctrine, par exemple en montrant s'il est légitime et fécond d'approcher la nature à partir de l'acte d'être<sup>89</sup> ou des transcendants<sup>90</sup>. D'ailleurs, les Anciens, qui distinguaient aussi les objets formels sans les cloisonner, n'éprouvaient pas notre crainte à faire de la physique un chemin vers Dieu<sup>91</sup>. Enfin, quoi qu'il en soit des conditions épistémologiques d'une telle cosmologie métaphysique – si l'on peut oser un tel oxymore –, elle pourrait aisément s'intégrer dans la démarche inductive analogique esquissée au troisième paragraphe.

3. L'approche *pratique* ou éthique de la nature correspond à l'actuel discours écologique. Cette reconduction suppose seulement d'élargir la concep-

<sup>87</sup> Cette cosmologie métaphysique (si l'on peut risquer un tel oxymore) se trouve notamment, mais encore sous forme dispersée, dans M. BLONDEL, *L'action*. I. *Le problème des causes secondes et le pur agir*, Alcan, Paris 1936, 54 s, 219 s.

<sup>88</sup> Cf. H. ANDRÉ, *Urbild und Ursache in der Biologie*, Oldenbourg, Munich-Berlin 1931 ; *Vom Sinnreich des Lebens. Eine Ontologie und Anthropologie der Gegenwart*, Otto Müller, Salzburg 1952 ; *Wunderbare Wirklichkeit. Majestät des Seins*, Otto Müller, Salzburg 1955 ; *Annäherung durch Abstand. Der Bewegungsweg der Schöpfung*, Otto Müller, Salzburg 1957 ; *Natur und Mysterium. Schöpfungskosmologische Prolegomena heute*, Joannes, Einsiedeln 1959 ; *Licht und Sein. Betrachtungen über den ontologischen Offenbarungssinn des Lichtes und den Schöpfungssinn der Evolution*, Josef Habel, Regensburg 1963.

<sup>89</sup> Cf. G. SIEWERTH, *La philosophie de la vie de Hans André*, chap. 1 : « Métaphysique et expérience ».

<sup>90</sup> Le philosophe et médecin spécialiste en immunologie Ph. CASPAR a élaboré un modèle montrant l'individualité de l'œuf fécondé de mammifère à partir, bien entendu, des faits biologiques, mais aussi du principe métaphysique d'individuation, relu à partir de la circumcession des transcendants : cf. sa somme déjà citée *La saisie du zygote humain par l'esprit* ; cf. la systématisation opérée dans *Approche biologique et métaphysique du statut anthropologique de l'embryon humain*, dans *Nova et Vetera*, 68 (1993), 304-309 et la reprise dans *Le statut de l'embryon humain dans Donum Vitae*, dans *Revue thomiste*, 93 (1993), 601-614.

<sup>91</sup> Cf. l'article documenté d'E. BROCHIER, *Pourquoi la physique est-elle intéressante ? Étude d'un extrait du prologue du commentaire de la Physique de Simplicius de Cilice sur la question de l'utilité de la physique*, dans *Revue thomiste*, 112 (2012), 595-634.

tion classique de la morale en l'étendant des personnes aux choses – ce que Hans Jonas a rendu possible, dans l'optique déontologique qui est la sienne, en élevant la responsabilité qu'a l'homme à l'égard de la nature au niveau d'un nouvel impératif catégorique <sup>92</sup>.

4. Y a-t-il place pour une approche *poiétique* de la nature ? Elle ne paraît pas faire partie de l'inventaire proposé ci-dessus. En effet, la technique n'intervient qu'à titre de *moyens*, aujourd'hui nécessaires, pour recueillir l'objet et le modéliser, comme aide obligée autant de l'expérience ou de l'expérimentation (la dimension empirique) que de la mathématisation (la dimension formelle), mais non au titre de *finalité*. Mais la *poiésis* se réduit-elle à la *tekhnè* ? Pas plus aujourd'hui que pour les Anciens. Le troisième type de disciplines englobe la technique et l'esthétique, les arts serviles et les beaux arts – peu importe ici la raison profonde de leur distinction : la finalité (l'utile ou le beau), la connaissance du réel (savoir-faire ou intuition créatrice), l'objet (répété ou unique), etc. –. Dès lors, la tripartition du Stagirite permet de donner sa place et rendre hommage à une approche esthétique et artistique de la nature.

La proposition aristotélicienne met en évidence que les typologies présentées par les deuxième et troisième parties de l'article demeurent internes aux approches théorétiques ou spéculatives de la nature et les englobe dans une classification plus vaste. Toutefois, ces deux distributions emboîtées (théorétique-éthique-poiétique, physique-mathématique-métaphysique), pour encyclopédiques et exhaustives qu'elles fussent dans l'esprit de leur auteur et pour pertinentes qu'elles soient pour notre temps, présentent une double limite.

La première concerne le *contenu*. Elles ne rendent pas compte de tous les types de regards listés ci-dessus : qu'en est-il des discours symbolique, mythologique, psychologique ? D'ailleurs, l'approche esthétique de la nature est-elle intégralement identifiable à son approche artistique : si peu sont aptes à composer un oratorio comme *La création* de Haydn, chacun s'émerveille face à l'harmonie du cosmos et transmet son enthousiasme. Or, en laissant ces autres discours sur le bord du chemin, la classification suscite une suspicion

---

<sup>92</sup> « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » et « de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie » (H. JONAS, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, Cerf, Paris 1990, 30 et 31). « Même si l'obligation à l'égard de l'homme continue encore à avoir une valeur absolue, elle n'inclut pas moins désormais la nature comme condition de sa propre survie et comme un des éléments de sa propre complétude existentielle. Nous allons encore plus loin et nous disons que la solidarité de destin entre l'homme et la nature, solidarité nouvellement découverte à travers le danger, nous fait également redécouvrir la dignité autonome de la nature et nous commande de respecter son intégrité par-delà l'aspect utilitaire » (*ibidem*, 188).

qui s'élargit à sa totalité et à sa raison d'être : du cœur doit jaillir, en droit sinon en fait, toute l'organisation. La proposition de répartition sera complète ou ne sera pas.

La seconde limite concerne l'*ordre*. Ces typologies juxtaposent les savoirs et les attitudes sans rendre compte de leur articulation et de leur complémentarité. Pour employer le lexique hégélien, elles relèvent d'une pensée de l'entendement et non d'une pensée de la raison. Or, l'expérience montre que, loin d'être extérieur aux autres savoirs, celui qui naît de l'éblouissement leur est intimement uni<sup>93</sup>. Ici, le discours doit laisser place aux témoignages<sup>94</sup>, dont la liste pourrait être allongée indéfiniment. Régine Pernoud raconte un souvenir d'enfance au mois d'août, dans les Alpes de Haute-Provence : « Au-dessus de nous dans le ciel, des myriades d'étoiles. Nous restions des heures à regarder les étoiles filantes. C'est à ce moment-là que la faculté d'émerveillement s'est éveillée en moi<sup>95</sup> ». Si cette attestation est *extrinsèque* (l'émerveillement face à la nature prépare la célèbre médiéviste à son intérêt plein de saveur pour un autre champ épistémique, les vies des personnages dont elle a proposé des récits autorisés), d'autres témoignages montrent une corrélation *intrinsèque*, c'est-à-dire interne à l'objet qu'est ici le cosmos<sup>96</sup>. Qui ignore le mot d'Albert Einstein : « Ce qu'il y a d'incompréhensible est que le monde soit compréhensible »<sup>97</sup>? « Que de métaphysique pour un lopin de bouse ! », s'exclamait l'entomologiste Jean Henri Fabre<sup>98</sup>. Un autre naturaliste majeur, Konrad Lorenz, affirmait : « Je me sens soudain saisi de cet étonnement devant les choses familières qui est

<sup>93</sup> Cf. M. de SÉRÉVILLE, *S'émerveiller devant la création*, dans *L'émerveillement, Sources vives*, 68 (juin 1996), 140-143.

<sup>94</sup> Le témoignage est pris dans le sens que l'herméneutique a tenté de déployer avec rigueur, par exemple à la suite de Paul Ricœur, pour qui il est une catégorie centrale et constante – depuis « L'herméneutique du témoignage », E. CASTELLI (éd.), *Le témoignage*, Aubier, Paris 1972, 35-61 (repris dans *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 1994, 107-139), jusqu'à *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, notamment deuxième à quatrième études, et *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000, 181-230. Cf. l'exposé de J. GREISCH, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Jérôme Millon, Grenoble 2001, chap. XII : « Témoignage et attestation ».

<sup>95</sup> R. PERNOD, *Histoire et lumière*, Propos recueillis par Laetitia de Traversay, Le Cerf, Paris 1998, 15.

<sup>96</sup> Sur l'étonnement comme source de la science, cf. R. HOMES, *The Age of Wonder. How the romantic generation discovered the beauty and terror of science*, Harper Press, New York 2009. Le sous-titre dit l'objet du livre : entre la fin du XVIII<sup>e</sup> et le début du XIX<sup>e</sup> siècle, les scientifiques vivaient au milieu des artistes et des poètes. Ils partageaient en commun une vision de la nature comme source d'émerveillement sublime. Or, mus par ce sentiment, loin d'en demeurer à ce constat, les chercheurs étaient conduits à explorer et observer la nature avec précision.

<sup>97</sup> Lettre du 30 mars 1952, citée par J. ABELÉ, *Le christianisme se désintéresse-t-il de la science ?*, Arthaud, Paris 1960, 73.

<sup>98</sup> *Souvenirs entomologiques. Études sur l'instinct et les mœurs des insectes*, Robert Laffont, Paris 2 tomes, tome 1, 1989, 960.

source de philosophie »<sup>99</sup>. Ainsi, nombreux sont les grands scientifiques qui sont conduits par leur admiration de la nature, notamment face à son intelligibilité. Loin d'être des *commencements*, ces puissantes émotions qui sont aussi des expériences (donc des connaissances) sont d'abord des *origines*, autrement dit une fondation qui, inépuisable, ne cesse de nourrir la quête souvent âpre du *philocosme*. Citons à nouveau l'inventeur de la théorie de la relativité : « Celui qui ne peut plus éprouver ni étonnement ni surprise est pour ainsi dire mort : ses yeux sont éteints »<sup>100</sup>. Comment rendre compte de la continuité sans continuisme entre cette approche, qui ne demeure pas toujours préreflexive, et les approches discursives, parfois fort élaborées, des sciences, de l'écologie, et des sagesse (philosophique et théologique) ?

#### 4.2. La polysémie de la nature à la lumière des transcendants

Il apparaît d'emblée que les discours symbolique ou psychologique sur la nature mobilisent une approche autre, plus subjective, émotionnelle, imaginative, voire plus corporelle. Faudrait-il distinguer approche *objective* et approche *subjective* du cosmos ? Outre qu'une telle répartition perpétue la dichotomie si caractéristique de la pensée et de la pratique occidentale, alors que nous sommes en train d'harmoniser les perspectives, elle est pour le moins polysémique : subjective signifie « ce qui est relatif à un sujet », ici connaissant (mais alors, toute connaissance est subjective, puisqu'elle est un acte du sujet) ou « ce qui relativise l'objet », ici connu (auquel cas, on aurait tendance à opposer l'approche scientifique et écologique, voire, pour certains, les approches philosophique et théologique – que l'on emprunte ou non la démarche scalaire –, aux autres approches, artistique, symbolique, psychologique, à cause de l'absence de procédure rationnelle universalisable, au moins en apparence). Et une telle dichotomie ruine toute l'intention de cet article. Pourtant, cette distinction comporte une vérité indubitable : le sujet, en ses différentes capacités ou facultés, est très diversement impliqué selon les approches. La pondération d'affectivité, d'imagination ou d'intelligence discursive, varie considérablement d'une approche scientifique à une approche poétique. Il faudra en rendre compte. Toutefois, pour conjurer le risque de relativisation des discours non discursifs, voire non conceptuels, il convient de convoquer

---

<sup>99</sup> K. LORENZ, *Il parlait avec les mammifères, les oiseaux et les poissons*, trad. D. van Moppès et B. Villeneuve, Flammarion, Paris 1985, 23.

<sup>100</sup> A. EINSTEIN, *Comment je vois le monde*, trad. M. Solovine, Flammarion, Paris 1934, 2.

une perspective objective. Nous développerons surtout ce deuxième point qui nous paraît le plus décisif <sup>101</sup>.

1. On l'a noté, c'est l'homme tout entier qui fait face à la nature : pas seulement ses sens (externes et internes), sa raison et sa liberté responsable, mais aussi son affectivité et son *imagination* (entendue au sens anglais de *imagination* dans sa différence avec *fantasy* <sup>102</sup>), voire son *cœur* (entendu au sens biblique d'homme intérieur, repris philosophiquement). Or, si sens et raison conduisent à un discours conceptualisé, voire formalisé, les autres facultés de l'homme ne sont pas étrangères à la connaissance sans pour autant passer par la médiation du discours ; plus encore, elles symbolisent avec son intelligence pour engendrer une approche spécifique qui dit aussi quelque chose de la nature. C'est ce type de parole qui jaillit spontanément de l'émotion d'admiration et dont le précédent paragraphe offrait quelques exemples. C'est aussi le discours plus élaboré que l'on rencontre dans l'approche psychologique, esthétique, poétique. Mais peut-on parler de discours ? Se fondant sur le concept thomasien de connaissance par connaturalité et s'inspirant du mot de Jean de saint Thomas – élaboré dans le cadre de la connaissance fruitive de la mystique – selon lequel « l'amour passe en condition d'objet [*amor transit in conditionem objecti*] » <sup>103</sup>, Jacques Maritain a élaboré une épistémologie qui fait droit à la capacité cognitive induite par *l'affectivité* <sup>104</sup>. Mais celle-ci se contente-t-elle de disposer à la connaissance – « On n'entre dans la vérité que par la charité [*Quia non intratur in veritatem nisi per caritatem*] » <sup>105</sup> – ? Un courant mystique chrétien <sup>106</sup> a développé avec audace une identification entre connaissance et amour : « Lorsque nous aimons les choses célestes que nous entendons, nous connaissons déjà les

<sup>101</sup> Enfin, pour écarter un deuxième péril, celui d'une simple juxtaposition, voire d'une oscillation, des deux pôles, subjectif et objectif, ne faudrait-il pas introduire un troisième pôle que, par similitude avec le ternaire hégélien de l'Esprit, on pourrait qualifier d'absolu ? Il sera seulement évoqué au terme.

<sup>102</sup> Je fais ici allusion à la distinction opérée par Samuel Taylor Coleridge entre *fancy* et *imagination*, la première relevant du sens interne commun aux hommes et aux animaux, dont la fonction est avant tout *reproductrice*, alors que la seconde, propre à l'homme, exerce une fonction *productrice* ou créative. Sur les différents états de cette théorie, cf. A. GÉRARD, *L'idée romantique de la poésie en Angleterre. Études sur la théorie de la poésie chez Coleridge, Wordsworth, Keats et Shelley*, Presses universitaires de Liège, Liège 1955, chap. IV : « L'imagination créatrice ».

<sup>103</sup> Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Les dons du Saint-Esprit*, trad. Raïssa Maritain, Téqui, Paris s.d., 98-100. Cf. *Somme de théologie*, Ia-IIae, q. 28, a. 2.

<sup>104</sup> Sur cette connaissance préconceptuelle que Jacques Maritain n'a pas thématiquement, cf. l'excellente thèse de philosophie de P.A. BELLEY, *Connaître par le cœur. La connaissance par connaturalité dans les œuvres de Jacques Maritain*, Téqui, Paris 2005 ; cf. le résumé ID., *L'analogie de la connaissance par connaturalité chez Jacques Maritain*, dans *Acta Philosophica*, 11 (2002), 93-120.

<sup>105</sup> SAINT AUGUSTIN, *Contra Faustum*, L. 32, ch. 18, *PL* 42, 507.

<sup>106</sup> Il s'autorise d'un mot de saint Paul qui fait appel à une expression neuve pour unir connaissance et amour : « *alètheuontès dé en agapè* » (Ép 4,15). Comment la rendre, sinon par un néologisme : « 'Véritant' dans l'amour » ?

choses aimées, car l'amour même est connaissance [*amor ipse notitia est*] »<sup>107</sup>; « L'amour lui-même est une intelligence [*Amor ipse intellectus est*] »<sup>108</sup>. Il serait heureux et fécond d'étendre cette « intelligence d'amour »<sup>109</sup> à la connaissance de la nature<sup>110</sup>. De son côté, tout un courant anglais (de Samuel Taylor Coleridge et William Wordsworth à Clive Staples Lewis<sup>111</sup> et John Ronald Reuel Tolkien, en passant par des auteurs moins connus comme Kathleen Raine<sup>112</sup>) a établi que, loin de nier la raison<sup>113</sup>, l'*imaginaire* la dispose sans la nécessiter à cet « élargissement » cher à Benoît XVI<sup>114</sup>.

Quoi qu'il en soit du détail de ces pistes (affectivité, amour, imagination, raison élargie) – auxquelles il faut ajouter une troisième, celle du cœur comme unité fontale des puissances<sup>115</sup>, autrement dit le cœur comme sym-

<sup>107</sup> SAINT GRÉGOIRE LE GRAND, *Homiliae in Evangelia*, II, Homélie 27, 4, PL 76, 1207A. « Dum enim audita super caelestia amamus, amata iam novimus, quia amor ipse notitia est ».

<sup>108</sup> *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, 10, trad. J. Déchanet, Le Cerf, Paris 1998, 152, 188. Cf. J. DÉCHANET, Introd., 20-27 et surtout ID., *Amor ipse intellectus est : la doctrine de l'amour-intellection chez Guillaume de Saint-Thierry*, dans *Revue du Moyen Âge Latin*, 1 (1945), 349-374.

<sup>109</sup> DANTE, *Purgatoire*, chant 24, v. 51.

<sup>110</sup> Ici encore, les philosophes et théologiens russes présentent des ressources, notamment parce qu'ils corrélaient primat de l'amour avec primat de la beauté. PAVEL A. FLORENSKY relit la distinction des trois transcendants à partir de la différence Je-Tu-Il et des actes fondamentaux de l'homme : « Cette entrée, vue dans mon intériorité (dans la modalité du Je) 'en moi-même', ou mieux 'pour moi', apparaît comme une connaissance ; vue 'à travers l'autre' (dans la modalité du Tu) apparaît comme amour ; et enfin 'à travers moi', en tant qu'objectif et objectif (dans la modalité du Lui), est la beauté. Autrement dit, ma connaissance de Dieu aperçue par les autres en moi est amour des choses aperçues ; et l'amour contemplé objectivement – par un troisième – dans l'autre est la beauté. [...] 'Vérité, bien, beauté' : cette triade métaphysique est un unique principe, est une unique vie spirituelle examinée sous différents points de vue. La vie spirituelle, en tant qu'elle procède du Je et a dans le Je le foyer, est la vérité ; aperçue comme action immédiate de l'autre est le bien ; contemplée objectivement du troisième comme irradiation à l'extérieur est la beauté » (*La colonne et le fondement de la vérité*, trad. C. Andronikof, L'Âge d'Homme, Lausanne 1975, 115-116. Cf. N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij : la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna 1997).

<sup>111</sup> Sur la cosmologie épiphane de Lewis dans *Chroniques de Narnia*, cf. C. DURIEZ, *À Field Guide to Narnia*, InterVarsity Press, Downers Grove 2004 : *Au cœur de Narnia*, trad. D. Ducatel avec V. Held, Raphaël, Le Mont-Pèlerin (Suisse) 2005, 82-89.

<sup>112</sup> Cf. A. JOHNSON, *Kathleen Raine. Poésie et transcendance*, Université de Lille III, U.F.R. langue et littérature des pays anglophones, Thèse de doctorat, Lille 1992. Non publiée.

<sup>113</sup> L'une des formules qui dit au mieux la conception de l'imagination développée par Lewis est elle « l'imagination pleinement éveillée d'un esprit logique [*the fully waking imagination of a logical mind*] » (C.S. LEWIS, *An experiment in Criticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1961, 45. Cf. I. FERNANDEZ, *Mythe, raison ardente. Imagination et réalité selon C. S. Lewis*, Ad Solem, Paris 2005, chap. 2 : « Défense de la raison »).

<sup>114</sup> Sur ce concept de « raison élargie », je me permets de renvoyer à P. IDE, *L'idée d'Université selon Benoît XVI*, dans *Seminarium*, 50 (2010), n° 4, 765-799, notamment § 1.c. Sur le lien entre cette imagination et l'ouverture religieuse, cf. J.R. BARTH, *Romanticism and Transcendence. Wordsworth, Coleridge, and the Religious Imagination*, University of Missouri Press, Columbia 2003.

<sup>115</sup> Quoiqu'encre incohative, l'approche la plus fine que je connaisse est celle proposée par Gustav SIEWERTH, *Der Mensch und sein Leib*, Johannes, Einsiedeln 1953 : *L'homme et son corps*, trad. Robert Givord, Plon, Paris 1957, 120-158.

bole <sup>116</sup>), elles conduisent toutes à légitimer un accès à la nature autre que celui de la raison discursive <sup>117</sup>.

2. Si l'on est prêt à reconnaître l'existence d'une pluralité de discours sur la nature, voire leur ouverture potentielle à un dire qui déborde la subjectivité individuelle de celui qui la profère, une question demeure : celle de leur *articulation*. Gaston Bachelard, soucieux d'éviter ce qu'il appelle les « obstacles épistémologiques » engendrés par une projection indue des images sur les concepts <sup>118</sup>, est conduit à les séparer exagérément, donc à établir une disjonction entre le monde du *poème* (que néanmoins il explore assidûment) et celui du *théorème* (qui est celui de la science). En multipliant les noms de syndrome liés à l'hypertrophie ou à l'atrophie d'un des aspects de l'élément en son vécu psychanalytique, le philosophe français prétend à une approche universelle – ne parle-t-il pas de « fonder une métaphysique de l'imagination » <sup>119</sup> ? –. Toutefois, il imperméabilise soigneusement les sphères subjectives et objectives, perpétuant ainsi le dualisme cartésien et succombant au travers ci-dessus critiqué de la juxtaposition des discours ?

L'organisation de ceux-ci doit passer par une voie non pas d'abord subjective comme celle qui fut empruntée, mais *objective*. Pour cela, je convoquerai l'articulation des transcendants (au sens médiéval d'acolytes de l'être) : vrai, bien, beau. Toutefois, les nomenclatures usuelles les accolent de manière seulement logique ; or, la *périchorésis* des transcendants requiert une *taxis* interne au réel. De plus, lorsqu'elles honorent la beauté, elles lui accordent

<sup>116</sup> Le terme « symbole » s'entend ici dans un sens singulièrement fort et riche (tout à l'inverse de ce qu'en dit, par exemple, un Jean PIAGET (*La formation du symbole chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1964) ou un Jacques MARITAIN dans « Signe et symbole », *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, 1939, Jacques et Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, Éd. Universitaires - Saint-Paul, Fribourg (Suisse) - Paris 17 volumes, 1982-2008, vol. VII [1939-1943], 1988, 97-158), tel qu'il est développé chez des auteurs aussi différents que Mircea ÉLIADÉ (*Images et symboles*, Gallimard, Paris 1952 ; *Traité d'Histoire des religions*, Payot, Paris 1953), Edmond ORTIGUES (*Le discours et le symbole*, Aubier-Montaigne, Paris 1962), Paul RICŒUR (*Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité. II. La symbolique du mal*, Aubier-Montaigne, Paris 1960), Karl RAHNER (*Pour la théologie du symbole*, trad. R. Givord, dans Id., *Écrits théologiques*, DDB, Paris, tome 9, 1968, 9-47), Charles André BERNARD (*Théologie symbolique*, Téqui, Paris 1979), Albert CHAPPELLE (*Le symbole*, Syllabus, I.É.T., Bruxelles 1972 ; *Les fondements de l'éthique. La symbolique de l'action*, Éd. de l'Institut d'Études Théologiques, Bruxelles 1988), Édouard GLOTIN (*La Bible du Cœur de Jésus*, Presses de la Renaissance, Paris 2007, ch. 1), Jean BORELLA (*La crise du symbolisme religieux*, L'Âge d'Homme, Lausanne 1990 ; *Le mystère du signe*, Maisonneuve & Larose, Paris 1989).

<sup>117</sup> Cf., par exemple, L. BOIA, *L'exploration imaginaire de l'espace*, La Découverte, Paris 1987 ; *La fin du monde*, La Découverte, Paris 1989 ; et, plus encore, l'ouvrage important d'H. TUZET, *Le cosmos et l'imagination*, José Corti, Paris 1965.

<sup>118</sup> L'obstacle épistémologique « offusque ce qu'on devrait savoir » (G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*, 14).

<sup>119</sup> G. BACHELARD, *Poétique de l'espace*, PUF, Paris 1957, 2001, 12. Cf. G. DURAND, *L'imagination symbolique*, PUF, Paris 1984, 72-85 ; R. CASTILLO-ROJAS, *L'ontologie de l'imagination chez Gaston Bachelard*, ANRT, Lille 1987.

l'ultime place <sup>120</sup> ; or, certes, le beau constitue pour une part le couronnement et donc l'achèvement des propriétés de l'être, mais il en est aussi l'origine et « l'élément permanent » <sup>121</sup>. En effet, tout étant, en tant qu'il se manifeste, est une pure merveille imméritée. Or, la beauté suscite un enthousiasme, un *émerveillement* et une joie imprenable – qui en est l'existential. Elle est donc *l'être en tant qu'il se montre à partir de lui-même*, sans rien qui l'exige (du côté du donateur) ni l'impose (du côté du récepteur) <sup>122</sup>. Si beauté rime avec gratuité, il est la source des autres transcendants : non seulement il les précède et les fonde, mais il conjure le risque d'identifier la vérité à l'intrusion violente et le bien à la loi glaciale <sup>123</sup>.

Or, le spectacle de la nature suscite bien souvent cet éblouissement et fait monter du cœur une hymne de gratitude <sup>124</sup>, par exemple chez un Hugues de Saint-Victor qui, aussi enthousiaste qu'Abélard était critique <sup>125</sup>, a intégralement consacré un ouvrage, le *De tribus diebus*, à une description enflammée du monde visible <sup>126</sup>, ou un Paul Claudel qui écrivait admirablement : « La parole créée est cela en quoi toutes choses créées sont faites à l'homme donables » <sup>127</sup>. Dès lors, l'approche esthétique du cosmos cesse d'être un appen-

<sup>120</sup> C'est aussi ce que je propose dans *Introduction à la métaphysique*. I. *Vers les sommets*, chap. 2, § 7.

<sup>121</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theologik*. I. *Wahrheit der Welt*, 251-255 et *Epilog*, Johannes, Einsiedeln 1987, 45-52.

<sup>122</sup> Cf. P. IDE, 'Velut magnum carmen ineffabilis modulatoris'. *Bellezza, splendore dell'amore*, dans « *Atirami dietro a te* » (Ct 1,4). *La bellezza luce della verità*, OCD - Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, Roma 2012, 71-127 ; Id., *La triple apparition de la beauté*.

<sup>123</sup> On doit ce renouvellement, voire ce renversement décisif de l'herméneutique des transcendants à Hans Urs von Balthasar (cf. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. I. *Schau der Gestalt*, Johannes, Einsiedeln 1961, 15 s). Un des théologiens qui l'a le mieux compris est David L. SCHINDLER, par exemple, dans *Modernity and the Nature of a Distinction: Balthasar's Ontology of Generosity*, dans R.A. HOWSARE - L. S. CHAPP (éds.), *How Balthasar Changed My Mind*, The Crossroad Publishing Company, New York 2008, 224-258.

<sup>124</sup> Cette attitude autorise une interprétation métaphysique, voire théologique, à partir de la dynamique d'*exitus* et de *reditus* : la nature qui sort de Dieu ne trouve son accomplissement qu'en revenant à Dieu, par le chant choral de l'homme (cf., notamment, l'admirable texte de J.-L. CHRÉTIEN, *L'offrande du monde*, dans Id., *L'arche de la parole*, PUF, Paris 1998, 151-201).

<sup>125</sup> Hugues distingue trois sortes de sentiments admiratifs suscités par la contemplation de la nature : stupéfaction devant son immensité, ravissement devant sa beauté et émerveillement devant son utilité (cf. *De tribus diebus*, éd. D. POIREL, *Hugonis de Sancto Victore opera*, tome 2, Brepols, Turnhout 2002, 63-64 : cf. D. POIREL, *Mira pulchritudo : de l'étonnement à l'émerveillement selon Hugues de Saint-Victor*, dans A. GAILLARD - J.-R. VALETTE [éds.], *La beauté du merveilleux*, Presses Universitaires de Bordeaux, Pessac 2011, 85-109).

<sup>126</sup> Cf. D. POIREL, *Lire l'univers visible : le sens d'une métaphore chez Hugues de Saint-Victor*, dans *Lire le monde au Moyen Âge : signe, symbole et corporéité*. Actes du colloque des 8 et 9 janvier 2009, Institut Catholique de Paris Faculté de philosophie, publiés dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 95 (2011), 363-382.

<sup>127</sup> P. CLAUDEL, *Cinq grandes odes*. V. *La maison fermée*, in *Œuvre poétique*, éd. J. Petit, Gallimard, Paris 1967, 281.

dice, pour devenir partie intégrante du discours cosmologique, plus encore, son narthex obligé. De même que nul chercheur en sciences naturelles ne se lancerait à la quête acharnée et souvent ascétique du vrai sans être appelé, consciemment ou non, par l'émerveillement de sa beauté, ainsi que l'attestaient les témoignages ci-dessus <sup>128</sup>, de même, nul militant écologique ne se croiserait pour défendre la nature s'il n'avait été bouleversé par son miracle vulnérable.

Une illustration parmi beaucoup d'une triple approche de la nature à partir des *passiones entis* se rencontre chez un auteur déjà cité, C.S. Lewis, par exemple dans ses fameuses *Chronicles of Narnia*.

« Le concept de nature chez Lewis est tripartite. Il consiste en une appréciation romantique de la beauté sauvage, en une acceptation rationnelle du surnaturel et en une prise de conscience réaliste de la corruption et de la destruction ultime de notre système actuel. Il conçoit Dieu comme un Créateur, un Rédempteur et un Père généreux qui est à la fois tout-puissant, omniscient et omniprésent. Le Dieu d'amour personnel, qui est simultanément un roi redoutable, a le pouvoir de se révéler lui-même à sa création en revêtant une forme incarnée. La conception qu'a Lewis de l'humanité est fondée sur la relation de l'homme à Dieu. Par conséquent, elle est empreinte d'une crainte révérencielle tout en étant exigeante. L'homme est enclin au péché ; cela l'empêche de jouir pleinement et parfaitement de sa communion avec Dieu. L'homme devrait résister aux tromperies du mal et laisser l'amour déterminer son comportement envers Dieu, autrui et les animaux. L'homme ressuscité pourra goûter la vie éternelle d'une relation sans heurt avec Dieu. Ces trois concepts nous sont présentés de manière imagée et sous forme mythologique dans les *contes de Narnia* » <sup>129</sup>.

Les trois regards lewisiens sur le cosmos sont implicitement corrélés aux trois transcendants, de surcroît selon l'ordre : la beauté (« appréciation romantique de la beauté sauvage »), la vérité (« acceptation rationnelle du surnaturel ») et le bien (« prise de conscience réaliste de la corruption et de la destruction ultime »)

3. Cette relecture de la polysémie du cosmos à partir des transcendants, eux-mêmes relus à l'école de Balthasar, n'a pas manifesté toutes ses richesses. Certes, le théologien lucernois n'a pas élaboré de cosmologie, ni

<sup>128</sup> On pourrait leur joindre bien d'autres exemples. De la collection mentionnée ci-dessus « La plus belle histoire », nous avons relevé le substantif « histoire », mais l'adjectif est tout aussi significatif : non pas « la plus vraie » ou « la meilleure », mais « la plus belle ». Le bestseller de l'astrophysicien canadien H. REEVES, *Patience dans l'azur. L'évolution cosmique* (Seuil, Paris 1981), qui a ouvert beaucoup de ses lecteurs, à la mouvance de l'univers, est aussi un hymne à la beauté.

<sup>129</sup> K. LINDSKOOG, *The Lion of Judah in Never-Never Land. God, Man and Nature in C.S. Lewis's Narnia Tales*, Eerdmans, Grand Rapids 1973, 128-129.

philosophique, ni même théologique<sup>130</sup>. Mais, lecteur assidu de Goethe, il ne pouvait qu'y aspirer ardemment<sup>131</sup>. Ayant ébauché le programme d'une *esthétique* cosmologique (ou mieux, cosmique), restent à esquisser ceux d'une *dramatique* cosmique et d'une *cosmo-logique*.

Une herméneutique de la nature à partir du *bien* ne s'épuise pas dans l'écologie ou l'éthique de la nature. Balthasar enrichit la notion de *bonum* et propose de le remplacer par celui de drame. En effet, l'une des lois dirigeant la pensée balthasarienne et lui permettant de conjurer le risque d'*algébrose* (Jousse) minant la théologie de ces derniers siècles est le principe dialogique et personnaliste<sup>132</sup>. Or, le concept très général de bien s'incarne dans le jeu des relations humaines. Par ailleurs, si la notion de « drame » est première, donc indéfinissable, elle peut toutefois être décrite : le drame est la représentation théâtrale d'une action humaine ; par ailleurs, il se distingue de la comédie qui anesthésie le mal, et de la tragédie qui succombe à celui-ci ou l'affronte sans pouvoir le surmonter<sup>133</sup>. Voilà pourquoi la théologie sous l'angle du bien se traduit en *Theodramatik* dans le vocabulaire concret de Balthasar.

Mais peut-on transférer cette réinterprétation du monde des personnes au monde des êtres naturels qui ne sont pas des agents libres ? Tout d'abord, il s'agit ici de comprendre la nature non pas au sens antico-médiéval de tout englobant l'homme, ni au sens moderne d'ensemble des êtres intramondains dénués de raison et pris isolément, mais au sens contemporain de totalité articulée en connexion intime et vitale avec l'*anthropos* ; or, ces relations sont agonistiques depuis l'origine, ainsi que le montre une histoire dénuée de préjugés anti-bibliques ou anti-occidentaux. Ensuite, la nature fut longtemps personnalisée dans les lectures symbolique et mythologique, et la poésie, comme les fêtes<sup>134</sup> actuelles, sont loin d'avoir renoncé à cette vision prétendument archaïque ; or, là encore, la mythologie met en scène des tensions polémiques (au sens étymologique) externes et,

<sup>130</sup> Cf. P. IDE, *Une théo-logique du don*, 565-572.

<sup>131</sup> Cf. P. IDE, *Être et mystère*, Annexe : « La méthode morphologique de Wolfgang Goethe dans *La Métamorphose des Plantes* ».

<sup>132</sup> Cf. P. IDE, *Une théologie de l'amour*, 96-98.

<sup>133</sup> Le drame s'achève par la victoire définitive et la tragédie par un échec final. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*. I. *Prolegomena*, Johannes, Einsiedeln 1973 : I. « Introduction. Localisations » ; II. « L'outillage dramatique » ; Id., *Theodramatik*. IV. *Das Endspiel*, Johannes, Einsiedeln 1983 : II. « Aspects du dénouement. A. Le dénouement comme tragédie ; B. Le dénouement comme drame trinitaire ». Sur une approche récente de la dramatique balthasarienne, cf. Ph. DOCKWILLER, *Le temps de Dieu. Cœur et fin de la théologie de l'histoire selon Hans Urs von Balthasar*, Le Cerf, Paris 2011.

<sup>134</sup> Le terme *féerie*, approximativement rendu par « conte de fée », est ici pris au sens britannique de *Faërie*, tel qu'il est par exemple développé par J.R.R. TOLKIEN, *Du conte de fées*, in *Faërie*, trad. F. Ledoux, Christian Bourgois, Paris 1974, 133-213.

plus encore, internes au cosmos. Un exemple célèbre parmi beaucoup est le mythe d'origine le plus fameux et peut-être le plus répandu dans le Proche-Orient ancien, l'épopée akkadienne *Enuma Elish* : cette théomachie est en réalité une *cosmomachie* faisant appel aux éléments violents de la nature et se soldant par la mort et la disparition de certains, ici, de la mer primordiale<sup>135</sup>. Enfin, la dichotomie introduite entre la nature et la liberté nous a rendus aveugles et sourds au problème du mal présent dans l'univers, pour ne plus le prédiquer que de l'être humain. Je ne parle pas ici des pertes et de la souffrance que le prédateur humain inflige *du dehors* aux entités naturelles, inertes ou vivantes, et qui nourrit une rhétorique écologique non dénuée de pathos et d'idéologie, mais du mal *interne* à la nature, antérieur à toute apparition d'agents intelligents : à travers « toutes les beautés de la nature, l'homme perçoit, tantôt plus légère, tantôt plus forte, la plainte mélancolique de la nature »<sup>136</sup>. Significative est, de ce point de vue, la réinterprétation des phénomènes naturels à laquelle se livre systématiquement l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert : opposée à toute théodicée, elle neutralise aussi toute compréhension du mal cosmologique qui est privation d'ordre, de forme et donc de téléologie<sup>137</sup>. Tout aussi éloquent est l'intérêt massif des courants hermétistes pour cette problématique trop oubliée du drame, voire du scandale, que constitue la présence du mal – apparemment gratuit – dans le cosmos, d'autant plus que, par exemple pour la théosophie, la nature est non seulement un être vivant, mais une personne<sup>138</sup> ; dès lors,

<sup>135</sup> Ce mythe est apparu pour justifier la suprématie que le dieu de Babylone Mardouk prend sur les autres divinités du panthéon mésopotamien. Adoptant le modèle de la théomachie, il se déroule sur une scène qui est l'univers primitif. Celui-ci est composé d'une part par les eaux douces et par les eaux salées. Les premières sont symbolisées par Apsou et les secondes par Tiamat (qui est donc la divinité de la mer primordiale). Or, la différence de ces deux eaux conduit à un combat terrifiant. À la sixième génération, le combat accède enfin à son terme grâce à la venue de Mardouk : il terrasse Tiamat, la mer primordiale. Il rompt sa carcasse, comme celle d'un crustacé démesuré, et l'une des moitiés du cadavre devient le ciel. Ainsi fut créé l'univers où vivent les hommes (cf. *Enuma Elish*, IV, 128-140, W. W. HALLO [éd.], *The Context of Scripture*. 1. *Canonical Compositions from the biblical World*, Brill, Leiden 1997, 398). De plus, pour triompher de Tiamat, Mardouk doit employer une arme qui jouera un rôle décisif : les vents furieux, déchaînés : « Imhullu, le vent mauvais, la tempête, le tourbillon, l'ouragan, le quadruple-vent et le septuple-vent, le vent sans égal » (*ibidem*, IV, 45-46, 397).

<sup>136</sup> F. VON BAADER, *Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens*, § 39, 1820, dans *Id.*, *Sämtliche Werke*, 1851-1860, reprint, Scienta Verlag, Aalen 1963, tome 2, 120.

<sup>137</sup> Emblématique est, de ce point de vue, l'article sur le tremblement de terre de Lisbonne, la ville très catholique, le 1<sup>er</sup> novembre 1755, catastrophe qui marqua considérablement les esprits du XVIII<sup>e</sup> siècle (*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une Société de gens de lettres, Samuel Faulche, Neuchâtel 1765, tome 9, 572 et 573, Nouvelle impression en facsimilé de la première édition de 1751-1780, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Canstatt 1966) ou l'article de la même *Encyclopédie* sur le *Tremblemens de terre* (*ibidem*, 580-583, éd. de 1967).

<sup>138</sup> A. FAIVRE, *L'idée de nature souffrante dans la théosophie chrétienne*, dans *Agora* (Éthique, médecine, société), *Le corps souffrant entre médecine et littérature*, colloque de Cerisy-la-Salle, juillet 1994, n° 34-35 (printemps 1995), 97-110, ici 98.

la nature devient, à l'instar de l'homme, une *dramatis persona*. Peu importe ici le détail, le déchiffrement agathologique de la nature relue en clé dramatique intègre les approches non seulement écologique, mais mythologique, voire symbolique <sup>139</sup>.

4. Peut-on pousser notre prolongement de l'*opus magnum* de Balthasar et l'appliquer au *verum* ? De prime abord, l'approche « logique » de la nature, la cosmo-logie, s'identifie à ce que les deuxième et troisième parties ont tenté d'articuler.

Ajoutons qu'il faut l'enrichir de ce qui a été dit sur l'approche symbolique ou ontophanique. Or, la conjugaison des discours à partir des transcendants n'offre pas de clé pour intégrer cette lecture plus platonicienne, qui fait de la nature le témoin de l'invisible, à une lecture plus aristotélicienne, qui l'analyse en sa constitution immanente. Nous ferons une proposition en ce sens au terme de cette quatrième partie.

5. Pourtant, si suggestive, pertinente et englobante soit cette répartition à partir des transcendants, elle pêche encore par une articulation insuffisante. D'abord, elle uniformise trop la démarche esthétique. En effet, l'attitude émotionnelle d'admiration et le retentissement psychologique, tous deux sources de paroles, sont irréductibles à l'approche proprement artistique et mythopoétique, non seulement au nom de la diversité des types de « discours », mais au nom de la posture fondamentale que ceux-ci présupposent : autre l'éblouissement auroral de l'esprit face à la saisissante beauté de la nature qui se donne, autre la réponse artistique de l'homme dans une œuvre qui cherche à l'égaliser, au sens blondélien du terme. Dit plus simplement, dans le premier cas, l'esprit (le cœur, au sens retenu plus haut) est *réceptif*, dans le second, il est créatif, c'est-à-dire émissif ou *datif*. Ensuite, la signification du beau ne s'épuise pas dans l'émerveillement face à la gratuité ; il dit aussi la splendeur de la vérité. Voilà pourquoi l'expérience du *kalos* est une voie privilégiée pour connaître Dieu <sup>140</sup>. « La nature peut éveiller des sentiments, voire des conversions radi-

<sup>139</sup> Il faudrait enfin prendre à nouveau en compte le pôle *subjectif*. Alors que l'écologie (hors le militantisme qui se nourrit discutablement de l'indignation et du ressentiment) convoque avant tout la volonté déconnectée de la richesse affective, l'approche mythologique la mobilise avec emphase. Par exemple, les mythes d'origine font appel aux peurs, voire aux terreurs archaïques et toujours latentes, suscitées par les éléments indomptables.

<sup>140</sup> Cf. P. DASSELEER, *L'expérience du beau et la connaissance naturelle de Dieu*, dans *Nouvelle revue théologique*, 120 (1998), 419-439. Sur une approche qui souligne le caractère final du beau, mais sans ignorer sa gratuité désintéressée, cf. E. BRITO, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, PUF, Paris 1991, « Postlude », en particulier 364-368, et l'importante note terminale 110, 379. L'idée est développée par Pierre PIRET qui, se détachant de l'interprétation du *Breviloquium* (I, 6) de Bonaventure attribuant (et pas seulement appropriant) le *bonum* à l'Esprit, lie celui-ci au *pulchrum*, donc valorise la signification téléologique (*Les athéismes et la théologie trinitaire*. A. Comte, L. Feuerbach, K. Marx, F. Nietzsche, Éd. de l'Institut d'Études Théologiques, Bruxelles 1994, 347 s).

cales »<sup>141</sup>, ce qui ne va jamais sans accès au vrai et au bien. Ainsi, recueillant la part de sens contenue dans l'interprétation téléologique de l'esthétique, il faut affirmer que la beauté n'est pas seulement la source des transcendants, mais aussi leur achèvement.

L'irréductible dédoublement de ces définitions ne doit-elle pas conduire à un dédoublement des approches ? Dès lors, ne faut-il pas passer d'une grille ternaire à une *grille quaternaire* ? Aussi ferai-je une ultime proposition de lecture unitive qui inclura la précédente tripartition dans une quadripartition plus vaste : la triple approche cosmo-logique (centrée sur le vrai), dramatique (centrée sur le bien) et esthétique (centrée sur le beau activement célébré et « créé ») est précédée et préparée par une expérience esthétique (centrée sur le beau reçu et éprouvé en sa donation originale, riche de vérité et de bonté). Dans l'ordre, quadruple est la parole (et donc le sens) de la nature : esthétique-émotionnel, cosmo-logique, écologico-dramatique, esthétique-artistique.

Cette polysémie combine deux distinctions. La première, englobante, est donc celle de la réception et de l'émission. Réceptif, l'homme est d'abord le bénéficiaire, et donc le terme, d'une nature qui l'enchanté ; précisons qu'il est réceptif et non passif, car cet accueil requiert une ouverture et une spontanéité, donc une activité. Émissif, l'homme est ensuite le donateur, et donc le principe, des sens, d'une initiative qui le porte à son tour vers la nature ; précisons qu'il est émissif ou datif et non créateur, car, toujours second, cet engagement sensé garde la trace de la réceptivité première. Sans détailler, indiquons qu'il est possible de rendre compte de cette respiration de réception et donation à partir du couple néo-platonicien de l'*exitus* (*prohodos*) – qui est sortie hors du principe – et du *reditus* (*épistrophè*) – qui est conversion vers-dans le même principe –<sup>142</sup>. Cette dynamique métaphysique impersonnelle, dont la liberté

<sup>141</sup> « Rappelons-nous la rencontre du prince André, visitant les domaines de Riazan, appartenant à son fils, avec le chêne si ancien, si gros au bord du chemin » (L. TOLSTOÏ, *La Guerre et la Paix*, trad. H. Mongault, Gallimard, Paris 1952, L. II, III<sup>e</sup> partie, chap. 1, 541 et 542).

<sup>142</sup> En fait, ainsi que l'on sait, la cadence plotinienne ajoute un troisième terme, intermédiaire des deux termes extrêmes de la sortie et du retour. Un triple verbe peut la décrire : procéder, demeurer et revenir. Un exemple parmi beaucoup : « Tout effet à la fois demeure dans sa cause, procède d'elle et se convertit vers elle » (PROCLUS, *Éléments de théologie*, théorème 35, trad. J. Trouillard, Aubier, Paris 1965). Ce trépied est affiné du ternaire du don évoqué en deuxième partie (réception, appropriation et donation), tant en sa distinction structurelle et synchronique (« facettes ») qu'en son articulation dynamique et diachronique (« moments »). Le terme médian, qui manque aux *Weltater* de Schelling, écarte le danger de mécanisme et d'instrumentalisation de la créature, tout en rendant compte de sa profondeur de mystère et d'initiative. En outre, cette tripartition relue en clé dative ouvre la porte à une nouvelle interprétation des transcendants et donc de la distribution des sens de la nature. D'un mot : surgissant de sa Source, la nature (qui est création) se montre comme un *don* immérité qui suscite l'émerveillement, donc s'éprouve dans une *beauté* encore enveloppée, riche des promesses de vérité et bonté ; s'appropriant l'origine et donnés à eux-mêmes, les étants naturels se disent en

n'est qu'une modalité d'application, peut s'enrichir du couple phénoménologique de l'appel et de la réponse : la nature qui émeut l'homme, appelle celui-ci à répondre.

La seconde distinction est interne à chaque moment. Nous ne croyons pas nécessaire de réfracter le premier volet (réceptif) en trois rayons. En effet, le prime ébranlement causé par le don spectaculaire de la nature est un *éblouissement* pour sa beauté, contenant le *souci* qui conduit à en prendre soin avec bonté et l'*étonnement* qui conduit à rechercher la vérité. Voilà pourquoi Jean-Louis Chrétien parle d'effroi – et non d'abord d'émerveillement – du beau<sup>143</sup> ; dans cet effroi, l'inquiétude du bien et du vrai sont en attente. Voilà aussi pourquoi nous parlons de moment « esthétique-émotionnel ». Voilà pourquoi enfin, nous incluons en ce premier moment les approches psychologiques de la nature – tant l'*actus hominis*, l'acte psychologique, opère toujours par la médiation de l'émotion. L'ordre objectif des transcendants rend compte de cette expérience subjective : le « se-montrer » (*pulchrum*) fonde les deux autres autocommunications du « se-donner » (*bonum*) et du « se-dire » (*verum*), et dans cet ordre<sup>144</sup>.

Ce que le premier volet (l'appel de la nature) contient de manière enveloppée, le second volet (la réponse à cet appel) le déploie, selon la triple approche cosmo-logique, écologico-dramatique et esthétique-artistique, qui n'est pas tant une triple voie qu'une unique voie, dont la gratitude pourrait être l'existential. Cette triple réponse – qui suit un ordre qui est en miroir avec celui du premier volet – se répartit en fonction des capacités mobilisées et, plus encore, des finalités poursuivies : la contemplation, à la responsabilité écologique et à la création esthétique<sup>145</sup>.

---

leur *vérité*, donc appelle la quête et la conquête de la contemplation humaine ; se tournant vers leur Terme qui est leur Principe et redoublant la création dans leur créativité, ils se communiquent et *se donnent* en leur *bonté* – non sans l'homme qui engage sa responsabilité écologique et l'entraîne dans sa célébration artistique qui, en sa gratuité, est anticipation eschatologique. Dans cette perspective, l'ordre des transcendants suit au plus près le déploiement de la *res*. Il est impossible ici de détailler davantage, d'autant qu'une compréhension complète convoquerait ce qui va être dit du parallèle entre le quadruple sens de l'Écriture et la polysémie de la nature, et le déploiement d'une épistémologie – plus franciscaine, qui n'oublierait pas la leçon aristotélicienne – qui réduirait le hiatus entre l'ordre du réel et l'ordre du rationnel – autrement dit, une philosophie de la connaissance où l'ordre logique (auquel obéit le sujet connaissant en régime de rationalité discursive arrimée au fantasme) tendrait à épouser l'ordre ontologique (caractéristique de la chose connue), sans jamais coïncider avec lui.

<sup>143</sup> Cf. J.-L. CHRÉTIEN, *L'effroi du beau*, Le Cerf, Paris 1987.

<sup>144</sup> Tel est l'ordre intelligible suivi par Hans Urs von Balthasar dans les deux développements philosophiques évoqués ci-dessus : *Wahrheit der Welt*, 246-255 ; *Epilog*, 45-66 (ce texte suit, de plus, cet ordre d'exposition : beauté-bonté-vérité).

<sup>145</sup> On pourrait ajouter les actes privilégiés et confirmer théologiquement cette tripartition : le témoignage (*marturia*), le service (*diakonia*) et la célébration (*léiturgia*) qui correspondent aussi trois *munera* revalorisées par le dernier Concile : prophétique, royal et sacerdotal.

Une dernière raison <sup>146</sup> pourrait confirmer cette double distinction conduisant à une quadripartition. En effet, on doit au christianisme l'image de la nature comme livre <sup>147</sup> de sorte que l'on peut parler du double livre de la nature et de l'Écriture. Or, depuis et avec les Pères de l'Église <sup>148</sup>, on distingue un quadruple sens de l'Écriture. Ainsi, le parallèle entre le livre de la nature et le livre l'Écriture conduit à faire l'hypothèse d'une convergence entre lecture polysémique de la nature et lecture polyédrique de l'Écriture. Plus encore, de même que les quatre sens de la nature se fondent sur une réceptivité première à laquelle répondent les trois sens émissifs, de même le quadruple sens de l'Écriture se fonde sur le don du sens littéral qui ouvre un triple sens spirituel – allégorique (ou mystique), tropologique (ou moral) et anagogique (ou eschatologique) – où se devinent notamment les trois transcendants. L'exposer en détail requerrait un nouvel article, celui-ci n'ayant que déjà trop éprouvé la patience du lecteur... <sup>149</sup>

Pourquoi ne pas rêver que, dans le sillage de ce que le théologien suisse a opéré pour Dieu, s'édifie une Trilogie cosmologique <sup>150</sup> qui réenchanterait la nature, sans rien perdre des approches multiples et aujourd'hui éclatées ? Un nouveau tableau résumera les différents discours cosmologiques. Selon la méthode progressivement élargissante suivie par l'article, cette présentation synoptique englobe la deuxième approche <sup>151</sup> – en l'occurrence, elle s'identifie à la troisième colonne en sa totalité.

<sup>146</sup> Cette interprétation, comme la perspective néoplatonicienne, dans leur visée omni-englobante, renvoient au pôle absolu évoqué dans une note au début de la relecture par les transcendants.

<sup>147</sup> Cf., par exemple, saint AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, 45, n. 7, PL 36, 518.

<sup>148</sup> Cf. avant tout les travaux d'Henri de Lubac : celui sur l'auteur-source de la distinction des quatre sens, Origène – *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Aubier-Montaigne, Paris 1950 – et celui sur leur élaboration et leur évolution jusqu'à l'orée des temps modernes – *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I. 1 et 2, Aubier-Montaigne, Paris 1959 ; II. 1, 1961 et II. 2, 1964 ; on peut leur joindre un long article décisif qui en synthétise le cœur : *Sur un vieux distique. La doctrine du 'quadruple sens'*, dans *Mélanges Cavallera*, Bibliothèque de l'Institut catholique, Toulouse 1948, 347-366 ; repris dans *Théologies d'occasion*, DDB, Paris 1984, 117-211.

<sup>149</sup> Le thème du parallèle entre les quatre sens de l'Écriture et une lecture polysémique de la nature fait l'objet d'une intervention : P. IDE, « La création, témoin de Dieu », colloque du 9 au 11 avril 2015, Institut Catholique de Lyon, à paraître. Ce parallèle permet de donner toute sa place à la symbolique de la nature, en la purifiant de son arbitraire, donc d'héberger la double pente interprétative, aristotélicienne et platonicienne, du cosmos.

<sup>150</sup> Voir une Trilogie anthropologique...

<sup>151</sup> Elle-même comprend la première approche : celle-ci n'embrasse que la partie rationnelle de ce qui est ici appelé cosmo-logique.

Approches de la nature	Esthétique-émotionnelle	Cosmo-logique	Écologico-dramatique	Esthétique-artistique
Fondement subjectif (les « facultés » de l'homme)	Affectivité, connectée aux autres facultés	Sens et intelligence contemplative	Liberté	Cœur (affectivité, imagination, intelligence, volonté-amour)
Fondement objectif (les transcendants)	Beau <i>initial</i> enveloppant bien et vrai	Vrai	Bien	Beau <i>final</i> achevant bien et vrai
Correspondance avec la tripartition aristotélicienne des savoirs		Disciplines <i>théorétiques</i>	Disciplines <i>pratiques</i>	Disciplines <i>poétiques</i>
Correspondance avec la Trilogie balthasarienne		Cosmo-logique	Dramatique cosmologique	Esthétique cosmologique
Application : les « discours » sur la nature	Parole émerveillée, doxologie, psychologie de la nature	Sciences de la nature, philosophie de la nature, théologie de la création	Écologie, service de la nature	Poésie, discours symbolique, mythologie, liturgie

## Conclusion

Si, il y a trois siècles, la science se lamentait de la philosophie de la nature qui régnait – « Il y a trop de tintamarre, là-dedans, trop de brouillamini »<sup>152</sup> –, aujourd'hui, elle se plaint tout au contraire de son absence – « La science n'a pas la philosophie qu'elle mérite »<sup>153</sup>. Pour le même philosophe français<sup>154</sup>,

<sup>152</sup> MOLIÈRE se moque de la « physique » d'Aristote : « M. JOURDAIN. – Qu'est-ce qu'elle chante cette physique ? LE MAÎTRE DE PHILOSOPHIE. – La physique est celle qui explique les principes des choses naturelles et les propriétés du corps ; qui discourt de la nature de éléments, des métaux, des minéraux, de pierres, des plantes et des animaux, et nous enseigne les causes de tous les météores, l'arc-en-ciel, les feux volants, les comètes, les éclairs, le tonnerre, la foudre, la pluie, la neige, la grêle, les vents et les tourbillons. M. JOURDAIN. – Il y a trop de tintamarre, là-dedans, trop de brouillamini » (*Le bourgeois gentilhomme*, Acte II, scène 4).

<sup>153</sup> G. BACHELARD, *Le matérialisme rationnel*, PUF, Paris 1953, 20. De même, un lauréat du prix Nobel de chimie affirme être à la recherche d'une nouvelle philosophie de la nature : « Une philosophie de la nature est-elle à nouveau possible, qui permette de penser de manière cohérente l'insertion de l'homme dans la nature et les perspectives sur la nature dégagées par la science ? » (I. PRIGOGINE - I. STENGERS, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, PUF, Paris 1986, 146).

<sup>154</sup> Sur la question difficile de la relation que Bachelard établit entre savoir philosophique et savoir scientifique, cf. G. FRAYSSE, *Bachelard et la philosophie*, dans *Gaston Bachelard. L'homme du poème et du théorème*, Colloque du Centenaire, Dijon 1984, Éd. Universitaires de Dijon, Dijon 1986, 169-176.

derrière l'ensevelissement de la philosophie discréditée par le progrès scientifique <sup>155</sup>, se dessine en fait une recomposition du discours philosophique, voire de la rationalité et de l'expérience : « Les sciences physiques contemporaines auraient besoin, pour recevoir leurs justes valeurs philosophiques, de philosophes anabaptistes qui abjureraient en même temps leurs connaissances rationnelles élémentaires et leurs connaissances communes pour aborder à la fois une nouvelle pensée et une nouvelle expérience » <sup>156</sup>.

Les hypothèses lancées par cet article comporte bien des lacunes et des limites : dans l'information, dans la matière (d'autres types d'approches du cosmos pourraient être prises en compte) et dans l'argumentation. Son intention n'était pas de faire œuvre d'érudition (d'autres en sont beaucoup plus capables), mais de défendre une position – relégitimer une pluralité de discours, ou plutôt *un* discours pluriel, sur la nature – et de soumettre à la sagacité du lecteur une intuition, ou plutôt *trois* propositions de synthèses (résumées chacune en un tableau). En effet, après un bref parcours historique, nous avons abouti à un paradoxe : d'un côté, la pauvreté du discours usuel sur la nature (concrètement réduit à ce que nous en disent les sciences dites naturelles) ; de l'autre, la multiplicité des approches réelles : mécaniste, holistique, poétique, écologique, théologique, etc. (première partie). Pour rendre compte de cette riche diversité et l'organiser, nous avons procédé à une intégration par élargissement graduel, proposant trois classifications engrénées les unes dans les autres : la première, *interne* à la cosmologie philosophique ou aux sciences naturelles (deuxième partie) ; la deuxième, *englobant* toutes les approches théorétiques de la nature, scientifiques, philosophique et théologique (troisième partie) ; la troisième, dans un dernier zoom arrière, prenant en compte la diversité encore plus grande des approches autres que spéculatives, notamment émotionnelle, psychologique, dramatique, écologique, artistique, mythologique (quatrième partie) <sup>157</sup>.

Notre intention étant de proposer un modèle unifiant de la pluralité foisonnante des discours sur la nature, il convient pour finir de s'interroger réflexivement sur le type d'unité mis en jeu. Tentant de rendre compte du *même*

---

<sup>155</sup> « Le sens de l'évolution philosophique des notions scientifiques est si net qu'il faut conclure que la connaissance scientifique ordonne la pensée, la science ordonne la philosophie elle-même » (G. BACHELARD, *Philosophie du non*, PUF, Paris 1940, 22).

<sup>156</sup> G. BACHELARD, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, PUF, Paris 1951, 75.

<sup>157</sup> L'approche *intégrative* (élémentariste, substantialiste et systémique), l'induction *analogique* et la perspective *symbolique* ici développées pour la nature, peuvent aussi s'étendre à la compréhension de l'homme, de l'être et même de Dieu. Les différentes propositions méthodologiques avancées par cet article, loin d'être bornées à la seule cosmologie, pourraient guider et éclairer l'anthropologie, la métaphysique et même la théologie.

objet naturel à partir de la triple perspective *complémentaire*, atomiste, substantialiste et systémique, l'unité interne à la cosmologie philosophique ou aux sciences de la nature est *univoque* ; il en est de même de l'unification tendancielle des polarités platonicienne et aristotélicienne (deuxième partie). Cherchant à rendre compte d'une diversité d'êtres s'échelonnant selon de multiples degrés, la deuxième unification est *analogique*, jusque dans son nom (induction analogique), cette analogie enveloppant aussi une catalogie ; il en est de même de l'unification diachronique qui croise cette unification scalaire, la confirme et l'enrichit (troisième partie). Enfin, visant à expliquer une multiplicité encore plus vaste d'approches étroitement connectées dans la circulation ordonnée des transcendants, la troisième unification convoque une *sur-analogie* non plus seulement catégoriale, mais *transcendantale*, que l'on qualifiera de *symbolique* au sens étymologique du terme (quatrième partie). On pourrait enfin se demander ce qui coud ensemble ces trois chemins unificateurs. J'émettrais l'hypothèse suivante qui appellerait d'ultérieurs développements en métaphysique : la *largeur* de l'approche univoque (stœchio-ousiologico-holistique !), la *hauteur* de l'approche ana-cata-logique, inséparable de la *longueur* de sa projection ontochronique, et la *profondeur* de l'approche transcendantale, trouvent leur synthèse dans le « supertranscendantal » qu'est l'amour-don<sup>158</sup> ou plutôt dans l'être comme amour<sup>159</sup>.

Pascal Ide  
 pi.roma@laposte.net  
 110 bis, rue de Vaugirard  
 F - 75006 Paris

---

<sup>158</sup> « L'amour [...] est le 'transcendantal pur et simple' [*Transzendente schlechthin*] qui embrasse la réalité de l'être, de la vérité et de la bonté [*das die Wirklichkeit des Seins, der Wahrheit und der Güte zusammenfasst*] » (G. SIEWERTH, *Metaphysik der Kindheit*, Johannes, Einsiedeln 1957, 63 : *Aux sources de l'amour. Métaphysique de l'enfance*, trad. Th. Avalle, Parole et silence, Saint Maur 2001, 89-90).

<sup>159</sup> Cf., notamment, P. IDE, 'L'amour est l'acte suprême de l'être'. *La philosophie de Hans-Urs von Balthasar : réception et chantiers*, dans *Nouvelles lectures de l'œuvre de Hans Urs von Balthasar*, Doctorale des mardi 26 et mercredi 27 novembre 2013, Theologicum, Institut catholique de Paris, à paraître ; Id., *Métaphysique de l'être comme amour. Quelques propositions synthétiques*, *La métaphysique*, numéro coordonné par E. TOURPE, *Revue philosophique de Louvain*, 2016, à paraître.

## **Une lecture polysémique de la nature. Trois propositions pour un discours des méthodes. II.**

PASCAL IDE

### **Abstract**

Le discours sur la nature est aujourd'hui dans une situation paradoxale : d'un côté, il est presque exclusivement scientifique ; de l'autre, les approches du cosmos demeurent multiples : certes scientifique, mais aussi philosophique, écologique, esthétique, psychologique, théologique, etc. L'article se propose d'accueillir cette diversité (polysémie) et d'en offrir une vision synthétique en trois temps, de plus en plus englobants, ponctués par des tableaux récapitulatifs. La première partie de l'article a introduit la question, proposé un bref parcours historique (première partie) et exposé la première unification, univoque. Cette seconde partie de l'article traite des deux autres unifications. La deuxième, analogique et catalogique, englobe aussi les cosmologies théologiques à partir de l'induction analogique (troisième partie). Enfin, la troisième unification, suranalogique et symbolique, connecte les approches restantes, notamment psychologique, écologique, esthétique, à partir de la circulation ordonnée des transcendants (quatrième partie).

### **Termes-clés**

Nature, sciences de la nature, cosmologie philosophique, cosmologie théologique, unité, méthode, transdisciplinarité, atome, substance, holistique, induction, analogie, symbolique, transcendants, être comme amour.

### **Abstract**

Discourse about nature finds itself today in a paradoxical situation. On the one hand, it is almost entirely scientific. On the other hand, there are still multiple approaches to the universe, some scientific, others philosophical, ecological, aesthetic, psychological, etc. The article seeks to accept this polysemy and to offer a synthetic vision in three steps summarized in a series of charts. The second part of the article treats two other concentrations, viz., the analogical and systematic, which include the cosmological and theological beginning from analogical induction, and the sovereign logical and symbolical that connects the remaining approaches, i.e., the psychological, ecological and aesthetic stemming from the ordered circularity of the transcendentals.

### **Keywords**

Nature, Cosmology, Unity, Method, Analogy, Symbol, Transcendentals, Being as love.



# ***DIGNITAS DILECTIONIS MUNUS.*** **DIGNITÀ UMANA E FEDE CRISTIANA**

*Carlo Lorenzo Rossetti\**

«In realtà, quel profondo stupore riguardo al valore e alla dignità dell'uomo si chiama Vangelo, cioè la buona novella. Si chiama anche cristianesimo». «Il Vangelo dell'amore di Dio per l'uomo, il Vangelo della dignità della persona e il Vangelo della vita sono un unico e indivisibile Vangelo»

(GIOVANNI PAOLO II, *RH* [1979] 10b; ID., *EV* [1995] 2).

«Coloro che s'impegnano nella difesa della dignità delle persone possono trovare nella fede cristiana le ragioni più profonde per tale impegno»

(FRANCESCO, *LS* [2015] 65).

Valore intrinseco e inalienabile della persona, “diritto ad avere diritti” (H. Arendt), la dignità<sup>1</sup> sta al centro degli interessi di filosofi, giuristi e teologi; essa è non solo nozione centrale e per così dire “culminante” dell'antropologia, ma anche principale fonte di legittimazione del rispetto dei diritti umani

---

\* Docente di Teologia dogmatica presso l'Istituto Teologico di Scutari.

<sup>1</sup> La bibliografia, anche recente, è sterminata. Bisogna partire dall'enciclopedico manuale: M. DÜWELL - D. MIETH ET ALII (eds.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary perspectives*, CUP, Cambridge 2014 [citato come *Human Dignity*] (specie i cc. 26 e 27; sulla succitata H. Arendt cf. c. 34). Antologia di testi classici in F.J. WETZ (ed.), *Texte zur Menschenwürde*, Reclam, Ditzingen 2011. Segnaliamo pure: A. BARAK, *Human Dignity. The Constitutional Value and the Constitutional Right*, CUP, Cambridge 2015; C. CROSATO, *L'uguale dignità degli uomini. Per una riconsiderazione del fondamento di una politica morale*, Cittadella, Assisi 2013; G.M. FLICK, *Elogio della dignità*, LEV, Città del Vaticano 2015 (con bibliografia a pp. 129-131); W. HÄRLE, *Dignità. Pensare in grande dell'essere umano*, Queriniana, Brescia 2013; V. POSSENTI, *Il nuovo principio persona*, Armando, Roma 2013; M. ROSEN, *Dignità. Storia e significato*, Codice, Torino 2012; M. SCHLAG, *La dignità dell'uomo come principio sociale*, EDUSC, Roma 2013; R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra “qualcosa” e “qualcuno”*, Laterza, Roma-Bari 2005; ID., *Love & Dignity of Human Life*, Eerdmans, Grand Rapids (MI)-Cambridge 2012; M.J. THIEL, *Au nom de la dignité de l'être humain*, Bayard, Montrouge 2013. Si ricordi pure il numero monografico di *Communio*, marzo-aprile 2006, con autorevoli contributi a vasto raggio. Previa bibliografia, annotata da B. Haferkamp, in K. BAYERTZ (ed.), *Sanctity of Life & Human Dignity*, Kluwer Acad. Publishers, Dordrecht 1996, 275ss.

e quindi fondamento della legislazione di molti Stati contemporanei e organismi internazionali<sup>2</sup>.

D'altra parte, non va ignorato che oggi, da vari ambienti, la rilevanza se non il concetto stesso della dignità siano messi in discussione<sup>3</sup>. Eppure la riaffermazione e fondazione di questo valore pare imprescindibile anche in vista di una promozione di quel "nuovo umanesimo" del quale si avverte nei nostri giorni una urgente necessità<sup>4</sup>. Risulta quindi utile tentare di cogliere, in modo sintetico e sistematico, l'essenza della dignità umana, così come viene proposta dalla dottrina cattolica. In ambito cristiano infatti, tale questione si riscontra a 360° della dottrina della fede e della prassi della chiesa. Parafrasando un importante numero del *Catechismo della chiesa cattolica* (= CCC) dedicato al problema del male (cf. n. 309) si potrebbe dire che «non c'è un punto del messaggio cristiano che non sia, per un certo aspetto, una affermazione della dignità della persona umana».

Nostro intento è quindi di giustificare la dignità come irrinunciabile principio antropologico con ricadute etiche, sociali e giuridiche indicando quanto la fede cristiana aiuti a fondarlo nella teoria per poi tutelarla nella prassi.

Dopo una breve introduzione in chiave storica (§ 0), distingueremo il contributo al pensiero della dignità umana offerto dalla protologia (§ 1) e poi dalla soteriologia cristiana (§ 2). Concluderemo offrendo alcune tesi sintetiche (§ 3). Proprio secondo l'esergo tratto dalla *Laudato si'* (n. 65), la fede nell'amore di Dio per l'umanità (*agapê* / *philanthropia*, cf. *Tt* 3,4) si rivelerà essere la massima attestazione della dignità come sacralità e intangibilità nonché il più forte movente per la sua concreta valorizzazione.

---

<sup>2</sup> L'art. 1 della *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* delle Nazioni Unite (1948): «Tutti gli esseri umani nascono liberi e uguali in dignità e diritti. Sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire in uno spirito di fraternità vicendevole». L'art. 1 della *Legge Fondamentale (Grundgesetz)* tedesca (1949): «La dignità dell'uomo è intangibile. È dovere di ogni potere statale rispettarla e proteggerla». Così pure l'art. 1 del cap. 1 sia della *Convenzione di Oviedo* (1996-1997) che della *Carta dei Diritti fondamentali nell'Unione europea* (Nice 2000-Lisbona 2007). In ambito giuridico italiano cf. F. BARTOLOMEI, *La dignità umana come concetto e valore costituzionale*, Giappichelli, Torino 1987 e F. D'AGOSTINO, *Bioetica e dignità dell'essere umano*, in C.M. MAZZONI (ed.), *Un quadro europeo per la bioetica*, L. Olschki, Firenze 1998, 153-157.

<sup>3</sup> Cf. p.e. R. MACKLIN, *Dignity Is a Useless Concept*, in *British Medical Journal*, 20.12.2003, 1419-1420; o S. PINKER, *The Stupidity of Dignity*, in *New Republic*, 28.05.2008. Radici di questa contestazione stanno nel relativismo anti-socratico pragmatico, amorale e materialista: così il Callicle platonico in *Gorgia* 482Bss. e F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, Adelphi, Milano 1973, 233 (cf. M. ROSEN, *Dignità*, 45-49).

<sup>4</sup> Era questo il tema del 5° Convegno ecclesiale nazionale a Firenze 9-13 Novembre 2015; cf. <http://www.firenze2015.it/>.

### 0. *Umanesimo cristiano e approdi magisteriali*

L'argomento della dignità umana ha radici nella filosofia antica (specie platonismo e stoicismo) e nella rivelazione biblica; esso cresce nell'humus patristico e medievale che vedeva l'uomo come *capax Dei* (Ireneo), fatto *per* Dio («fecisti nos ad Te»; s. Agostino); posto “in tanta dignità” dall’“amore inestimabile” di un Dio “innamorato” che lo vuole partecipe del “suo Bene eterno” (s. Caterina da Siena)<sup>5</sup>. Esso fiorisce però, come esplicito tema dottrinale, con il cosiddetto Umanesimo cristiano tra XV e XVI secoli; umanesimo, in verità, tanto prossimo alla visione degli antichi autori alessandrini (Filone, Origene, Clemente) e poi felicemente ripreso dalla *Nouvelle Théologie* e dal Concilio Vaticano II.

Pico della Mirandola († 1494), che ambiva a conciliare ellenismo e sapienza biblica, scorgeva il fulcro della dignità umana nella libertà che ha l'uomo di giungere all'assimilazione con Dio: «medium mundi [...] ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas». Interprete della natura mediante i suoi sensi e la sua intelligenza, l'uomo è posto nell'universo per intuirne la razionalità (*ratio*), per amarne la bellezza (*pulchritudo*) e per ammirarne la grandezza (*magnitudo*)<sup>6</sup>. Certo la “camaleontica” *capacitas* di cui è provvisto l'uomo – e che lo rende come ricettacolo di ogni semente (*omnifaria semina*) – ne attesta già un'incomparabile nobiltà rispetto alle altre creature naturalmente condizionate. Ma la vera dignità si palesa quando l'uomo mette in atto la sua straordinaria potenzialità, ossia quando i germi da lui posseduti giungono a frutto nella divinizzazione, ossia nell'unione con Dio: «E se di nessuna creatura rimarrà pago, rientrerà nel centro della sua unità, e lo spirito, fatto uno con Dio, verrà assunto nell'umbratile solitudine del Padre che s'aderge sempre al di sopra di ogni cosa» (l. 31). Fedele all'ideale platonico (*homoiôsis Theo-i*) non meno che al dettato paolino, Pico indica il termine *ad quem* della dignità umana nel

<sup>5</sup> Cf. U. VOLP, *Die Würde des Menschen: ein Beitrag zur Anthropologie in der alten Kirche*, Brill, Leiden-Boston 2006. Ponte tra filosofia classica e pensiero cristiano sarà Severino Boezio († 526). Ricordiamo che nel Medioevo circolava un interessante testo di difficile attribuzione patristica intitolato *De dignitate conditionis humanae* (cf. PL 17,1015-18, nonché in 40,1213-1214 e 100,565-568; cf. il saggio di J. FLOOD con J. McEvoy e M. Lebeck in *Viator* 40/2 [2009] 1-34). Lo stesso Lotario di Segni/ papa Innocenzo III († 1216), prevedeva di redigere, dopo il suo pessimistico *De contemptu mundi*, un trattato sulla *dignitas humanae naturae* (cf. PL 217, 701). Sul contributo specifico della visione francescana, cf. il saggio di P.L. Guiducci in *Communio* (2006), 28-39. Vedi pure il numero monografico di *Studia Patavina*, 3/2014, su *Umanesimo e dignità della persona umana*, (in particolare il contributo di F. Buzzi).

<sup>6</sup> Cf. *De hominis dignitate. La dignità dell'uomo*, a cura di C. CARENA, S. Berlusconi, Milano 1994, 89-90. Sulla eredità cristiana di Pico si ricorderanno i lavori di A. Dulles (1941) e soprattutto il classico H. DE LUBAC, *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del Rinascimento*, Jaca Book, Milano 1995 (or. fr. 1974).

divenire: «unus cum Deo spiritus» (cf. 1Cor 6,17). Lì si compie la profezia antica del Salmo 81: «voi siete dèi, e tutti figli dell'Altissimo»<sup>7</sup>. Vera realizzazione (e quindi compiuta dignità) della persona umana consiste nel volgersi al di là di ogni realtà creata, terrestre e celeste per unirsi alla corte angelica che sta al cospetto della trascendente Divinità («emininetissimae divinitati proximam», l. 49). Non a caso il vocabolo *dignitas* ricorre in questo contesto: è con la dignità e la gloria dei Serafini e dei Cherubini che l'essere umano deve santamente rivaleggiare<sup>8</sup>.

In modo ancor più teologicamente completo, il “principe degli umanisti”, Erasmo da Rotterdam († 1536) nel suo giovanile *Manuale del soldato cristiano* (1501-1503) esaltava la *hominis dignitas* alla luce dei vari dati del Credo cristiano. La dignità consta «del tanto elevato Creatore dal quale fummo creati, dello stato eccellente nel quale fummo costituiti, dell'impagabile prezzo con cui fummo redenti, dalla così grande felicità alla quale siamo chiamati»<sup>9</sup>. Segue poi immediatamente la definizione dell'uomo come «animale nobile, unica creatura a favore della quale Dio mise in moto il mirabile universo, concittadino degli angeli, figlio di Dio, erede dell'immortalità membro della chiesa di Cristo, il cui corpo è tempio dello Spirito santo, la cui mente è effigie nonché sacrario della divinità».

L'erudito olandese ricapitolava in queste poche righe il patrimonio cristiano fondato nelle Scritture e nella tradizione patristica e medievale. Riecheggia qui l'ammirazione del *Salmo 8* di fronte allo stupefacente paradosso dell'uomo come creatura singolare, ma anche la prodigiosa affermazione di Isaia in cui si canta l'amore di predilezione che il Signore nutre per il suo popolo (cf. *Is* 43); la gioia di s. Leone Magno che nel contemplare il mistero dell'Incarnazione esorta il cristiano a riconoscere la propria dignità; l'*Exultet* che inneggia alla sbalorditiva condiscendenza del sì grande redentore; né manca il rimando al destino escatologico, che è il punto omega dell'affermazione della dignità cristiana.

Con il Concilio Vaticano II, il supremo magistero ha assunto *in recto* la difesa della dignità umana consacrando il primo capitolo della Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (= *GS* I, 1) e l'incipit stesso della Dichiarazione

<sup>7</sup> Sul tema della divinizzazione nei Padri cf. P. NELLAS, *Voi siete dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1993.

<sup>8</sup> «Ibi, ut sacra tradunt mysteria, Seraphin, Cherubin et Throni primas possident; horum nos iam cedere nescii et secundarum impatientes et dignitatem et gloriam emulemur» (ed. C. Carena, l. 52).

<sup>9</sup> «Quanto *opifice* simus conditi, in quam *excellenti statu* constituti, quam *immenso pretio* redempti, ad quantam *felicitatem* uocati? Hominem generosum illud esse animal, cuius unius gratia mirabilem hanc mundi machinam fabricatus est deus, conciuem angelorum, filium dei, haeredem immortalitatis, membrum Christi, membrum ecclesiae, corpora nostra templa esse spiritus sancti, mentes simulacra simul et adyta diuinitatis» (*Enchiridion Militis Christiani*, cap. 8, § 18, nostro corsivo).

sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* (= *DH*)<sup>10</sup>. A tale insegnamento s. Giovanni Paolo II vorrà non solo essere fedele, ma apporterà il suo proprio contributo, sin dalla sua prima enciclica *Redemptor hominis* (= *RH*, 1979)<sup>11</sup>.

Una possibile sintesi della dottrina cattolica sulla dignità umana si potrebbe desumere già solo dal *Catechismo della Chiesa cattolica*<sup>12</sup>. In esso, non a caso, il tema ricorre in alcuni numeri strategici che comandano tutto lo sviluppo successivo. All'inizio della trattazione sulla creazione dell'uomo si legge: «“Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò” (*Gen* 1,27). L'uomo, nella creazione, occupa un posto unico: egli è “a immagine di Dio” (I); nella sua natura unisce il mondo spirituale e il mondo materiale (II); è creato “maschio e femmina” (III); Dio l'ha stabilito nella sua amicizia (IV)» (*CCC* 355). Nel numero programmatico dell'intera sezione morale, tutta l'etica cristiana – libertà, coscienza, aiuto della grazia, crescita nelle virtù, vittoria sul peccato e perfezione della carità – prende l'avvio dalla «dignità della persona umana» che «si radica nella creazione ad immagine e somiglianza di Dio» e «ha il suo compimento nella vocazione alla beatitudine divina» (*CCC* 1700). Sicché si può dire che la dogmatica cattolica (Parte I) fonda il discorso sulla dignità a partire dal dato di fede dell'amore divino (“dignità ricevuta”, o ontologica) allorché la morale (Parte III) ne evidenzia i corollari etici, svelando così la “dignità vissuta” o etica.

Chiudiamo questo esordio menzionando due pregnanti summi dottrinali (tratti dal *Catechismo* e dal recente magistero pontificio) in cui si intrecciano i momenti che andremo sviscerando, ossia quello protologico e soteriologico:

«Tutti gli uomini, creati ad immagine dell'unico Dio e dotati di una medesima anima razionale, hanno la stessa natura e la stessa origine [Protologia]. Redenti dal sacrificio di Cristo, tutti sono chiamati a partecipare alla medesima beatitudine divina: tutti, quindi, godono di una eguale dignità [Soteriologia]» (*CCC* 1934).

«Ogni persona è degna della nostra dedizione [...] perché è opera di Dio, sua creatura. Ogni essere umano è oggetto dell'infinita tenerezza del Signore, ed Egli stesso abita nella sua vita [Protologia]. Gesù Cristo ha donato il suo sangue prezioso sulla croce per quella persona [Soteriologia]. Al di là di qualsiasi

<sup>10</sup> Cf. p.e. L. FORTINO – L. TROMBETTA, *La dignità, dono d'amore a ciascun uomo: lettura del documento Dignitatis humanae del Concilio Vaticano II*, E.S.U.R., Messina 1989.

<sup>11</sup> Cf. A.N. WOZNICKI, *The dignity of man as a person : essays on the Christian humanism of His Holiness John Paul II*, Society of Christ, San Francisco 1987; L. GORMALLY, *Pope John Paul II's teaching on human dignity and its implications for bioethics*, in C. TOLLEFSEN (ed.), *John Paul II's Contribution to Catholic Bioethics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004, 7-33; ID., *La dignità umana: il punto di vista cristiano e quello laicista*, in [http://www.academia.vita.org/pdf/assemblies/07/cultura\\_della\\_vita\\_fondamenti\\_e\\_dimensioni.pdf](http://www.academia.vita.org/pdf/assemblies/07/cultura_della_vita_fondamenti_e_dimensioni.pdf), pp. 33-45 [accesso 12. 05. 2015].

<sup>12</sup> Vedi in specie *CCC* I, c. 1, § 6, nn. 356-361, con eloquenti testi di Padri e Dottori della Chiesa (s. Caterina, S. Giovanni Crisostomo, s. Pietro Crisologo; al n. 1691 si cita Leone Magno).

apparenza, ciascuno è *immensamente sacro e merita il nostro affetto e la nostra dedizione*» (Francesco, *Evangelii Gaudium* [= EG] 274)<sup>13</sup>.

## 1. Protologia della dignità: l'uomo come persona

### 1.1. La dignità ontologica come creaturalità trascendente o sacralità

La dottrina biblica su Dio Padre esalta la dignità umana in quanto rivela l'uomo quale creatura privilegiata di Dio che è in sé amore e comunione, vita e spirito. Il dogma della creazione “ad immagine [*tzelem*] e somiglianza” di Dio contenuta in *Gen* 1,26s è il punto di partenza di qualsiasi riflessione cristiana sulla dignità umana. Tale immagine divina può riscontrarsi nella dimensione spirituale dell'uomo come vuole la tradizione patristica greca (Origene, Gregorio di Nissa...) e poi agostiniana e medievale (tommasiana), ovvero nel suo essere “predestinato in Cristo”, come afferma l'antica tradizione di Ireneo († 203) e Tertulliano († 223), brillantemente ripresa dal concilio Vaticano II (cf. *GS* 22) e dalla recente antropologia teologica.

Il dato di fede trova qui un'eco filosofica che si ricapitola nel concetto decisivo di “Persona”. È ad esso che inerisce la “dignità”, in quanto esso evoca una individualità (unicità) di natura spirituale. S. Tommaso d'Aquino († 1274) sosteneva che «questo nome di persona significa una sostanza particolare alla quale si attribuisce una proprietà che evoca una dignità [...] e per questo “persona” non si dà che in una natura intellettuale»<sup>14</sup>. La persona è quindi ciò che ha il massimo grado di perfezione in questo nostro mondo ed ha *ratio* di fine in se stessa: «La ‘dignità’ denota la bontà di qualcosa per se stessa (*propter se ipsum*)»<sup>15</sup>. A questo concetto decisivo si riallaccia il meglio del pensiero cattolico moderno: si pensi al domenicano (e tomista) Francisco

<sup>13</sup> Un'altra bella sintesi si trova nel *Youcat* (2011) «Ogni uomo, fin dal primo momento del suo concepimento nel seno materno, ha una dignità inviolabile, poiché Dio, fin dall'eternità lo ha voluto, amato, creato, predestinato alla redenzione e alla beatitudine eterna [...]. La dignità umana deriva in primo luogo dalla dignità di Dio; egli guarda ogni singolo uomo e lo ama come se si trattasse dell'unica creatura del mondo» (n. 280). Di papa FRANCESCO si ricordino queste frasi: «Confessare un Padre che ama infinitamente ciascun essere umano implica scoprire che “con ciò stesso gli conferisce una dignità infinita”. Confessare che il Figlio di Dio ha assunto la nostra carne umana significa che ogni persona umana è stata elevata al cuore stesso di Dio» (*EG* 178).

<sup>14</sup> «Hoc nomen “persona” significat substantiam particularem, prout subjicitur proprietati quae sonet dignitatem, et similiter “prosopon” apud Graecos; et ideo “persona” non est nisi in natura intellectuali» (*I Sent.* d. 23, 1, 1; cf. pure *Summa theologiae* 1, q. 29, a. 3, ad 2). Cf. E. REINHARDT, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios: Tomás de Aquino ante sus fuentes*, EUNSA, Navarra 2005.

<sup>15</sup> *III Sent.* d. 35, q. 1, a. 4, sol. lc. Tema fondamentale che ricompare nel personalismo del XX sec. cf. p.e. R. GUARDINI, *Mondo e persona*, in Id., *Scritti filosofici*, II, Vita & Pensiero, Milano 1964, 79-80.

de Vitoria († 1546), che vedeva nello *status* trascendente dell'essere umano la base per il rispetto della libertà dell'atto di fede e del diritto internazionale<sup>16</sup>; a Blaise Pascal († 1662) secondo cui «l'uomo supera infinitamente l'uomo» con il pensiero e con la consapevolezza della propria piccolezza<sup>17</sup> o ad Antonio Rosmini († 1855), per cui la persona, animata dal «lume della ragione», ossia dalla capacità di seguire «un maestro e signore di dignità infinita» costituisce «il diritto sussistente, l'essenza del diritto»<sup>18</sup>. A questo patrimonio del pensiero cristiano si riallaccia il personalismo del XX sec.<sup>19</sup>.

Il valore «in sé», pertanto in certo senso 'assoluto' o sacro, immagine del divino, costituisce il nerbo della dignità naturale di ogni persona voluta da Dio appunto «per se stessa (*propter se ipsam*)» (GS 24) e in vista della comunione con Lui: «La ragione più alta della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere è invitato al dialogo con Dio: non esiste, infatti, se non perché creato per amore da Lui sempre per amore è conservato» (GS 19).

Siffatta «capacità» di essere in contatto con Dio, il poter diventare familiare di Dio è quello che il pensiero teologico, chiama la costituzione «trascendentale» dell'uomo: il suo essere naturalmente disposto ad accogliere la rivelazione divina<sup>20</sup>. «Uditore della Parola», l'uomo con la sua coscienza e spiritualità è l'interlocutore del Mistero assoluto. Gesù stesso concepiva così

<sup>16</sup> FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de Indis. La questione degli Indios*, [insegnamento del 1539], a cura di L. PEREÑA, Levante, Bari 1996, 36; cf. M. MANTOVANI, *L'umanesimo giuridico di Francisco de Vitoria: tra diritto naturale oggettivo e diritti naturali soggettivi in Salesianum* 70 (2008) 665-678.

<sup>17</sup> B. PASCAL, *Pensieri* [ed. Chevalier], a cura di A. BAUSOLA, Bompiani, Milano 1993, nn. 264-265 (l'uomo come «canna pensante»), n. 306 (l'io come «sostanza dell'anima di una persona» oltre le sue qualità), n. 438 («l'homme passe infiniment l'homme»). In questa scia si muove P. VALADIER che coglie l'eccezionalità e quindi la dignità umana nel fatto che l'uomo, affatto perfetto, possiede la coscienza dei propri limiti e si sforzi di superarli: la sua brutalità non ne annulla la grandezza nella sua debolezza (cf. *L'exception humaine*, Cerf, Paris 2011, e in articolo in *La Civiltà cattolica* n. 3846). Analogo argomento si trovava pure in H.G. GADAMER per il quale «la vera e propria elevazione dell'uomo verso la vera umanità» sta nel «divenire sempre più capaci di comunicare, cioè divenire capaci di ascoltare l'altro» (*Verità e metodo*, II, a cura di R. DOTTORI, Bompiani, Milano 1996, 182). Si ricordi pure che condizione dell'ascolto (e quindi della dignità umana) è però il saper tacere nel silenzio della *docibilitas*, cf. M. PICARD, *Il mondo del silenzio*, a cura di J.-L. EGGER, Servitium, Sotto il Monte (BG) 2007.

<sup>18</sup> A. ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, Città Nuova, Stresa-Roma 2014, t. II, 26. Cf. N. GALANTINO, *L'attualità del personalismo rosminiano nel contesto del post-umanesimo*, in AA.VV., *Uomini, animali o macchine. Scienze, filosofia e teologia per un "nuovo umanesimo"*, Ed. Rosminiane, Stresa 2014, 17-32.

<sup>19</sup> Ricordiamo in particolare le «tre M», della filosofia cristiana francese G. Marcel († 1973), E. Mounier († 1950) e J. Maritain († 1973), che prepareranno il fondale prossimo per la dottrina del Vaticano II. Sull'influenza civica di questa corrente, cf. A. SCOLA, *L'alba della dignità umana. La fondazione dei diritti umani nella dottrina di Jacques Maritain*, Jaca Book, Milano 1982; più di recente: J.L. CHABOT, *Le courant personaliste et la déclaration universelle des droits de l'homme* [2001], in [dadun.unav.edu/bitstream/10171/.../PD\\_46\\_03.pdf](http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/.../PD_46_03.pdf) [accesso 11. 05. 2015].

<sup>20</sup> Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla Fede*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, specie sezione I e II.

la grandezza divina di ogni essere umano: «Non è forse scritto nella vostra Legge: *Io ho detto: voi siete dèi?* Ora, se essa ha chiamato dèi coloro ai quali fu rivolta la parola di Dio (e la Scrittura non può essere annullata), a colui che il Padre ha consacrato e mandato nel mondo, voi dite: Tu bestemmi, perché ho detto: Sono Figlio di Dio?» (*Gv* 10,34-36). Ciò che costituisce la base della “divinità” di ogni persona è la sua natura relazionale e dialogale nei riguardi di Dio. Diremmo, noi, che essendo creati da Dio Padre nel Figlio e in vista del Figlio, ogni essere umano porta in sé, nel profondo della sua soggettività, iscritta la parola creatrice ed amante: “tu sei mio figlio”, “io oggi ti genero”.

Tale la dignità creaturale o naturale di ogni essere umano ben sintetizzato in questa frase: «L’uomo: con la sua apertura alla verità e alla bellezza, con il suo senso del bene morale, con la sua libertà e la voce della coscienza, con la sua aspirazione all’infinito e alla felicità, l’uomo si interroga sull’esistenza di Dio. In queste aperture egli percepisce segni della propria anima spirituale. “Germe dell’eternità che porta in sé, irriducibile alla sola materia”, la sua anima non può avere la propria origine che in Dio solo» (*CCC* 33)<sup>21</sup>.

Il Magistero pontificio (specie quello di s. Giovanni Paolo II) ha posto ovviamente al primo piano dell’insegnamento sulla dignità umana il dogma della creazione ad immagine di Dio. Già in *RH* 17 papa Wojtyła fondava il rispetto della libertà religiosa sulla personale dignità. In un paragrafo dell’enciclica *Veritatis splendor* (= *VS*, 1993), si riscontra una formula personalistica che rimanda direttamente al “principio di umanità” di kantiana memoria:

«È alla luce della dignità della persona umana – da affermarsi per se stessa – che la ragione coglie il valore morale specifico di alcuni beni, cui la persona è naturalmente inclinata. E dal momento che la persona umana non è ridicibile a una libertà che si autoprogetta, ma comporta una struttura spirituale e corporea determinata, l’esigenza morale originaria di amare e rispettare la persona come *un fine e mai come un semplice mezzo*, implica anche, intrinsecamente, il rispetto di alcuni beni fondamentali, senza del quale si cade nel relativismo e nell’arbitrio» (*VS* 48, corsivo mio).

Qui è la costituzione antropologica psicosomatica a determinare non solo la dignità in-sé (ab-soluta) della persona, ma anche il rispetto di taluni beni ad essa inerenti.

---

<sup>21</sup> La citazione interna è *GS* 18 e 14. Si ricordi pure *GS* 21: «La Chiesa crede che il riconoscimento di Dio non si oppone in alcun modo alla dignità dell’uomo, dato che questa dignità trova proprio in Dio il suo fondamento e la sua perfezione: l’uomo riceve da Dio creatore le doti di intelligenza e di libertà ed è costituito libero nella società, ma soprattutto egli è chiamato a comunicare con Dio stesso in qualità di figlio e a partecipare alla sua stessa felicità».

Nella *Evangelium Vitae* (= *EV*, 1995), che recupera la tradizione patristica e conciliare confluita nel *Catechismo* e in cui la parola “dignità” ricorre quasi in ogni sezione, s. Giovanni Paolo II ribadisce che «all’uomo è donata un’*altissima dignità*, che ha le sue radici nell’intimo legame che lo unisce al suo Creatore: nell’uomo risplende un riflesso della stessa realtà di Dio» (*EV* 34). Ne segue la vera e propria “regalità” dell’essere umano: «L’uomo, immagine vivente di Dio, è voluto dal suo Creatore come re e signore. [Segue la citazione di Gregorio nisseno *De Opif. Hom.* 4]» (*EV* 52). E ancora:

«Sì [...] all’uomo Dio ha conferito una dignità quasi divina (cf. *Sal* 8, 6-7). In ogni bimbo che nasce e in ogni uomo che vive o che muore noi riconosciamo l’immagine della gloria di Dio: questa gloria noi celebriamo in ogni uomo, segno del Dio vivente, icona di Gesù Cristo» (*EV* 84). Da tutto questo scaturisce l’esigenza di «relazioni umane autentiche», cioè aperte «all’accoglienza dell’altra persona, riconosciuta e amata per la dignità che le deriva dal fatto di essere persona e non da altri fattori, quali l’utilità, la forza, l’intelligenza, la bellezza, la salute» (*EV* 99).

In questa scia, papa Francesco, nella sua prima enciclica, co-redatta con Benedetto XVI, afferma lapidariamente: «grazie alla fede abbiamo capito la dignità unica della singola persona, che non era così evidente nel mondo antico» (*Lumen fidei* [= *LF*, 2013] 54) e in quella sull’ecologia riassume bene il principio protologico della dignità umana rifacendosi ad alcune importanti affermazioni dei suoi due predecessori:

«L’amore del tutto speciale che il Creatore ha per ogni essere umano “gli conferisce una dignità infinita” [...]. Che meravigliosa certezza è sapere che la vita di ogni persona non si perde in un disperante caos, in un mondo governato dalla pura casualità o da cicli che si ripetono senza senso! Il Creatore può dire a ciascuno di noi: “Prima di formarti nel grembo materno, ti ho conosciuto” (*Ger* 1,5). Siamo stati concepiti nel cuore di Dio e quindi “ciascuno di noi è il frutto di un pensiero di Dio. Ciascuno di noi è voluto, ciascuno è amato, ciascuno è necessario”» (*Laudato sì* [= *LS*, 2015], 65)<sup>22</sup>.

Altrove, al n. 81, egli insiste sull’originalità dell’essere umano, che rappresenta «una novità non pienamente spiegabile dall’evoluzione di altri sistemi aperti» e quindi «una singolarità che trascende l’ambito fisico e biologico». Tale “novità qualitativa” dell’essere personale «all’interno dell’universo materiale presuppone un’azione diretta di Dio, una peculiare chiamata alla vita e

<sup>22</sup> I rimandi sono a GIOVANNI PAOLO II, *Angelus* del 16.11.1980 e BENEDETTO XVI, *Omelia* del 24.04.2005; cf. *EG* 178 e *Amoris laetitia* (= *AL*, 2016), 323.

alla relazione di un Tu a un altro tu». Sicché bisogna considerare «la persona come soggetto, che non può mai essere ridotto alla categoria di oggetto» (LS 81). E questo implica il sacro rispetto della vita umana sin dal suo primissimo esordio embrionale (cf. LS 117, 120, 136). La «difesa della vita nascente è intimamente legata alla difesa di qualsiasi diritto umano. Suppone la convinzione che un essere umano è sempre sacro e inviolabile, in qualunque situazione e in ogni fase del suo sviluppo. È un fine in sé stesso e mai un mezzo» (EG 213). È convinzione di papa Francesco che ogni persona può sempre ri-attingere alla forza della propria trascendentale dignità: «Non esistono sistemi che annullino completamente l'apertura al bene, alla verità e alla bellezza, né la capacità di reagire, che Dio continua ad incoraggiare dal profondo dei nostri cuori. Ad ogni persona di questo mondo chiedo di non dimenticare questa sua dignità che nessuno ha diritto di toglierle» (LS 205).

## 1.2. La dignità attiva come responsabilità etica: chiamata alla giustizia e alla santità

Sottolineiamo un dato che riemergerà ancora di più in ambito teologico cristiano: la *dignitas* può e deve essere considerata un vero e proprio *munus* (diritto/*ius* e nel contempo dovere/*officium*), cioè insieme un dono, una grazia ma anche un incarico, un compito da assolvere (in tedesco si direbbe *Gabe* e *Auf-gabe*)<sup>23</sup>. Vale qui un'analogia con la vicenda d'Israele: il popolo prescelto è costituito gratuitamente nella dignità di "figlio" di YHWH in forza della libera elezione divina e poi mediante la redenzione dalla schiavitù d'Egitto; ma esso è *eo ipso* investito della vocazione e missione di vivere nella giustizia e santità, conforme a tale dignità, ossia mediante la fedeltà all'alleanza e l'osservanza della Torah<sup>24</sup>.

Questo fondamentale insegnamento biblico è esplicitamente richiamato dalla *Evangelium vitae*: «La liberazione dalla schiavitù è il dono di una identità, il riconoscimento di una dignità indelebile e l'inizio di una storia nuova, in cui la scoperta di Dio e la scoperta di sé vanno di pari passo. È una esperienza, quella dell'Esodo, fondante ed esemplare. Israele vi apprende che, ogni volta in cui è minacciato nella sua esistenza, non ha che da ricorrere a Dio con

<sup>23</sup> «La dignità dell'uomo consiste nel potere e nel dovere di aprirsi all'amore partecipante Dio in Cristo. [...] La dignità può venir considerata come un pegno anticipato, cioè come disposizione e come obbligo; oppure come dignità già adempiuta» (K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1965, 400).

<sup>24</sup> Cf. il dono: *Es* 4,22; *Dt* 7,7; il compito: *Es* 19,5-6; *Dt* 7,11-12; Vedi PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e morale* (2008), Parte I.

rinnovata fiducia per trovare in lui efficace assistenza: “Io ti ho formato, mio servo sei tu; Israele, non sarai dimenticato da me” (*Is* 44, 21)» (*EV* 31).

D’altro canto, a tale elezione corrisponde una responsabilità:

*«La verità della vita è rivelata dal comandamento di Dio. La parola del Signore indica concretamente quale indirizzo la vita debba seguire per poter rispettare la propria verità e salvaguardare la propria dignità [...]. Tutta intera la Legge del Signore è a servizio di tale protezione, perché rivela quella verità nella quale la vita trova il suo pieno significato. [...] È ascoltando la parola del Signore che l’uomo può vivere secondo dignità e giustizia; è osservando la Legge di Dio che l’uomo può portare frutti di vita e di felicità: “quanti si attengono ad essa avranno la vita, quanti l’abbandonano moriranno” (Bar 4,1)» (EV 48). Tale osservanza deve essere «un’obbedienza libera e gioiosa (cf. Sal 119/118), che nasce ed è nutrita dalla consapevolezza che i precetti del Signore sono dono di grazia affidati all’uomo sempre e solo per il suo bene, per la custodia della sua dignità personale e per il perseguimento della sua felicità» (EV 52). «I comandamenti di Dio ci insegnano la via della vita. I precetti morali negativi [...] indicano che la scelta di determinati comportamenti è radicalmente incompatibile con l’amore verso Dio e con la dignità della persona, creata a sua immagine» (EV 75).*

Ma quanto vale in modo paradigmatico per il popolo d’Israele ha una corrispondenza universale nella vocazione di ogni uomo. Dal punto di vista antropologico, il Concilio Vaticano II rilevava in varie circostanze l’intreccio tra dono/diritto e dovere. La *Gaudium et spes*, ai nn. 14-17 insiste sull’indole trascendentale dell’uomo che attua la propria dignità mediante il corretto esercizio delle sue straordinarie capacità: la persona si rivela davvero degna se con la sua natura psico-somatica saprà percepire il valore sacro della corporeità (n. 14), se con la sua intelligenza cercherà la verità e il vero bene (n. 15), se con la coscienza morale saprà conformarsi (*parere*) alla legge divina iscritta nel suo cuore (n. 16); se, infine, vivrà la sua libertà con scelte consapevoli senza soggiacere alla forza degli istinti e delle passioni (n. 17).

Nella Dichiarazione sulla libertà religiosa questa duplicità emerge in modo flagrante: «a motivo della loro dignità, tutti gli esseri umani, in quanto sono persone, dotate (*praediti*) cioè di ragione e di libera volontà e perciò investiti di personale responsabilità (*responsabilitate aucti*), sono dalla loro stessa natura e per obbligo morale tenuti (*obligatione tenentur*) a cercare la verità, in primo luogo quella concernente la religione. E sono pure tenuti ad aderire alla verità una volta conosciuta e ad ordinare tutta la loro vita secondo le sue esigenze» (*DH* 2b). Altrove si sostiene che: «Dio rende partecipe l’essere umano della sua legge, cosicché l’uomo, sotto la sua guida soavemente provvida, possa sempre meglio conoscere l’immutabile verità. Perciò ognuno ha il dovere (*officium*) e quindi il diritto (*ius*) di cercare la verità in materia re-

ligiosa, utilizzando mezzi idonei per formarsi giudizi di coscienza retti e veri secondo prudenza» (*DH* 3a).

Insomma, secondo il celeberrimo detto di Newman († 1890), la coscienza ha dei diritti perché ha dei doveri<sup>25</sup>. La trascendenza creaturale fonda una responsabilità etica.

Il *Catechismo* riassume così: «Con la sua ragione l'uomo conosce la voce di Dio che lo “chiama sempre [...] a fare il bene e a fuggire il male” [cf. *GS* 14]. Ciascuno è tenuto a seguire questa legge che risuona nella coscienza e che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo. L'esercizio della vita morale attesta la dignità della persona» (*CCC* 1706). Di nuovo, la distinzione tra la dignità offerta (la grandezza spirituale) e la dignità etica come in-giunzione di corrispondervi con la vita morale. Riprendendo *GS* 24 diremmo che la prima consiste nell'essere voluto per se stesso da Dio (*propter seipsam*) e coincide con l'innata “sacralità” della persona; mentre la seconda si inverte nel “dono sincero di sé” (*sui ipsius donum*) che trova la sua cifra nella “santità”. Autentica dignità della libertà sta nel suo poter e dover dispiegarsi come amore e responsabilità<sup>26</sup>.

### 1.3. Una piattaforma di dialogo con le tradizioni religiose e filosofiche

“Creaturalità trascendente” (essere persona/sacralità) e “responsabilità morale” (giustizia/santità) costituiscono le due colonne della dignità personale in prospettiva biblica. Ora, va rilevato che tale binomio può trovare notevoli affinità nelle grandi tradizioni religiose così come nella migliore riflessione filosofica<sup>27</sup>.

In ambito islamico non integralista si possono distinguere due tipi di dignità (*karamat al-insan*): la prima (*inherent dignity*), è universale e propria di tutti gli uomini in quanto creati come vicari di Dio in terra (*khalifat*); la seconda è specificamente islamica (*acquired dignity*) e consta della risposta di pietà al volere divino<sup>28</sup>. La radice della dignità universale è quella della

<sup>25</sup> «Conscience has rights because it has duties» (J.H. NEWMAN, *Letter to the Duke of Norfolk* [27.12.1874], § 5).

<sup>26</sup> Vedi su questo M. COZZOLI, *Etica teologica della libertà*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004, specie 229-264.

<sup>27</sup> Sulla dignità in ambito extra-europeo cf. *Human Dignity*, Part. II, nn. 13-18, pp. 147-187.

<sup>28</sup> Cf. M. H. MOZAFFARI, *The concept of Human Dignity in the Islamic Thought*, in *International Journal of Academic Research*, [http://hekmat.ca/en/issue\\_04/content/54](http://hekmat.ca/en/issue_04/content/54) (accesso 22. 06. 2015). Si sa che i Salafiti negano la dignità inerente ad ogni uomo. Vedi pure M.H. KAMALI, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*, The Islamic Texts Society, London s.d.; M. MARÓTH, *Human Dignity in the Islamic World*, in *Human Dignity*, 154-162.

creazione da parte di Dio dell'uomo con doti particolari: «In verità abbiamo onorato [*karramnā*] i figli di Adamo, li abbiamo condotti sulla terra e sul mare e abbiamo concesso loro cibo eccellente e li abbiamo fatti primeggiare su molte delle Nostre creature» (*Corano* xvii, Al-Isra', 70). Similmente, spicca in modo palese l'unità del genere umano: «O uomini, vi abbiamo creato da un maschio e una femmina e abbiamo fatto di voi popoli e tribù, affinché vi conosceste a vicenda. Presso Allah, il più nobile di voi è colui che più Lo teme» (*Corano* xlix, Al-Hujurat, 13). Si rintraccia qui in modo stringato il doppio livello: da un lato il dato ontologico condiviso da ogni uomo, la peculiare creaturalità; dall'altro il piano etico, la nobiltà acquisita mediante la sottomissione credente<sup>29</sup>.

È più che un'ipotesi pensare che la visione giudeo-cristiana della sacralità della persona di matrice genesiaca stia anche alla base del concetto di *Humanität* ovvero *Menschheit* caro ai lumi tedeschi quali G. Herder († 1803) e I. Kant († 1804).

In Herder emerge con forza l'ideale di Umanità: «l'essere umano ha volontà; è capace della legge, la sua ragione è per lui legge. Una legge santa, inviolabile che egli non può evadere»<sup>30</sup>. Notevole in questo passaggio il riferimento alla sacralità o santità, che costituisce un rimando inequivocabile alla tradizione biblico-cristiana dell'uomo come *imago Dei*, derivazione d'altre esplicitamente riconosciuta nelle *Idee per una filosofia della storia*<sup>31</sup>.

Per Kant, l'umanità è in se stessa una dignità («die Menschheit selbst ist eine Würde<sup>32</sup>»). Da qui l'imperativo categorico di trattare sempre se stessi e gli altri anche come fine (*Zweck*) e mai solo come mezzi. L'uomo «possiede una dignità (un valore interiore assoluto), con la quale egli costringe tutti gli altri esseri razionali ad avere rispetto per lui, e grazie alla quale può misurarsi con ognuno di loro su un piano di parità»<sup>33</sup>. La dignità consiste perciò nel poter beneficiare del rispetto [*Achtung*] ed essere considerato per se stesso, in quanto appartenente al genere uomo. Irriducibile ad una mera lettura volon-

<sup>29</sup> Per approfondire si veda R. HEINZMANN - M. SELÇUK - F. KÖRNER (edd.), *Menschenwürde: Grundlagen in Christentum und Islam*, Kohlhammer, Stuttgart 2007.

<sup>30</sup> «Der Mensch hat einen Willen, er ist des Gesetzes fähig; seine Vernunft ist ihm Gesetz, ein heiliges, unverbrüchliches Gesetz, dem er sich nie entziehn darf», cf. H. ADLER - W. KÖPKE (edd.), *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*, Camden House, New York (NY) 2009, 93-116.

<sup>31</sup> Sulla centralità del tema teologico della creazione in Herder, cf. *ibidem*, 253.

<sup>32</sup> Cf. *Metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 2009, 333s. (in Kant: Akademie-Ausgabe VI, *Die Metaphysik der Sitten*, II § 38, p. 462, <http://www.korpora.org/kant/aa06/462.html> [accesso 3. 06. 2015]). Cf. *Human Dignity*, 215-229.

<sup>33</sup> I. KANT, *Metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano 2006, 485. L'imperativo kantiano, come la regola d'oro mira a «stabilire reciprocità laddove regna la mancanza di reciprocità» (P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, 326).

taristica, Kant rimane l'erede della tradizione umanistica cristiana e mette in relazione «il concetto di dignità con l'idea che tutti gli esseri umani abbiano un valore intrinseco e assoluto»<sup>34</sup>. Di fatto nel pensiero kantiano «la dignità dipende dall'appartenenza della persona all'umanità, da un lato, e dalla capacità di moralità da parte dell'umanità, dall'altro»<sup>35</sup>.

La stessa nozione tipicamente religiosa di “sacralità” affiorava già prima nel pensiero del filosofo di Königsberg: la regola universale del diritto, ossia il rispetto dei doveri di giustizia dipende dalla venerazione di ciò che è sacro nella persona: «Il più importante consiste nel rispetto dei diritti altrui. È nostro dovere tenere in considerazione i diritti degli altri e rispettarli come *sacri*. Non v'è cosa più *santa* al mondo di tali diritti. Essi sono inviolabili. Guai a chi li offende e li calpesta! Il diritto deve conferire agli altri sicurezza, più di ogni altro riparo e difesa. Noi abbiamo un *santo* reggitore e ciò che egli ha affidato di *santo* agli uomini sono i diritti dell'uomo»<sup>36</sup>. È proprio questa nozione di santità/sacralità (*Heiligkeit*) a fondare la concezione kantiana della dignità come «ciò che non ha prezzo, e dunque non ammette alcun equivalente»<sup>37</sup>. Nella *Critica* si legge: «La legge morale è santa, inviolabile [*unverletzlich*]. L'uomo è bensì abbastanza profano, ma l'umanità, nella sua persona, per lui, dev'essere santa»<sup>38</sup> ed è proprio il sentimento stesso della sacralità dell'umanità che spingeva Kant, anziano e malato, a rifiutare di sedersi prima che lo facesse il suo medico curante che lo veniva a visitare<sup>39</sup>.

Insomma, «l'assunto di base della teoria morale di Kant è che portiamo in noi qualcosa che ha un valore “assoluto, incomparabile”, ovvero il nostro essere persone, o la “dignità dell'umanità”» e «la “santità inviolabile” dell'umanità e il primato del rispetto [*Achtung*] per l'umanità che risiede nella nostra persona appare molto lontana da una concezione del tutto laica»<sup>40</sup>. Il valore dell'uomo in quanto *imago Dei*, (e, si può specificare: immagine del Dio biblico che è “Io sono”, cf. *Es* 3,14b), emerge palesemente anche nel pensiero di J.G. Fichte († 1814). Nella chiusa del suo *Über die Würde des Menschen* (1794) si trova questa proposizione: «Non dovrei forse tremare davanti alla maestà nella forma dell'uomo e davanti alla divinità, la quale dimora forse

<sup>34</sup> M. ROSEN, *Dignità*, 13.

<sup>35</sup> Cf. G. SANS, *La dignità dell'uomo. Riflessioni alla luce del pensiero di I. Kant*, in *La Civiltà Cattolica* 166 (2015), I, 440-450, qui 449.

<sup>36</sup> I. KANT, *Lezioni di etica*, Laterza, Roma-Bari 1984, 222 (trad. di A. Guerra della *Vorlesung Kants über Ethik* [insegnamento dal 1775 al 1780] edita da P. Menzer nel 1924), corsivo mio.

<sup>37</sup> I. KANT, *Metafisica dei costumi*, 103.

<sup>38</sup> I. KANT, *Critica della ragione pratica*, Laterza, Roma-Bari 2001, 191.

<sup>39</sup> M. ROSEN, *Dignità*, 156.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 149.152.

nella misteriosa penombra, ma che abita certamente nel tempio che ne porta l'impronta?»<sup>41</sup>.

Unitamente al bagaglio personalistico cristiano, è in questi esponenti della filosofia laica aperta all'istanza del trascendente, che affonda il meglio della moderna cultura tedesca confluita nell'art. 1 del *Grundgesetz*<sup>42</sup>.

Non può che rallegrare constatare che oggi, da varie parti, si manifesti una lancinante nostalgia di tale prospettiva personalistica che invoca di per se stessa anche il recupero della dimensione teo-logica dell'essere umano<sup>43</sup>. Vi è nell'uomo un'inattingibile "eccedenza" ovvero "sacralità", (sorta di numinoso) che lo rende inviolabile: «l'uomo senza mistero è l'uomo di cui si può disporre», allorché il divino nell'uomo costituisce la «protezione ultima dell'umanità. È questa la modalità espressiva in cui la cultura parla dei grandi problemi: quando apre la bocca e dice la cosa più importante, essa parla il linguaggio della fede»<sup>44</sup>.

In altri e semplici termini, la persona umana è "qualcuno e non qualcosa" (cf. CCC 357) e il fattore discriminante tra le due cose, cioè la "personalità" appunto, sta nell'«appartenenza biologica al genere umano [...]. L'essere della persona è la vita di un uomo»<sup>45</sup>. Dal punto di vista socio-politico è quanto mai urgente e necessario, per avvalorare una sana democrazia, «rendere meno debole quel sentimento di coappartenenza al genere umano»<sup>46</sup>. «Solo il rispetto della vita può fondare e garantire i beni più preziosi e necessari della società, come la democrazia e la pace. Infatti, non ci può essere *vera democrazia*, se non si riconosce la dignità di ogni persona e non se ne rispettano i diritti» (EV 101).

In ultima istanza, e se preso sul serio, l'elemento strettamente protologico (l'uomo come creatura ad immagine di Dio) dice che «*neppure l'omicida perde*

<sup>41</sup> «Sollte ich nicht beben vor der Majestät im Menschenbilde; und vor der Gottheit, die vielleicht im heimlichen Dunkel – aber die doch gewiß in dem Tempel, der dessen Gepräge trägt, wohnt» (<http://gutenberg.spiegel.de/buch/kleinere-abhandlungen-415/4> [accesso 20. 08. 2015])

<sup>42</sup> Su questo documento e la tradizione patristica cf. M. SCHLAG, *La dignità dell'uomo* (cf. la nostra recensione in *Lateranum* 80 [2014] 225-230).

<sup>43</sup> Cf. p.e. H. JOAS, *La sacralità della persona: una nuova genealogia dei diritti umani*, F. Angeli, Milano 2014.

<sup>44</sup> J. ROSS, *Die Verteidigung des Menschen. Warum Gott gebraucht wird*, Rowohlt, Berlin 2012, 37-39.

<sup>45</sup> Cf. R. SPAEMANN, *Persone*, 241. Si ritrova qui quanto la filosofia morale indica come "primo comandamento" corrispondente all'"esistenza dell'umanità" (cf. H. JONAS, *Il principio di responsabilità*, Einaudi, Torino 1990 [or. 1979/1984], 125ss). Affini e contemporanee alle tesi jonasiane sulla responsabilità che trova il paradigma primo e più evidente nell'esigenza posta dal neonato (cf. *ibidem*, 163ss.) sono le riflessioni di Emmanuel LEVINAS, sull'altro che mi (ri)guarda (cf. *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1980, 95ss.).

<sup>46</sup> V. POSSENTI, *Il nuovo principio persona*, 307. Già Giovanni Paolo II: «il valore della democrazia sta o cade con i valori che essa incarna e promuove: fondamentali e imprescindibili sono certamente la dignità di ogni persona umana, il rispetto dei suoi diritti intangibili e inalienabili, nonché l'assunzione del "bene comune" come fine e criterio regolativo della vita politica» (EV 70; pure n. 71).

la sua dignità personale e Dio stesso se ne fa garante. Ed è proprio qui che si manifesta il *paradossale mistero della misericordiosa giustizia di Dio*» (EV 9). Estendendo questo argomento si potrebbe dire che neppure il menomato, l'handicappato, il malato irreversibile, oppure l'individuo umano nella sua vita prenatale (embrione e feto) ecc. perdono questa dignità fondamentale, radicata nell'amore creativo di Dio che rende sacra la vita umana in quanto tale.

In sintesi, l'essere umano così come viene concepito dalla protologia biblica possiede una duplice dignità riconducibile al binomio "creaturalità-responsabilità". Dotato di speciale costituzione psicosomatica e coscienziale, l'uomo è investito parimenti di reale libertà e pertanto di una peculiare responsabilità etica: il poter/dover corrispondere alla sua originaria chiamata alla comunione con il Dio giusto e santo. Si trova qui la distinzione tra dignità "donata" (ontologica) e dignità "corrisposta" (etica); per dirla kantianamente tra "umanità" e "moralità". A questa visione, condivisibile da parte di molte religioni e filosofie, la fede ecclesiale aggiungerà tutta la dimensione soteriologica (ovvero cristologica, pneumatologica ed escatologica). Anzi, protologia e soteriologia non possono affatto separarsi essendo tutto sin dall'origine pensato e creato "in Cristo": «l'uomo è predestinato a riprodurre l'immagine del Figlio di Dio fatto uomo – "immagine del Dio invisibile" – affinché Cristo sia il primogenito di una moltitudine di fratelli e sorelle» (CCC 381)<sup>47</sup>.

Cerchiamo ora di rintracciare il *surplus* di spessore offerto alla dignità umana dalla soteriologia cristiana.

## 2. La dignità cristiana: l'apporto della soteriologia

«In Cristo e per Cristo, Dio si è rivelato pienamente all'umanità e si è definitivamente avvicinato ad essa e, nello stesso tempo, in Cristo e per Cristo, l'uomo ha acquistato piena coscienza della sua dignità, della sua elevazione, del valore trascendente della propria umanità, del senso della sua esistenza» (RH 11c).

«È necessario che la stessa chiesa sia sempre consapevole della dignità dell'adozione divina che l'uomo ottiene, in Cristo, per la grazia dello Spirito santo, e della destinazione alla grazia e alla gloria» (RH 18).

L'economia di Cristo conferisce alla dignità umana (in entrambi i suoi aspetti ontologico ed etico) ulteriore e somma attestazione. Dopo aver ricordato

<sup>47</sup> Con rimandi a *Col* 1,15, *Ef* 1,3-6 e *Rm* 8,29. Così pure la migliore antropologia cristiana contemporanea (si vedano p.e. i trattati di A. Scuola, L. Ladaria, F.G. Brambilla). S. Pietro Crisologo diceva di Cristo: «hic est Adam, qui suam tunc in illo cum fingeret imaginem collocavit» (*Sermo* 117, PL 52,520; pure *Sermo* 148, PL 52,596-598, cf. CCC 359).

alcuni tratti della singolarità di Gesù Cristo (Figlio santo e glorioso), vedremo come, per grazia, l'essere umano assurga alla *dignitas renovationis* partecipando alla più alta vocazione possibile (l'essere "figlio di Dio"), all'inaudita elevazione etica (la santità dell'agape) e al supremo destino eterno al quale Dio convoca la sua creatura (la gloria della risurrezione) (2.1.). Ma in Cristo si rivela pure ed in modo del tutto drammatico il "caro prezzo" offerto da Dio stesso per l'uomo, ciò che chiameremo *dignitas redemptionis* (2.2.). Nella presente esposizione diamo precedenza all'aspetto positivo della salvezza (che storicamente segue la redenzione) proprio per sottolinearne il carattere di fine ultimo, ma *primum in intentione* nel progetto divino, ed anche per far risaltare il paradosso estremo dell'amore: è proprio della pienezza dell'umano (Cristo, Figlio santo glorioso) manifestare la sua carità nel modo kenotico della Croce.

### 2.1. *Dignitas renovationis*: Figliolanza divina - santità - gloria

«Il Vangelo supera ogni aspettativa dell'uomo e svela a quali sublimi altezze viene elevata, per grazia, la dignità della persona. Così la contempla san Gregorio di Nissa: "L'uomo che, tra gli esseri, non conta nulla, che è polvere, erba, vanità, una volta che è adottato dal Dio dell'universo come figlio, diventa familiare di questo Essere, la cui eccellenza e grandezza nessuno può vedere, ascoltare e comprendere. Con quale parola, pensiero o slancio dello spirito si potrà esaltare la sovrabbondanza di questa grazia? L'uomo sorpassa la sua natura: da mortale diventa immortale, da perituro imperituro, da effimero eterno, da uomo diventa dio" [*De beatit.* vii]» (EV 80).

Gesù Cristo è il Nuovo Adamo (*novissimus Adam*<sup>48</sup>), l'uomo perfetto, "vero" perché corrispondente al piano di Dio: il progetto primigenio sull'essere umano. Gesù risplende nella storia dell'umanità, non solo come maestro di sapienza, potente taumaturgo, giusto innocente vittima della malvagità, ma soprattutto come il portatore di questa triplice caratteristica: essere Figlio, santo e glorioso. E così si svela la triplice dignità che Dio desidera per ogni uomo. Alla luce del sommo capitolo evangelico (*Gv 17*) ci si rende conto che il mistero di Gesù è racchiuso proprio in questi tre termini: *figliolanza* (conoscenza del Nome del Padre, v. 6, 11, 26); *santificazione* nella verità (vv. 17.19)

<sup>48</sup> È questa la dicitura della Vulgata in *1Cor 15,45* ripresa da *GS 22*. Cf. il nostro *Novissimus Adam. La novità cristiana: figliolanza, comunione, risurrezione. Saggi di antropologia ed escatologia biblica*, LUP, Città del Vaticano 2010, specie capp. 1 e 5; cf. pure p.e. J. MATEOS - F. CAMACHO, *Il Figlio dell'uomo. Verso la pienezza umana*, Cittadella, Assisi 2003, specie 357. 365.

e *glorificazione* (vv. 22, 24). Il Signore Gesù è colui che porta in sé e per noi il Nome (*onoma*) del Padre, ossia la vera figliolanza divina (v. 6); colui che, per noi, si santifica/consacra nella Verità (*logos/alêtheia*), cioè nell'obbedienza alla parola-comandamento dell'amore (v. 19), e colui al quale il Padre dona la sua stessa Gloria (*doxa*, v. 22). La sua *identità* ontologica e auto-coscienziale di "figlio" (umile e libero; fiducioso e riconoscente; obbediente e responsabile); il suo *ethos* di "santità" (ossia di innocenza e perfetta carità) rivelatosi salvifico e vincitore del male; il suo approdo escatologico di "gloria", ossia la vittoria sulla morte e la partecipazione alla potenza e allo splendore eterni. Scopo della preghiera "sacerdotale" è che tali prerogative cristiche siano partecipate nell'amore (*agapê*) ai fedeli sì da radunarli in piena unità (*hen*). Gesù è "l'uomo perfetto" (*GS* 41) in quanto del tutto filiale nei riguardi di Dio, veramente santo nell'amore e glorioso nella risurrezione. In lui si rivela la verità dell'uomo, di ogni uomo e donna e insieme alla verità si svela la profondità della dignità, del valore, della nobiltà dell'essere umano chiamato a divenire figlio nel Figlio, santo nel Santo, glorioso nel Glorioso. La vera e più profonda dignità umana sta nell'adozione filiale, nel vivere nella carità e nel giungere all'immortalità. Sono i tre piani della dignità cristiana: l'ontologia, la deontologia e l'escatologia. L'essere è illuminato dalla figliolanza divina (*hyiothesia*), il dover essere dall'*ethos* della perfezione teologale, l'escatologia dalla *doxa* eterna che include e trasfigura la stessa corporeità.

Tale triade si riscontra pure in s. Paolo, specie in due testi chiave quali *Rm* 8 e *Ef* 1: il progetto divino è l'umanità conformata a Cristo (*Rm* 8,29), e questo si realizza in tre tempi: la "chiamata", la "giustificazione" e la "glorificazione" (v. 30). Alla chiamata corrisponde l'essere costituiti figli (*hyiothesia*), l'adozione filiale (8,14-16); alla giustificazione la conversione da una vita secondo la carne alla vita nello Spirito che è la santità (8,5b-10.12-13); la glorificazione consta della finale partecipazione alla risurrezione e alla gloria (8,11.17c; 23c). Nel sublime inno di benedizione di *Ef* 1,3-14 si trovano, anche se posti in ordine lievemente diverso, i medesimi elementi che possiamo riproporre in questo modo: il disegno eterno, ossia la predestinazione divina, ha come fulcro la ricapitolazione di tutto in Cristo (v. 10b), e si attua storicamente nel processo di redenzione e figliolanza [*hyiothesian*] (vv. 7.5), di santità [*hagious*] (vv. 4.15) e di gloria [*klêronomias*] (vv. 11.14.18d). Insomma, la nuova umanità salvata da Gesù Cristo è una comunità filiale-fraterna, penetrata dallo Spirito di amore e tutta orientata alla gloria eterna.

È ovvio che alla dimensione cristologica si congiunge necessariamente e inseparabilmente la dimensione pneumatologica, giacché è il divino Pneuma che compie la "dignificazione" completa dell'uomo come divinizzazione in Cristo, o "cristificazione": è lo "Spirito del Figlio" che ci partecipa per così

dire l'autocoscienza filiale di Gesù di Nazareth (cf. *Gal* 4,6); è lo Spirito di verità che ci dona di vivere conforme alla nuova dignità filiale, quindi nella santità della carità (cf. *Rm* 8,14; *Gal* 5,22) ed è lo Spirito di potenza e di risurrezione che ci conformerà, anche fisicamente, al Cristo glorioso (cf. *Rm* 8,11; *Fil* 3,21).

Dopo l'adozione occorre vivere conforme alla santità del Primogenito con amore gratuito, filiale verso Dio e fraterno verso il prossimo. La santità è figliolanza vissuta "senza macchia" in vista della certa speranza della gloria che sarà figliolanza goduta in pienezza (cf. *1Pt* 5,10). La Figliolanza dice il carattere ontologico e psicologico della salvezza, la Santità ne esprime la dimensione etica, mentre la Gloria ne manifesta l'approdo escatologico.

Nel magistero conciliare questo trinomio si palesa nel più significativo testo antropologico: *GS* 22. In modo densamente biblico e pneumatologico vi si trova la cifra completa della Nuova Umanità, che è l'unica vocazione divina dell'essere umano.

- Figliolanza divina: «conformis imagini Filii/ filii in Filio»,
- Santità: «capax legem novam amoris adimplendi» e
- Gloria: «redemptio corporis»<sup>49</sup>.

Citiamo infine due bei testi del *Catechismo* in cui si rintracciano chiaramente questi tre aspetti dell'economia cristiana:

«Chi crede in Cristo diventa figlio di Dio. Questa adozione filiale lo trasforma dandogli la capacità di seguire l'esempio di Cristo [*Figliolanza*]. Lo rende capace di agire rettamente e di compiere il bene. Nell'unione con il suo Salvatore, il discepolo raggiunge la perfezione della carità, la santità [*Santità*]. La vita morale, maturata nella grazia, sboccia in vita eterna, nella gloria del cielo [*Gloria*]» (*CCC* 1709).

«*Chi crede in Cristo ha la vita nuova nello Spirito Santo [Figliolanza]. La vita morale, cresciuta e maturata nella grazia [Santità], arriva a compimento nella gloria del cielo [Gloria]*» (*CCC* 1715).

<sup>49</sup> *GS* 22d. Ricordiamo che dal punto di vista ecclesiologico, la nostra triade si trovava in filigrana pure in due brani della *Lumen gentium*: *LG* 9b: il popolo messianico «ha per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio (*dignitatem libertatemque filiorum Dei*), [...] ha per legge il nuovo precetto di amare (*mandatum novum diligendi*) come lo stesso Cristo ci ha amati (cf. *Gv* 13,34). E finalmente, ha per fine il regno di Dio (*Regnum Dei*) [cf. *Col* 3,4 e *Rm* 8,21]». La *conditio* la *lex* e il *finis* corrispondono alle tre note di filiazione divina, carità/santità e gloria. Parimenti in *LG* 51b: «Tutti noi infatti che siamo figli di Dio e costituiamo in Cristo una sola famiglia (cf. *Eb* 3,6), mentre comunichiamo tra di noi nella mutua carità e nell'unica lode della santissima Trinità, assecondiamo l'intima vocazione della Chiesa e partecipiamo, pregustandola, alla liturgia della gloria perfetta». Figliolanza (*filii Dei sumus*); Santità (*in mutua caritate et una [...] laude*); Gloria (*consummatae gloriae/ gloriosa mortuorum resurrectio*).

Rileviamo che, in verità, nella figliolanza sono già incluse, o meglio, previste, la santità (perfezione morale) e la gloria (possesso dell'eredità). Santità e gloria sono come i due portati, etico/esistenziale ed escatologico dell'adozione filiale: si può dire che la santità è "figliolanza vissuta", la concreta forma del vivere da figlio divino; la gloria è "figliolanza goduta", il suo definitivo e pieno possesso nel '*modus sine modo*', nella misura infinita preparata dal Padre celeste. Una bella traccia liturgica di tale iter di divinizzazione si riscontra per esempio in questa preghiera:

«Omnipotens sempiterne Deus, quem paterno nomine invocare praesumimus [Figliolanza],  
perfice in cordibus nostris spiritum adoptionis filiorum [Santità]  
ut promissam haereditatem ingredi mereamur [Gloria]»<sup>50</sup>.

Riprendiamo ora ciascuno di questi livelli della salvezza che fondano i vari gradi della dignità cristiana.

### 2.1.1. "Figli nel Figlio": l'adozione filiale come "dignità ontologica" del cristiano

«È questa la dignità della grazia dell'adozione divina ed insieme la dignità della verità interiore dell'umanità, la quale – se nella coscienza comune del mondo contemporaneo ha raggiunto un rilievo così fondamentale – ancora di più risulta per noi alla luce di quella realtà che è lui: Gesù Cristo» (RH 11d).

#### a) Nel Figlio

La figliolanza di Gesù risplende come il culmine della relazione creaturale verso Dio. Questa significa essere nel contempo totalmente dipendenti e veramente autonomi. Gesù con la sua figliolanza si rivela del tutto dipendente dal Padre, e questo fonda la sua radicale e ontologica umiltà («Il Padre è più grande di me», Gv 14,28); e d'altro canto egli è consapevole di ricevere tutto dal Padre («Io e il Padre siamo uno», Gv 14,9), e di godere di una propria personalità e libertà veramente responsabile («io faccio sempre le cose che gli sono gradite», Gv 8,29; «io amo il Padre e faccio quello che il Padre mi ha comandato», Gv 14,31). La figliolanza di Gesù esprime la dipendenza nell'essere (*ousia*) e l'autonomia della personalità (*hypostasis*); l'umile coscienza dell'essere generato e la fierezza del condividere in modo consustanziale l'essere

<sup>50</sup> *Missale romanum*, Colletta della XIX domenica.

del Padre. Dipendenza e autonomia suscitano insieme semplice gratitudine e fiduciosa operosità: la consapevolezza che la dipendenza non è alienazione, ma nascita, origine, derivazione da un Padre, che è unica e primissima autorità buona che dà l'essere per suscitare libera adesione e vera responsabilità. Coscienza di totale dipendenza e di beata libertà si conciliano in Cristo, così come in lui si inverano, ed in sommo grado, le esigenze presagite da tutte le grandi religioni sul corretto rapporto al Divino. In Gesù l'umanità assurge alla relazione perfetta con l'Assoluto in quanto Padre, ossia Prima Persona Amante, Origine buona e imprevedibile<sup>51</sup>. Vero e perfetto figlio, Gesù è insieme umile e fiero, docile ed energico. Sovranamente filiale, Cristo ha verso Dio, suo Padre-Abbà, una relazione complessa e semplice nata da una perfetta coscienza filiale che potremmo descrivere ricorrendo a tre grandi categorie di sentimenti: la riconoscenza della propria origine [polo dell'*umiltà*]; la consapevolezza della propria *identità* divina [polo della *libertà* o *parrêsia*] e la responsabilità per la causa del Padre [polo dell'*attività*]. La prima attitudine dice la totale provenienza e dipendenza del Figlio dal Padre: il suo non essere nulla senza il Padre; la seconda dice la vera e strabiliante dignità da lui ricevuta: il sapersi uguale al Padre, erede di tutte le cose, Signore; la terza esprime il suo zelo: il fare tutto per la gloria del Padre. Al polo della "passività" (senso di origine e dipendenza) fa riscontro il polo dell'attività (libertà e responsabilità). Ponte tra i due sta la gioiosa autocoscienza della propria inalienabile identità filiale.

Sintetizziamo con questa sequenza: «Senso di provenienza dal Padre → coscienza grata della propria identità filiale → libertà e operosità».

### b) *L'adozione filiale*

Ci siamo soffermati sulla figliolanza di Cristo, perché, tutto ciò che avverrà ai cristiani sarà un partecipare per grazia (*chariti*) a ciò che Egli è per natura (*physei*): «mediante la grazia ricevuta nel Battesimo l'uomo partecipa all'eterna nascita del Figlio dal Padre, poiché diventa figlio adottivo di Dio: figlio nel Figlio»<sup>52</sup>. E di fatto, per quel che riguarda gli esseri umani, non si

<sup>51</sup> Su questo vedi già PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi* [1975], n. 53. Sul tema della filialità e della nascita come chiave antropologica rimandiamo ai classici lavori metafisici di G. Siewerth e F. Ulrich, all'opera teologica di F.-X. Durrwell, nonché al prezioso saggio/conversazione del 1980 tra L. Giussani e G. Testori: *Il senso della nascita*, Rizzoli, Milano 2013, specie 88ss. Ci si permetta il rimando ai nostri *Filialità e vita cristiana*, in *Studia moralia* 46 (2008) 21-49 e *La filialità al cuore del Decalogo*, in *Rivista di teologia morale* 177 (2013) 59-70.

<sup>52</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Omelia a Norcia*, 23.03.1980, in *L'Osservatore Romano*, 24-25.03.1980, 2. Sul processo di adozione filiale vedi p.e. H. PATTARUMADATHIL, *Your Father in Heaven. Discipleship in Matthew*

nasce “figli di Dio”, lo si diventa mediante la fede e il battesimo, cioè l’accolta di Gesù come Figlio del Padre (cf. *Gv* 1,12s) e la docilità alle mozioni dello Spirito Santo (*Rm* 8,14). Il divenire figlioli di Dio (*tekna Theou* / “God’s children”) nella terminologia giovannea, ovvero il godere dell’adozione filiale nel linguaggio paolino (*hyiothesia*) è la grazia primigenia e sorgiva di tutto l’essere ecclesiale. La *charis*, il dono gratuito ricevuto con l’annuncio dell’evangelo è proprio l’adesione all’inaudita notizia di essere creati in Cristo, perdonati in Lui, per – positivamente – partecipare alla sua natura divina filiale. La Figliolanza cristiana si riassume nel lemma “riconoscente libertà” che concilia grata umiltà e fiduciosa responsabilità<sup>53</sup>. La passività filiale si rivela come “riconoscenza”, ovvero umile gratitudine; allorché la dimensione attiva della *Hyiothesia* sta nella libertà e operosa responsabilità animata da un amore fiduciale. In greco diremmo: il polo della *tapeinôsis/exhomologêsis*, e quello della *parrêsia* e dell’*ergazesthai*.

Diventando figlio nel Figlio mediante lo Spirito di figliolanza, l’uomo come creatura filiale (“ad immagine” di Dio) raggiunge la vera e propria figliolanza divina (“somialianza”).

La percezione della dignità filiale cristiana si riverbera nella preghiera del *Pater*. L’umiltà si esprime nell’invocazione stessa dell’Abbà-*Pater!* come spontanea accettazione della nascita, dell’origine, della dipendenza. Da qui la *docibilitas*, l’attitudine ad accogliere un insegnamento, a divenire anche lui “figlio dell’ascolto”, ma anche l’autostima, la fiducia e la libertà (*parrêsia*): certezza che la Fonte del proprio essere è buona, affidabile<sup>54</sup>; senso di appartenenza a Dio, di esserne l’erede e quindi la dedizione a Lui e al suo progetto: la gratitudine per il proprio essere porta a desiderare la glorificazione del Padre (*sanctificetur...*). Lo zelo, come responsabilità e operosità, ma anche la fiducia e la speranza si palesano nell’anelare alla venuta del Regno e nel compimento della volontà del Padre (*adveniat... fiat voluntas tua*), nel desiderio di essere a Lui graditi.

---

*as a Process of Becoming Children of God*, PIB, Roma 2008. Sul radicamento ebraico della filialità di Gesù cf. D. FORTUNA, *Il figlio dell’ascolto. L’autocomprensione del Gesù storico alla luce dello Shema’ Yisra’el*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012.

<sup>53</sup> «La libertà, nella sua originalità cristiana, è la realtà centrale, fondata proprio sulla condizione di figli di Dio in Cristo per lo Spirito» essa non è indifferenza né arbitrio, né auto-affermazione, né licenza, ma «l’altezza dell’essere, nella Verità (Cristo) per l’Amore (Spirito Santo). Usando questa libertà, i figli di Dio vanno camminando verso la santità, a cui tutti siamo chiamati. Tale santità, che è propriamente culmine della filiazione divina, si realizza in *Ecclesia*, nell’unità (koinonia: comunione-partecipazione) del Corpo di Cristo» (F. OCARIZ, *Natura, grazia e gloria*, EUSC, Roma 2003, 14; vedi pure 103-116).

<sup>54</sup> Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2008.

## 2.1.2. La santità messianica come “dignità etica” cristiana

### a) *In Cristo, consacrati nella verità*

La perfetta figliolanza di Gesù si manifesta dal punto di vista morale nella santità. Questa consiste nell’osservanza della parola ricevuta dal Padre, compiendo la sua volontà e realizzando il suo piano. In questo Gesù stesso si consacra o si santifica “nella verità” (Gv 17,19): egli compie la volontà del Padre vivendo fino in fondo per la sua gloria. Fulgore supremo della santità del Figlio è la Croce, che da oggetto di maledizione e di crudeltà diventa segno di salvezza e di benedizione. E questo in forza dell’Innocenza e della Carità, che sono le due colonne portanti della santità. La croce di Cristo diventa cattedra, trono e altare. Cattedra del Messia profeta, trono del re e altare del sommo sacerdote. Da essa egli insegna all’umanità attestando la verità ultima dell’amore come dono della propria vita (cf. Gv 15,13); da quel trono egli regna nella libertà sovrana del servizio (cf. Mc 10,45); da quell’altare egli offre l’unico sacrificio gradito a Dio Padre: l’obbedienza filiale e la misericordia<sup>55</sup>. Il suo corpo diviene olocausto di totale consegna al Padre e il suo sangue oblazione di intercessione e di espiazione per ogni uomo, per ogni peccatore. Il Crocifisso è il santissimo perché è l’Innocente nella perfezione dell’amore a Dio e al prossimo. Sulle due travi della croce si uniscono indissolubilmente le due tavole dei comandamenti, sintesi estrema della giustizia della Torah riassunti nel sommo comandamento dell’amore a Dio e al prossimo (cf. Mc 12,29-31 // Dt 6,4, Lv 19,18). Sulla Croce Gesù ha sperimentato la pena che gli valse i «grandi benefici» della glorificazione, perché Dio lo ha provato e lo ha trovato degno di sé (cf. Sap 3,5).

Ora, come per la figliolanza, anche la santità di Cristo è chiamata a parteciparsi nei cristiani. Conformarsi alla dignità di santificazione propria di Cristo passa attraverso l’adesione incondizionata e del tutto preferenziale a Gesù stesso: si diventa degno (*axios*) di lui a condizione di preferirlo ad ogni altra persona e bene (cf. Mt 10,37-38). Così come Gesù si è consacrato/santificato compiendo la Verità, il progetto divino, così ogni cristiano è chiamato a comportarsi «in modo degno del vangelo di Cristo» (Fil 1,27) e della propria vocazione (cf. Ef 4,1, *axiôs tês klêseôs*) portando frutti di conversione e di operosa intraprendenza (cf. Gv 15, *passim*; Mt 25,14ss). È certo importante

---

<sup>55</sup> In Lc 23,34.46 si vede come Gesù con la sua misericordia (“perdonali”) e la sua obbedienza (“mi affido”) compie il vero culto gradito a Dio già descritto dai profeti come obbedienza (1Sam 15,22) e misericordia (Os 6,6). Si è definita la santità «la consacrazione di noi stessi alla gloria di Dio nella carità fraterna» (B. HÄRING, *Annunciare la gioia*, Morcelliana, Brescia 1969, 59).

il libero assenso, ma non va dimenticato che anche questo processo di corrispondenza alla dignità filiale mediante un ethos di carità e di giustizia consta dell'aiuto della grazia divina: è «Dio che rende degni della sua chiamata e porta a compimento, con la sua potenza, ogni volontà di bene e l'opera della fede» (2Ts 1,11). Docili alle mozioni dello Spirito, i fedeli potranno «compiere opere degne della conversione (*axia metanoias*)» (At 26,20); vivendo così in «modo degno del Signore (*axiôs tou Kyriou*), per piacergli in tutto, portando frutto in ogni opera buona e crescendo nella conoscenza di Dio» (cf. Col 1,10).

### b) Muniti dell'Unzione messianica

Abbiamo suaccennato alla triplice dimensione della Croce come cattedra, trono e altare del Messia Profeta-Re-Sacerdote. Ebbene il triplice *munus* messianico è anche oggetto precipuo della dignità cristiana. Membri del popolo messianico (cf. LG 9), portatori dell'Unzione dello Spirito (cf. 1Gv 2,26ss), i fedeli di Cristo ne condividono la missione salvifica verso il mondo. E questo qualifica ulteriormente la loro dignità. Giovanni Paolo II, nella scia del Concilio, ricordava che «quando [...] diventiamo consapevoli della partecipazione alla triplice missione del Cristo, al suo triplice ufficio – sacerdotale, profetico e regale – diventiamo parimenti più consapevoli di ciò a cui deve servire tutta la chiesa, come società e comunità del popolo di Dio sulla terra, comprendendo, altresì quale debba essere la partecipazione di ognuno di noi a questa missione e servizio» (RH 18d) e ancora: «diventando “figli di Dio” figli di adozione, a sua somiglianza noi diventiamo al tempo stesso “regno di sacerdoti”, otteniamo “il sacerdozio regale”, cioè partecipiamo il quell'unica e irreversibile restituzione dell'uomo e del mondo al Padre, che egli, figlio eterno e insieme vero uomo, fece una volta per sempre» (RH 20b). La dignità ontologica (filiale) e morale (agapica) del cristiano non può che declinarsi anche come dignità messianica, ossia come responsabilità *profetica* per la Verità (cf. RH 19), come partecipazione al servizio *sacerdotale* per la salvezza del mondo, specie nell'eucaristia (cf. RH 20)<sup>56</sup> ed infine come *regalità*, ossia «disponibilità a servire, secondo l'esempio di Cristo», nel quale regnare equivale a servire con libertà e dominio di sé (cf. RH 21a).

<sup>56</sup> «L'eucaristia è il sacramento, in cui si esprime più compiutamente il nostro nuovo essere, in cui Cristo stesso, incessantemente e sempre in modo nuovo, “rende testimonianza” nello Spirito santo al nostro spirito che ognuno di noi, come partecipe del mistero della redenzione, ha accesso ai frutti della filiale riconciliazione con Dio, quale egli stesso aveva attuato e sempre attua fra noi mediante il ministero della chiesa» (RH 20b).

c) *Santità e dignità del corpo sessuato*

Rileviamo pure, anche se solo a mo' di accenno, due aspetti peculiari della dignità/santità cristiana: il valore del corpo e la significatività "sacramentale" della sessualità.

Il corpo del cristiano assurge alla esimia dignità di tempio santo di Dio. È questo il ben noto insegnamento paolino sul valore sacro del corpo, redento da Cristo e chiamato ad essere membro vivo del suo corpo ecclesiale, tempio dello Spirito Santo, destinato al Signore e alla risurrezione (cf. *1 Cor* 6,13-19). D'altro canto è proprio di s. Paolo l'aver tematizzato una realtà implicita nella metafora sponsale che traversa la Scrittura nel suo insieme: la simbologia quasi-sacramentale della differenza sessuale. In un importante documento, la Commissione Teologica Internazionale non teme di vedere in Dio stesso il fondamento trascendente della reciproca relazionalità d'amore tra uomo e donna e pertanto nel matrimonio «una delle migliori analogie della vita trinitaria. Quando un uomo e una donna uniscono il loro corpo e il loro spirito in un atteggiamento di totale apertura e donazione di sé, formano una nuova immagine di Dio. La loro unione in una sola carne non risponde semplicemente a una necessità biologica, ma all'intenzione del Creatore che li conduce a condividere la felicità di essere fatti a sua immagine»<sup>57</sup>. Ma la "pericoresi" maschio-femmina è, in ultima istanza, a servizio anche della rappresentazione del mistero grande di alleanza divino-umana. Salva la pari dignità e l'essere «uno in Cristo» (*Gal* 3,28), uomo e donna, anche con la loro caratterizzazione fisica, nel contesto nuziale, rimandano all'amore tra Cristo e la Chiesa (cf. *Ef* 5,21-31).

Se la dignità della donna è stata illustrata dalla *Mulieris dignitatem* (= *MD*, 1988) di s. Giovanni Paolo II, la specifica dignità maschile, come rappresentanza del primato nell'amore e nell'iniziativa del dono va forse ulteriormente scoperta. Il compito non è facile a causa di una pesante eredità androcentrica e maschilista. Uomo/Sposo e Donna/Sposa nella loro reciprocità "asimmetrica" e nell'*ordo amoris* rispecchiano l'alleanza di mutua sottomissione tra Cristo e la Chiesa, icona a sua volta della comunione trinitaria tra Padre e Figlio in un solo Spirito. La femminilità – profezia dell'*humanum* come tale (cf. *MD* 29) – dice la destinazione, l'essere della Creatura liberamente e fecondamente beneficiaria dell'amore divino. Il maschile maritale (come quello sacerdotale) rappresenta, da parte sua, l'iniziativa gratuita dell'amore divino nella sua originarietà. Al maschile cristiano (previamente animato dalla personale

<sup>57</sup> *Comunione e servizio* (2005), n. 39. Cf. *AL* 150-162.

ricezione femminile e mariana della *gratia Capitis* del Salvatore) compete il rappresentare il *primerear* dell'agape divina e cristica<sup>58</sup>.

### 2.1.3. *Dignitas Glorïae*: realtà escatologica della dignità cristiana

Esortando i Tessalonicesi a comportarsi «in maniera degna di quel Dio che chiama al suo regno e alla sua gloria» (1Ts 2,12) s. Paolo conciliava le dimensioni etica ed escatologica della dignità cristiana. Se il fedele, vive conforme alla sua dignità filiale, ossia nella santità della carità, egli conseguirà la meta, la corona di gloria, termine ultimo del progetto divino: il possesso dell'eredità celeste, della quale si è diventati eredi con la figliolanza e che si è “meritato” mediante la santità.

#### a) *La gloria di Cristo*

La gloria dei cristiani rifletterà la Gloria stessa che rifulge in Cristo (cf. 2Cor 4,6), quella gloria ottenuta con l'obbedienza di croce e manifestata nella risurrezione e in modo supremo con l'intronizzazione alla destra del Padre<sup>59</sup>. È questa la glorificazione implorata nella preghiera «o Padre, glorificami tu presso di te della gloria che avevo presso di te prima che il mondo esistesse» (Gv 17,5). Sublime descrizione della *doxa* del Signore si trova in 1Tm 3,16 in cui se ne tratteggiano i vari aspetti: «Egli si manifestò nella carne, fu giustificato nello Spirito, / apparve agli angeli, / fu annunziato ai pagani, / fu creduto nel mondo, / fu assunto nella gloria». Sin dall'incarnazione il Figlio manifesta la sua gloria (cf. Gv 1,18), specie con i suoi “segni” e miracoli (Gv 2,11), con la singolare rivelazione del Battesimo e poi della Trasfigurazione (cf. Lc 9,28-36 // 2Pt 1,17s). Già nella vita pubblica si attua il “mistero”, ovvero la manifestazione del piano salvifico di Dio: l'Emmanuel (cf. Mt 1,23), la gioia del “Cristo in mezzo a voi” (Col 1,26-27). Ma è solo quando Cristo è glorificato dal Padre corporalmente mediante lo Spirito di risurrezione e così dichiarato “figlio di Dio” (Rm 1,4) che egli riceve in pienezza la gloria che davvero gli spetta.

<sup>58</sup> Vedi su questo il cap. IV del nostro *Novissimus Adam*, 73-164. Pure E. ROZE, *Verità e splendore della differenza sessuale*, Cantagalli, Siena 2014.

<sup>59</sup> Sul tema, oltre la *Herrlichkeit* balthasariana, si può ricordare un classico della letteratura riformata: John Owen († 1683), *Meditations and Discourses on the Glory of Christ* [1683], specie il cap. VII sull'esaltazione (cf. <http://www.ccel.org/ccel/owen/glory> [accesso 23.07.2015]). In ottica cattolica tradizionale cf. G. CAVALCOLI, *La gloria di Cristo. Risurrezione, ascensione, Pentecoste, parusia*, ESD, Bologna 2002.

Potremmo sintetizzare con quattro termini inestricabili la gloria ottenuta da Cristo tramite la sua esaltazione (*hypsôsis*, cf. *Fil* 2,9; *At* 2,33): vita, potere, onore/splendore e gioia.

- *Vita* [*zôê/zôopoioun*]: l'assunzione in gloria dice soprattutto ed ultimamente l'ingresso dell'uomo Gesù nella dimensione di vita divina, egli ne diviene partecipe fisicamente: accolto e vivificato dalla divinità al punto di partecipare del suo essere Spirito, Luce e Amore (cf. *Gv* 4,23; *1Gv* 1,5; 4,8). Risuscitato mediante lo Spirito del Padre (*Rm* 8,11), Gesù è penetrato dalla sostanza divina ed eterna, diventa cioè "spirito vivificante" (*1Cor* 15,45), e "giustificato nello spirito" (*1Pt* 3,18) si trova "reso perfetto" (*Eb* 2,10) e quindi uomo celeste, ossia spirituale, potente, incorruttibile (*1Cor* 15,42ss).
- *Potere* [*exousia/dynamis*]: la glorificazione suppone una totalità di potere conferita al servo-figlio da parte del Padre: «Mi è stato dato ogni potere» (*Mt* 28,18). Gesù stesso vedeva nella sua riabilitazione pasquale, mediante la risurrezione, il compimento della profezia di Daniele sul Figlio dell'Uomo beneficiario di ogni «potere, gloria e regno [...] potere, potere eterno» (*Dn* 7,14)<sup>60</sup>. Si tratta di un potere ricevuto per salvare (cf. *At* 2,33), ma anche di un potere posseduto in sé e fonte di totale libertà (cf. *2Cor* 3,17).
- *Onore e Splendore* [*timê/eklampsis*]: Gesù riceve ogni onore, cioè è insignito del Nome divino di Signore, *Kyrios* (*Fil* 2,9b). Egli diventa adorabile di fronte agli angeli (cf. *Eb* 1,6) e oggetto di fede per gli uomini (cf. *1Cor* 12,3; *Sal* 22,28). Il Crocifisso risorto è l'Agnello intronizzato riconosciuto ormai degno di adorazione universale (cf. *Ap* 5,6.12-13). Tale riconoscimento da parte di altri corrisponde alla proprietà personale dello splendore posseduto *in se* dal Signore (cf. *2Cor* 4,6).
- *Gioia* [*euphrosynê/chara*]: alla vivificazione nello Spirito si accompagna un ultimo elemento decisivo: la gioia; la gioia di una comunione perfetta. La glorificazione significa per Gesù di Nazareth entrare nel Regno del quale egli è legittimo "erede" (cf. *Mt* 21,38) e a Lui, il Padre onnipotente dice, risuscitandolo: «entra nella Gioia di tuo Padre» (cf. *Mt* 25,21). L'effusione di gioia insita nella glorificazione attesta la con-solazione che il Padre concede al suo Figlio umiliato mostrandogli il suo Volto<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> Cf. nei discorsi apocalittici *Mt* 24,30, *Mc* 13,26, *Lc* 21,27 e durante il processo *Mt* 26,64, *Mc* 14,62, *Lc* 22,69.

<sup>61</sup> Cf. *Is* 53,11ab; *Sal* 15,11; 17,15; 20,6; 22,25c; *At* 2,28.

b) *Co-eredi di Cristo*

Già nei vangeli sinottici Gesù promette ai suoi seguaci, specie agli apostoli, un destino di gloria (cf. *Mt* 19,29: «chiunque avrà lasciato case, o fratelli, o sorelle, o padre, o madre, o figli, o campi a causa del mio nome, ne riceverà cento volte tanto, ed erediterà la vita eterna»), così come un destino di salvezza e di gioia per coloro che lo seguiranno, osserveranno i suoi comandamenti e lo imiteranno nella via paradossale dell'autodonazione («Chi avrà trovato la sua vita la perderà; e chi avrà perduto la sua vita per causa mia, la troverà», *Mt* 10,39; cf. *Mt* 16,25; cf. *Mc* 8,35; *Lc* 9,23s; 17,33). San Paolo e il IV Vangelo sono unanimi sulla partecipazione alla gloria riservata ai fedeli seguaci di Cristo. L'itinerario, *per crucem ad lucem*, inaugurato dal Battesimo (cf. *Rm* 6) consiste nel partecipare al morire di Cristo per condividere la sua vita teocentrica e la sua gloria (cf. *Rm* 8,17: *sympaschomen/syndoxasthōmen*). Come per Cristo, la santità è coronata dalla gloria dell'eredità, la *klêronomia*: «sapendo che dal Signore riceverete per ricompensa l'eredità. Servite Cristo, il Signore!» (*Col* 3,24). Ottenere pienezza di vita vuol dire allora «abitare con il Signore» (*2Cor* 5,8); «essere con Cristo» (*Fil* 1,23), sapendo che la tribolazione terrena è incomparabile alla «quantità smisurata ed eterna di gloria» (*2Cor* 4,17; *Rm* 8,18). Ogni fatica evangelica è sopportabile nell'orizzonte della salvezza e della gloria (*2Tm* 2,10).

In termini giovannei, specie desunti dalla pericope di *Gv* 12,24-26, la *sequela Christi* sboccia in una vita feconda sin da questa terra ma poi anche nell'escatologico essere onorati da Dio Padre «Se uno mi serve, il Padre lo onorerà» (v. 26: «timêsei auton ho patêr»). Ricevere tale onore equivale a essere accolti da Cristo per stare dove si trova lui per contemplare la sua gloria (cf. *Gv* 14,3; *Gv* 17,24).

Nell'*Apocalisse* si trova una mirabile descrizione della partecipazione dei credenti alla gloria e al trionfo celeste del Signore. Essi sono «vincitori» e potranno «mangiare dell'albero della vita, che sta nel paradiso di Dio» sfuggendo «alla seconda morte»; riceveranno un cibo misterioso («la manna nascosta») insieme ad una «autorità sulle nazioni» come quella ricevuta da Cristo; indosseranno «bianche vesti» e non sarà cancellato il loro «nome dal libro della vita», bensì riconosciuto davanti al Padre e ai suoi angeli; saranno posti per sempre come colonne nel tempio di Dio e porteranno il nome di Dio e della città santa, insieme al nome del Signore Gesù; siederanno presso di lui, sul suo trono, come egli ha vinto e siede presso il Padre sul suo trono (cf. *Ap* 2,7.11.17.26s; 3,5.12.21). Tale è il destino dei redenti «da ogni tribù, lingua, popolo e nazione» (*Ap* 5,9) che cantano ormai in Cielo «un canto nuovo». I 144.000 segnati col sigillo di Dio (7,4) inneggianti alla gloria dell'Agnello,

loro Pastore (7,9-17); «vergini», perché immuni dalla contaminazione della fornicazione dell'idolatria e della menzogna, seguono l'Agnello sul monte Sion portando «sulla fronte il suo nome e il nome del Padre suo» (14,1-5); vincitori della bestia, stanno «ritti sul mare di cristallo, accompagnando il canto con le arpe divine» (15,2); sono «i chiamati, gli eletti e i fedeli» che Cristo unisce a sé nella lotta escatologica (17,14) e che avendo rifiutato la logica mondana dell'idolatria sono ammessi alla “prima risurrezione” e a partecipare al potere regale e sacerdotale dell'Agnello (cf. 20,1-6)<sup>62</sup>. Fulgore di tale esito di gloria è la definitiva beatitudine dei “secoli dei secoli” nella Gerusalemme celeste, Sposa luminosa (21,23; 22,5), ambito di perfetta figliolanza e santità (21,7s.27), di contemplazione e adorazione (22,4).

Perseverando nello spazio di dignità umana e cristiana che è la chiesa, “mondo riconciliato”, “cosmo del cosmo”, assemblea dei figli e comunione dei santi, il credente che preserva candida la veste battesimale può quindi aver parte alla risurrezione e «così giunge al suo culmine la verità cristiana sulla vita. La dignità di questa non è legata solo alle sue origini, al suo venire da Dio, ma anche al suo fine, al suo destino di comunione con Dio nella conoscenza e nell'amore di Lui. È alla luce di questa verità che sant'Ireneo precisa e completa la sua esaltazione dell'uomo: “gloria di Dio” è, sì, “l'uomo che vive”, ma “la vita dell'uomo consiste nella visione di Dio” [cf. Ireneo, *Adv. Haer.* IV, 20, 7]» (EV 38).

## 2.2. *Dignitas redemptionis*: il paradosso del Redentore e la “dignità dell'indegno”

### *Dal Cristo sfigurato alla trasfigurazione del misero*

La più alta rivelazione del valore conferito da Dio all'umanità si riscontra nel mirabile e tremendo scambio (*admirabile commercium*) avvenuto nella redenzione di Cristo. Il mistero della Croce manifesta l'amore folle per il quale il buon Pastore cerca e trova la pecora smarrita, proprio facendosi agnello e agnello condotto al macello per essere sgozzato. L'amore kenotico (cf. *Fil* 2,6-11) per cui l'Innocente diventa “peccato” (*hamartia*; *2Cor* 5,21), il Benedetto si fa “maledizione” (*katharà*, cf. *Gal* 3,13)<sup>63</sup>. Si compie così il capovolgimento assoluto del *Deus sub contrario*, il Dio rivolto “contro se

<sup>62</sup> Cf. C.L. ROSSETTI, *Novissimus Adam*, cap. VI.

<sup>63</sup> A monte della redenzione, sta il peccato, il male e la colpa che sono il primo prezzo pagato da Dio alla libertà umana. È quanto Dostoevsky ha rilevato con massimo acume: «una responsabilità enorme adeguata

stesso” evocato da papa Benedetto, sensibile all’istanza della *theologia crucis* riformata: «L’amore appassionato di Dio per il suo popolo – per l’uomo – è nello stesso tempo un amore che perdona. Esso è talmente grande da rivolgere Dio contro se stesso, il suo amore contro la sua giustizia. Il cristiano vede, in questo, già profilarsi velatamente il mistero della Croce: Dio ama tanto l’uomo che, facendosi uomo Egli stesso, lo segue fin nella morte e in questo modo riconcilia giustizia e amore»<sup>64</sup>.

Giovanni Paolo II insegnava che Cristo svela che senso ultimo dell’esistenza umana è l’amore: «Nel mistero della redenzione l’uomo diviene nuovamente “espresso” e, in qualche modo, è nuovamente creato. Egli è nuovamente creato! [...]. Quale valore deve avere l’uomo davanti agli occhi del creatore se “ha meritato di avere un tanto nobile e grande redentore” se “Dio ha dato il suo Figlio”, affinché egli, l’uomo, “non muoia, ma abbia la vita eterna”» (*RH* 10)<sup>65</sup>. Poco dopo papa Wojtyła soggiungeva: «Il “caro prezzo” della nostra redenzione comprova, parimenti, il valore che Dio stesso attribuisce all’uomo, comprova la nostra dignità in Cristo» (*RH* 20b). E nell’enciclica sul rispetto della vita umana aggiungeva: «Proprio contemplando il sangue prezioso di Cristo, segno della sua donazione d’amore (cf. *Gv* 13,1), il credente impara a riconoscere e ad apprezzare la dignità quasi divina di ogni uomo. [...] Il sangue di Cristo, inoltre, rivela all’uomo che la sua grandezza, e quindi la sua vocazione, consiste nel *donò sincero di sé*» (*EV* 25).

In termini analoghi, già s. Agostino invitava i neofiti a riconoscere nell’unico Pane il vincolo di comunione e nel Calice il valore della propria dignità: «Per non separarvi, mangiate quel che vi unisce; per non considerarvi di poco conto, bevete il vostro prezzo»<sup>66</sup>.

Papa Francesco mette volentieri l’accento sulla valenza esemplare e morale della rivelazione cristologica: «Colui che ci ha invitato a perdonare “settanta volte sette” (*Mt* 18,22) ci dà l’esempio: Egli perdona settanta volte sette. Torna a caricarci sulle sue spalle una volta dopo l’altra. *Nessuno potrà toglierci la dignità che ci conferisce questo amore infinito e incrollabile.*

---

alla dignità dei liberi)» (N.B. BERDJAEV, *La concezione di Dostoevsky*, Einaudi, Torino 2002, 49). Cf. C. DI SANTE, *L’uomo alla presenza di Dio. L’umanesimo biblico*, Queriniana, Brescia 2010, 62-64.

<sup>64</sup> Cf. *Deus caritas est* (2005), 10: «Sic est is magnus ut contra se ipsum vertat Deum, eius amorem contra eius iustitiam».

<sup>65</sup> Si veda pure CCC 412 che cita s. Leone Magno (*Serm.* 73, 4) e s. Tommaso d’Aquino (*Summa theologiae*, III, 1, 3, ad 3) con rimandi a *Rm* 5,20 e all’*Exultet*.

<sup>66</sup> AGOSTINO, *Serm.* 228B: «Accipite itaque, et edite Corpus Christi, etiam ipsi in Corpore Christi facti jam membra Christi. Accipite, et potate Sanguinem Christi. Ne dissolvamini, manducate *vinculum vestrum*. Ne vobis viles videamini, bibite *pretium vestrum*. Sicut hoc in vos convertitur, cum id manducatis et bibitis, sic et vos in Corpus Christi convertimini, cum obedierit et pie vivitis» (*PL* 46, 828). Papa Francesco ha ribadito questo aspetto nell’Omelia del *Corpus Domini* il 7 giugno 2015.

Egli ci permette di alzare la testa e ricominciare, con una tenerezza che mai ci delude e che sempre può restituirci la gioia» (EG 3, corsivo nostro). «Quando sostiamo davanti a Gesù crocifisso, riconosciamo *tutto il suo amore che ci dà dignità* e ci sostiene, però, in quello stesso momento, se non siamo ciechi, incominciamo a percepire che quello sguardo di Gesù si allarga e si rivolge pieno di affetto e di ardore verso tutto il suo popolo» (EG 268, corsivo nostro).

La lezione circa il rapporto tra redenzione e dignità umana è sintetizzabile come il paradosso per cui l'unico santo, innocente e pienamente degno, per amore verso l'essere umano, specie il povero, il misero, il peccatore, ne ha assunto le sembianze, facendosi, in modo kenotico prossimo ad esso, sì da assumere una "carne di peccato" (cf. Rm 8,3) e divenendo uomo dei dolori «senza apparenza né bellezza» (Is 53,2s). Per (ri)dare dignità alla sua creatura ridotta in perdizione, il Figlio divino non ricusa di "perdere" la sua dignità, di svuotarsi; si annichilisce per redimerla. All'incapacità di amare dell'uomo ridotto ad apparente indegnità, Cristo risponde con un sovrappiù di carità in cui si manifesta che culmine della santità, della dignità umana, è di farsi carico di colui nel quale tale dignità non rifugge più. «Il riconoscimento della dignità nella persona "indegna" è la grande novità che Gesù ha portato nel mondo, quando ha proclamato che il Regno di Dio appartiene ai poveri, agli umili, a coloro che sono disprezzati, a coloro che soffrono nel corpo e nello spirito»<sup>67</sup>.

### 3. Tesi sistematiche

Terminiamo formulando alcune tesi in merito alla dignità umana alla luce della rivelazione cristiana.

#### Tesi I. La Dignità come Sacralità e Santità

*La dignità ontologica o "passiva" corrisponde alla creaturalità trascendente dell'essere umano costituito gratuitamente libero interlocutore di Dio. In ambito cristiano, a tale "sacralità" si associa l'essere amato e redento per grazia e stabilito come figlio adottivo di Dio.*

*La dignità etica o "attiva" è invece la responsabilità morale che consegue al dato ontologico e che in termini cristiani si declina come santità nell'innocenza e nella pienezza di carità.*

---

<sup>67</sup> I. SANNA, *L'antropologia cristiana e gli interrogativi delle neuroscienze*, in AA. VV., *Uomini, animali o macchine*, 55.

- Sacralità come “dignità ontologica o passiva”: essere amato da Dio

La dignità è un valore, una stima di preziosità. Tale apprezzamento dipende dall’amore che rende degno l’altro. Ciascuno è portatore di una dignità umana nella misura in cui è visto con amore da qualcun altro. Il primo attestato di dignità è il sorriso della madre<sup>68</sup>. Tale valore intrinseco conferito dall’amore diviene “sacro”, universale e divino qualora lo si attribuisca al Dio Creatore verso la sua creatura umana. È ciò che accade nelle grandi religioni, specie monoteistiche. L’essenza della dignità è l’amore ricevuto: ogni uomo è degno, sacro, *amato* da Dio e quindi meritevole di amore da parte degli uomini. È la *sacralità* dello sguardo del bambino, del volto dell’altro. Nel Cristianesimo, che vede l’uomo redento dal Cristo crocifisso, questa sacralità innata è esaltata al suo parossismo: l’essere umano è oggetto del pathos d’amore di Dio (Origene); e ciò, nonostante la propria nullità ontologica (contingenza creaturale) e l’indegnità morale (peccaminosità).

- Santità come “dignità etica o attiva”: amore e piena responsabilità

La “dignità attiva” è invece quella che mi spinge a esercitare, per quel che mi concerne, rispetto e amore verso gli altri (responsabilità). Nella Scrittura come in varie forme religiose e filosofiche (Ebraismo, Islam, etica kantiana) alla dignità ontologica dell’uomo deve seguire un vivere conforme a tale peculiare altezza. Essere degni della propria umanità significa allora trattare gli altri sempre come “persone”, e mai solo come mere creature. La regola d’oro, vedere l’altro come un *alter ego*, rimane il paradigma centrale. La rivelazione cristiana offre anche qui un sovrappiù motivazionale. Se la salvezza consiste nel partecipare alla figliolanza divina, alla santità e alla gloria di Cristo; la responsabilità etica assurge al massimo livello inverandosi come santità, ossia innocenza e pienezza di amore, la cui la cifra assoluta è il Cristo crocifisso.

## Tesi II. Peculiari attestati di dignità attiva

*L’autentica vita degna si rivela nel farsi carico, con giustizia e amore, di coloro che hanno ripudiato la loro dignità creaturale (peccatori), o da essa si sentono esclusi (poveri, emarginati...), ovvero non la possono rivendicare (handicappati, nascituri, esseri inanimati). Il paradosso della vera dignità sta nel poter amare oltre “l’indegnità”, morale, fisica e so-*

<sup>68</sup> «Quando un bambino apprende da sua madre che egli è “il suo tesoro”, sorge in lui non solo la coscienza della sua “dignità” (*dignitas individui*), bensì si desta addirittura il senso della sua unicità irripetibile» (H.U. von BALTHASAR, *Nella pienezza della fede*, a cura di M. KEHL, Città Nuova, Roma 1992, 127 [= *Theodramatik*, II/7, 1978, 23]).

*ciale. Tre peculiari manifestazioni di dignità etica o santità sono la compassione, la misericordia e la cura ecologica.*

*- Dignità come compassione*

La dignità attiva, come attuazione della capacità di amare si rivela in special modo nella solidale compassione verso coloro che non hanno la possibilità di vivere la loro dignità ontologica. Il rispetto e la venerazione per gli “ultimi” (poveri, malati, abbandonati...) esprime la più adeguata conformità al divino rivelato da Cristo. Il gratuito soccorso prestato ai più indigenti rivela il *primerear* della carità divina Dio: «Il dovere di farsi il prossimo degli altri e di servirli attivamente diventa ancor più urgente quando costoro sono particolarmente bisognosi, sotto qualsiasi aspetto. “Ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l’avete fatto a me” (Mt 25,40)» (CCC 1932)<sup>69</sup>. Di fronte al feto, al malato in stato “vegetativo”, al demente, al deforme io sono chiamato non tanto a cercare in che cosa essi possano manifestare la loro dignità, quanto a testimoniare la mia, cioè, la mia capacità di amore, di accoglienza, di umanità. Per di più, la mia speranza teologale mi dà la certezza che la loro dignità è nascosta nel Cristo sfigurato sulla croce e sarà loro resa manifesta nel Cristo della gloria.

*- Dignità come misericordia*

Peculiare forma di attuazione della propria dignità di esseri elevati al rango di figli di Dio, include il poter condividere con il Padre celeste la nostalgia del ritorno del figliol prodigo. La dignità della santità impone di sperare nel riscatto di chiunque abbia rinunciato o sfregiato la propria dignità ontologica. È degno del cristiano usare con gli altri la medesima misericordia che Dio ha usato verso di lui. Fa parte del conformarsi a Cristo, l’opzione preferenziale per la “pecora perduta”. È inerente alla mia dignità di figlio santo di Dio credere e sperare sempre nella redenzione di un fratello che ha tradito o apparentemente rinunciato alla propria dignità creaturale e morale (cf. EG 37).

*- Dignità come cura ecologica*

Il recente magistero di papa Francesco induce ad una ulteriore riflessione: «Mentre possiamo fare un uso responsabile delle cose, siamo chiamati a ri-

---

<sup>69</sup> È una tesi che emerge pure in J. MOLTSMANN, *Menschenwürde, Recht und Freiheit*, Kreuz, Stuttgart 1979.

conoscere che gli altri esseri viventi hanno un valore proprio di fronte a Dio e “con la loro semplice esistenza lo benedicono e gli rendono gloria”, perché il Signore gioisce nelle sue opere (cf. *Sal* 104,31). Proprio per la sua dignità unica e per essere dotato di intelligenza, l’essere umano è chiamato a rispettare il creato con le sue leggi interne, poiché “il Signore ha fondato la terra con sapienza” (*Pr* 3,19)» (*LS* 69). «Non basta più dire che dobbiamo preoccuparci per le future generazioni. Occorre rendersi conto che quello che c’è in gioco è la dignità di noi stessi. Siamo noi i primi interessati a trasmettere un pianeta abitabile per l’umanità che verrà dopo di noi. È un dramma per noi stessi, perché ciò chiama in causa il significato del nostro passaggio su questa terra» (*LS* 160).

### Tesi III. Le sette dimensioni della dignità cristiana

*La dignità cristiana sta nel beneficiare in pienezza dell’amore divino: l’essere cioè creato e poi redento, anima e corpo, in Cristo per una vita filiale e santa con un missione messianica nella storia, in vista della beatitudine escatologica.*

1° *Dignità di creazione*: il valore trascendente dell’essere umano sta nell’essere creato corpo e anima per una relazione personale di amore e comunione con Dio, con il prossimo e di responsabile cura verso l’universo e la natura.

2° *Dignità di redenzione*: suprema dimostrazione della preziosità della persona umana, anche se caduta e divenuta “indegna” a causa del peccato, è l’essere stata redenta attraverso il sacrificio d’amore del Messia crocifisso.

3° *Dignità di adozione*: il Dio e Padre di Gesù Cristo eleva la creatura redenta al rango veramente filiale, ossia, la chiama ad una vita di grazia, di umile fierezza, di responsabile libertà e di gioiosa speranza.

4° *Dignità di santificazione*: alla vocazione filiale deve seguire una concreta esistenza teologale e morale improntata all’innocenza e alla triplice carità verso Dio, verso se stessi e verso il prossimo. Cifra della santità è la croce come amore incondizionato di affidamento al Padre e di dono di sé agli altri.

5° *Dignità messianica*: la santità cristiana si declina in una concreta missione nel mondo conforme al triplice *munus* messianico: regale auto-dominio e promozione della pace; profetica testimonianza della verità; sacerdotale culto a Dio mediante la preghiera, la misericordia e la comunione.

6° *Dignità del corpo*: santificato dallo Spirito Santo e destinato alla risurrezione, il corpo sessuato del cristiano gode della dignità trascendente di tempio di Dio. In ambito coniugale e sacramentale il corpo maschile evoca

l'oblatività del Cristo Sposo e quello femminile la ricettiva fecondità della Chiesa Sposa.

7° *Dignità di glorificazione*: approdo ultimo della salvezza è la partecipazione alla pienezza di vita, di potenza, di onore e di gioia propria del Signore risorto. La gloria finale di ciascun beato sarà anche riconoscimento e manifestazione, da parte di Dio e di fronte a tutti le creature spirituali, del valore positivo della propria esistenza storica.

#### Tesi IV. Dignità umana e secolarizzazione

*In un contesto secolarizzato di ateismo materialista e antropocentrico, estraneo ai valori di sacralità e santità, la "dignità" rischia di rivelarsi un flatus vocis riducendosi alla mera nozione di "qualità della vita" prestandosi ad ogni sorta di abuso.*

In alcuni paesi – economicamente sviluppati, ma moralmente secolarizzati – si assiste ad un singolare *shift*: si è passati a identificare la dignità della persona con la "qualità della vita". Per cui in nome stesso della dignità si legittima e legalizza l'eliminazione fisica delle persone. Così, aborto (selettivo e non) ed eutanasia (anche infantile o per motivi psicologici) non sono più visti nella loro semplice e brutta realtà omicida, ma ammantati dalla presunta "luce" della buona intenzione di ottemperare al criterio della massimizzazione della qualità della vita. D'altro canto la *hybris* antropocentrica e tecnocratica a servizio dei "nuovi diritti" (p.e. al matrimonio o al figlio) è giunta a manipolare persino la vita umana e finisce col ridurre totalmente la persona ad oggetto, come nei casi di fecondazione artificiale, uteri in affitto, embrioni crioconservati inviati per posta... L'idolatria della libertà che "si autoprogetta" e «pretende di essere assoluta finisce per trattare il corpo umano come un dato bruto, sprovvisto di significati e di valori morali» (VS 48). Si assiste al paradosso per cui ad una conclamata promozione della "dignità" fa riscontro la negazione e il disprezzo della vita umana (cf. EV 18-20). In questa «prospettiva materialistica [...] le relazioni interpersonali conoscono un grave impoverimento. I primi a subirne i danni sono la donna, il bambino, il malato o sofferente, l'anziano. Il criterio proprio della dignità personale – quello cioè del rispetto, della gratuità e del servizio – viene sostituito dal criterio dell'efficienza, della funzionalità e dell'utilità: l'altro è apprezzato non per quello che "è", ma per quello che "ha, fa e rende". È la supremazia del più forte sul più debole» (EV 23f). «Quando si nega Dio e si vive come se Egli non esistesse, o comunque non si tiene conto dei suoi comandamenti, si finisce facilmente per negare o compromettere anche la dignità della persona umana e l'inviolabilità della sua

vita» (EV 96; cf. GS 21). A ben vedere, anche la vera radice della crisi ecologica – come disprezzo della “natura”, ossia dell’“essere nato” – tanto ambientale (sfruttamento inquinante) quanto umana (manipolazione reificante), sta nell’ateismo, ovvero nel rifiuto del Dio creatore, fonte di una creazione portatrice di senso e progettualità (cf. LS 67; 80). Se le società “avanzate” si ostineranno nell’identificare sempre più laicità con secolarismo ateo, c’è seriamente da temere circa l’effettivo rispetto della dignità “sacra” dell’uomo e degli altri esseri creati.

Tesi V. Dignità umana, diritti dell’uomo e fede cristiana in prospettiva storica

*La difesa della dignità umana consta di per sé dell’ambito della retta ragione naturale e non può considerarsi un proprium della dottrina ecclesiastica. Nondimeno, la soprannaturale rivelazione cristiana svela le dimensioni più alte e profonde della dignità; così come l’azione storica della Chiesa contribuisce alla sua maggiore promozione pratica nella società.*

La teocrazia o “ierocrazia”, – dall’editto di Tessalonica di Teodosio I (380), al cesaropapismo, dal potere temporale pontificio ai Re cattolici e *très chrétiens* – ha determinato un paradossale “cortocircuito storico”. Proprio la religione cristiana, principale latrice della carica esplosiva della dignità sacra di ogni uomo (e quindi della sua libertà), è diventata poi, di fatto, in Europa, tra Settecento e Ottocento, l’istituzione reazionaria e censoria del mero portato della dignità stessa, ossia i “Diritti dell’uomo”. L’eccessiva commistione tra poteri temporale e spirituale non poteva non indurre a condizionamenti politici e all’alterazione dei liberatori principi evangelici (cf. Mt 22,21). Prendere atto (“penitenzialmente”) di questo dato storico – nella linea del Vaticano II e di s. Giovanni Paolo II – rende possibile di riconciliare Chiesa e Modernità e considerare i diritti umani come “figli *legittimi*” del Cristianesimo<sup>70</sup>.

A ben vedere, è qui in gioco anche l’enorme problema teologico del rapporto tra Natura e Grazia: «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)»<sup>71</sup>. La dignità della persona e il rispetto dei diritti umani non sono (e non vanno

<sup>70</sup> Su questa questione, e non senza talune tesi discutibili, cf. l’interessante saggio di M. PERA, *Diritti umani e cristianesimo. La Chiesa alla prova della modernità*, Marsilio, Venezia 2015. In altra prospettiva, cf. G.M. FLICK, *Elogio della dignità*, 78ss; 109ss.

<sup>71</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso all’Accademia delle Scienze Sociali*, 4.05.2009; cf. M. SCHLAG, *La dignità*, 27.

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<sup>72</sup>. Si può dire che la dignità cristiana (realtà ecclesiale) sta alla dignità umana (realtà universale) come la Grazia alla Natura, ovvero, usando una metafora evangelica, come il sale alla pietanza insaporita, come la lampada alla stanza illuminata (cf. *Mt* 5,13s). La dignità naturale umana si radica nell'amore del Creatore, allorché l'adozione divina battesimale investe il cristiano di una ulteriore e nuova dignità e responsabilità: il dono filiale impone di esercitare attivamente il *dilectionis munus* alla stregua della carità infinita del Padre celeste (cf. *Mt* 5,45-48). La "naturale" dignità di ogni essere umano consiste nell'essere creatura "adottabile" da parte di Dio; luogo dove la Trinità vuole porre la sua dimora. La "soprannaturale" dignità del cristiano sta nell'attuare tale potenzialità, *divenendo* coscientemente e vitalmente figli e templi di Dio. Quanto più i cristiani vivranno la loro soprannaturale dignità di essere creati e salvati *in Cristo*, Figlio santo e glorioso, per essere re profeti e sacerdoti nella fede, speranza e amore in vista della gloria eterna, tanto più i loro fratelli in umanità (cf. *Fm* 16) si riconosceranno voluti in questo mondo da un Dio buono e responsabilizzati per una vita sempre più degna e quindi giusta e solidale.

Carlo Lorenzo Rossetti  
c.lorenzo.rossetti@gmail.com  
Seminari Redemptoris Mater,  
Kolsh/Grykë zezë. Lezhë (Albania)

---

<sup>72</sup> Cf. FRANCESCO, *Messaggio per la giornata della Pace*, 1.01.2014.

***Dignitas dilectionis munus. Dignità umana e Fede cristiana***

CARLO LORENZO ROSSETTI

**Abstract**

La dignità sta alla base del rispetto dei diritti dell'uomo e quindi della legislazione di molti Stati democratici. Il saggio mira ad una sintesi sistematica alla luce della Scrittura e del Magistero (specie del Vaticano II e di s. Giovanni Paolo II), per dimostrare l'importanza di tale nozione nella fede cristiana. Il punto iniziale è la dottrina della creazione (*protologia*) con l'affermazione del binomio "creaturalità trascendente" e "responsabilità etica" della persona. Il ché trova riscontro in altre religioni e nella migliore riflessione etica laica (Kant). Sul piano prettamente cristiano (*soteriologia*), si distingue un triplice livello di dignità: ontologico (figliolanza), etico (santità) ed escatologico (gloria). Si evidenzia pure il paradosso della redenzione attraverso la Croce in cui si palesa il "grande prezzo" con cui Dio ha stimato l'essere umano. Il saggio propone infine alcune "Tesi sistematiche" in cui, tra l'altro, si propone di definire la dignità come "sacralità e santità", additando la suprema attestazione della propria dignità etica nel potere/dovere tutelare la dignità di chi non la può rivendicare, mediante la compassione, la misericordia e la cura ecologica.

**Parole chiave:**

Dignità; umana; creazione; Fede cristiana; adozione filiale; redenzione; sacralità; santità; natura; grazia; gloria; protologia; soteriologia

**Abstract**

Dignity is the foundation of human rights and therefore is basic for the legislation of democratic states. This essay, based on Scripture and the Magisterium (with special regard to conciliar texts and those of St. John Paul II), shows the central place of this topic in Christian faith. In fact, the entire Catholic creed is a powerful statement reinforcing human dignity. The starting point (*protology*) is the creatural and ethical dignity of the person, which is shared also by other religions as by the best ethical tradition (Kant). In Christian soteriology we can distinguish a threefold dignity: ontological, ethical and eschatological (Filiation – Holiness - Glory). The paradox revealed by redemption through the Cross is also stressed. The essay offers some synthetic theses, which among other things, define dignity as sacredness and holiness according to which the supreme manifestation of one's own (ethical) dignity consists in protecting and saving the (ontological) dignity of those who apparently cannot claim it. This happens through compassion, mercy and ecological care.

**Keywords:**

Human Dignity; Christian Faith; Creation; Filial Adoption; Redemption; Nature; Grace; Glory; Sacredness; Holiness; Protology; Soteriology

## **NOTE**



# LA RIVELAZIONE E IL TEMPO.

## Abbozzo della tipologia della rivelazione secondo il parametro del tempo

Karel Skalický\*

### I. Introduzione

La rivelazione è indubbiamente una categoria centrale nella vita religiosa dell'umanità. La teologia cristiana ha elaborato una assai completa teologia della rivelazione esposta nella Costituzione sulla divina Rivelazione del Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*. Avery Dulles ha messo bene in luce come in questa concezione conciliare della rivelazione sono confluite cinque diverse teologie di rivelazione, elaborate già prima del Concilio da diverse correnti teologiche<sup>1</sup>. Si tratta secondo lui dei seguenti modelli:

#### 1.1. Tipologia teologica

a) La rivelazione concepita come *locutio Dei*, il parlare di Dio. Questa concezione è stata elaborata nell'ambito della teologia cattolica scolastica dalla così detta "apologetica classica". Questo modello Dulles lo chiama *Revelation as doctrine*<sup>2</sup>.

b) La rivelazione concepita come *actio Dei*, ossia come l'agire salvifico di Dio nella storia dell'umanità. Questa concezione è stata elaborata nell'ambito della teologia protestante da Oscar Cullmann – *Revelation as history*<sup>3</sup>.

c) La rivelazione concepita come *autocommunicatio Dei*, come la *Selbstmitteilung Gottes* all'anima umana. Questa concezione è stata elaborata

---

\* Professore Emerito di *Teologia fondamentale*, Facoltà di S. Teologia, PUL.

<sup>1</sup> Cf. A. DULLES, *Models of Revelation*, Doubleday-Gill and Macmillan, Garden City (NY) 1983 (Orbis Books, Maryknoll [NY] 1992, le indicazioni delle pagine saranno prese da questa edizione). Un'ottima presentazione della teologia di A. Dulles si trova in F. ŠTĚCH, *Tu se jim otevřely oči. Zjevení, víra a církev v teologii kardinála Avery Dulles SJ (Allora si aprirono loro gli occhi. Rivelazione, fede e chiesa nella teologia del cardinale Avery Dulles SJ)*, Refugium Velehrad-Roma s.r.o., Olomouc, 2011.

<sup>2</sup> Cf. A. DULLES, *Models of Revelation*, 36-52.

<sup>3</sup> Cf. *ivi*, 53-67.

nell'ambito della teologia cattolica neoscolastica da Karl Rahner – *Revelation as inner experience*<sup>4</sup>.

d) La rivelazione concepita come la stessa *Persona di Gesù Cristo, Verbo fatto uomo*. Questa concezione è stata elaborata nell'ambito della teologia protestante da Karl Barth – *Revelation as dialectical presence*<sup>5</sup>.

e) La rivelazione concepita come una *progressiva presa di coscienza del divino* da parte della coscienza collettiva dell'umanità. Questa concezione è stata abbozzata nell'ambito della teologia moderna che suppone, a differenza dei primi quattro modelli, un altro concetto di trascendenza divina. I primi quattro modelli la pensano come l'altezza spaziale Dio, è "là sopra nel cielo", per cui la sua rivelazione si presenta alla guisa di un meteorite che "scende" dalle altezze celesti nelle regioni inferiori della nostra terra. Il quinto modello invece pensa la trascendenza di Dio alla guisa del "più profondo fondamento" soggiacente e portante ogni essere creato. Dio è *intimius, intimo nostro*. Per cui la sua rivelazione viene intesa nella maniera di una "eruzione vulcanica" o "emergenza" dalle profondità inconsapevoli dell'essere creato alla piena luce della coscienza riflessiva – *Revelation as new awareness*<sup>6</sup>.

Questi cinque modelli di rivelazione, elaborati dalle diverse correnti di teologia cristiana, rappresentano quindi un primo abbozzo di tipologia della rivelazione, fatto però unicamente sulla base della religione cristiana.

## 1.2. Diverse tipologie proprie delle scienze della religione

Appena però allarghiamo la visuale oltre i confini della cristianità, ci si presenta una situazione che richiede una tipologia diversa.

Finora sono state abbozzate dalla Scienza delle Religioni diverse tipologie secondo diversi parametri quali: a) autore; b) strumento o *medium*; c) contenuto; d) recettore o consegnatario; e) effetto. Così vengono riassunti da Alfonso M. di Nola<sup>7</sup>, mentre G. Wiessner riporta nel *Lexikon der Religionen* sostanzialmente gli stessi parametri<sup>8</sup>. Il tempo come parametro determinante una ben precisa tipologia di rivelazione è ignorato.

<sup>4</sup> Cf. *ivi*, 68-83.

<sup>5</sup> Cf. *ivi*, 84-97.

<sup>6</sup> Cf. *ivi*, 98-114. A proposito di due concezioni di trascendenza vedi C. SKALICKÝ, *Teologia fondamentale*, Istituto di teologia a distanza, Roma 1987 (per la ristampa Pontificio Ateneo della Santa Croce, Roma 1992, 197-201).

<sup>7</sup> Cf. A.M. DI NOLA, *Rivelazione*, in ID. ET ALII (a cura di), *Enciclopedia delle religioni*, V, Vallecchi, Firenze 1973, 443-444.

<sup>8</sup> Cf. G. WIESSNER, *Offenbarung*, in H. WALDENFELS (Hrsg.), *Lexikon der Religionen*, Herder, Freiburg im B.-Basel-Wien 1988, 471-472. I parametri sono i seguenti: Offenbarungs-Urheber, O.s-Inhalt, O.s-Mittler, O.s-Mittel, O.s-Vermittlung, O.s-Empfänger, O.s-Empfang.

Nella nostra relazione invece intendiamo presentare una tipologia elaborata secondo il parametro del tempo in cui la rivelazione avvenne o viene collocata. Questa tipologia, a quanto ci risulta, non è stata ancora presentata. La sua utilità consiste nel mettere meglio in luce le diversità dei contesti culturali in cui le diverse rivelazioni sono vissute e/o pensate, ovvero la dimensione interculturale del fenomeno rivelazione.

## 2. Le rivelazioni e i loro rispettivi tempi

Secondo il parametro del tempo si può dunque abbozzare la seguente tipologia.

a) La rivelazione come comunicazione di Dio con l'uomo nel tempo primordiale

Questo tipo di rivelazione si trova nelle religioni dei popoli senza scrittura del ciclo culturale primitivo, anteriore alla cosiddetta “rivoluzione neolitica”<sup>9</sup>. Per questi popoli l'Essere Supremo celeste ha comunicato con gli uomini all'inizio della storia, “in tempo immemorabile”, in modo molto più “familiare”, insegnando loro direttamente o tramite i capostipiti le cose necessarie per la vita, in particolare i doveri religiosi, morali e sociali, le sacre cerimonie e iniziazioni. Questa rivelazione mai scritta è stata poi tramandata oralmente di generazione in generazione fino ad oggi, allorché questi popoli la praticano nel tempo presente come tempo dell'avvicendamento delle stagioni naturali.

b) La rivelazione scritta in virtù dell'ispirazione fatta da Dio ai veggenti-poeti del tempo primordiale

Questo tipo di rivelazione troviamo nell'induismo che ritiene i suoi libri sacri, soprattutto i *Veda*, come rivelati al principio della storia, “in tempo immemorabile”, per mezzo della ispirazione ai così detti *Rši*, una specie di veggenti-poeti. I *Veda* sono quindi creduti rivelati non perché “discesi” dal “cielo”, né “dettati” da Dio al suo “portavoce”, ma ispirati in modo che l'esperienza

---

<sup>9</sup> Cf. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, VI, Aschendorff, Münster 1935, 468-508; C. SKALICKÝ, *La rivelazione nelle religioni non cristiane: un saggio di fenomenologia della rivelazione*, in R. PENNA (a cura di), *Vangelo, Religioni, Cultura. Miscellanea di studi in memoria di mons. Pietro Rossano*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993, 154-156; L. BACCARI, *La rivelazione nelle religioni*, Borla, Roma 1996, 61-69.

del Divino ha trovato nella coscienza del veggente la sua migliore espressione linguistica messa per iscritto.

La rivelazione vedica però ha trovato tre diverse interpretazioni teologiche secondo due diverse concezioni del tempo:

- la scuola *Nyaya* e *Samkhya* crede che la realtà del cosmo viene periodicamente creata da Brahma, conservata da Višnu e distrutta da Šiva in una serie interminabile di cicli. Anche i *Veda*, che fanno parte della realtà del nostro mondo, saranno con essa distrutti, perché sono stati rivelati da Dio in modo che essi dipendono sia nella loro esistenza che nella loro validità da Lui. Essi sono infallibili, perché loro autore è Dio *qui nec falli nec fallere potest*, come solevamo dire nella nostra apologetica. Questa interpretazione del carattere rivelato dei *Veda* è per noi europei ben comprensibile.

- La seconda interpretazione, quella della scuola *Mimamsa*, è invece più difficile a comprendersi. Questa scuola non crede in Dio; è atea. Non crede neppure nella periodica creazione e dissoluzione del cosmo, ritenendolo stabile ed eterno. Conseguentemente non crede nella natura ciclica del tempo. Ciò nonostante crede che i *Veda* sono non soltanto infallibili ed eterni, ma anche rivelati. Non da Dio, il quale per essa non esiste; e non rivelati nel tempo primordiale, poiché un tale tempo non esiste. Sono stati rivelati “da se stessi” e tramandati con scrupolosa accuratezza da un tempo senza inizio<sup>10</sup>.

Anche le scuole teiste credono che i *Veda* sono eterni, ma la loro eternità deriva dal fatto che essi esistono eternamente nella mente di Dio. La *Mimamsa* invece crede che sono eterni in se stessi, sia nel loro significato ideale, sia nella loro espressione linguistica. La validità e la veridicità della rivelazione vedica non deriva dall'autorità di Dio rivelante, ma da se stessa, essendo essa il suo unico e decisivo testimone. Essa non ha bisogno di alcun criterio di credibilità perché è autoevidente, *per se nota*, *self-evident*, paragonabile al sole che convince tutti della sua verità con il suo splendore. Questa scuola riserva alla rivelazione una venerazione più alta di quella data agli dèi<sup>11</sup>. Secondo alcuni specialisti si tratta di una idolatria dei *Veda*<sup>12</sup>.

- La terza interpretazione poi è quella del *Vedanta* che rappresenta una specie di sintesi tra le due scuole precedenti. Con *Mimamsa* sostiene l'eternità della rivelazione vedica, perché i *Veda* vengono, nella creazione di ogni nuovo ciclo cosmico, rivelati di nuovo. Con *Nyaya* invece afferma che Dio (Išvara)

<sup>10</sup> Cf. D. ACHARUPARAMBIL, *Induismo. Vita e pensiero*, Teresianum, Roma 1976, 98.

<sup>11</sup> Cf. C.R. AGERA *Revelation in Hindu Scriptures. A philosophical Outlook*, in D.S. AMALORPAVADASS (ed.), *Research Seminar on Non-Biblical Scriptures*, National Biblical Catechetical and Liturgical Centre, Bangalore 1974, 318.

<sup>12</sup> Cf. D. ACHARUPARAMBIL, *Induismo*, 99.

li rivela all'inizio di ogni ciclo cosmico sempre esattamente così uguali, come erano nei cicli precedenti.

La rivelazione vedica è concepita come essenzialmente salvifica e liberatrice nel senso che intende liberare l'uomo dalla condizione temporale ciclica, introducendolo nell'eterna unitotalità del supremo Brahman.

c) La rivelazione come ripetuto rinnovamento della rivelazione primordiale per mezzo della "discesa" (avatara) di Dio in un tempo astorico

Questo tipo di rivelazione si riscontra nella *Bhagavadgita* e si comprende e propone come la sintesi più perfetta della rivelazione vedica. Ciò che viene rivelato è la devozione *bhakti* che consiste nella completa dedizione amorosa sia nel pensare che nell'agire a dio Kriṣṇa. Questa devozione è stata rivelata all'inizio della storia all'uomo primordiale chiamato *Vivasvat* e viene periodicamente di nuovo rivelata per mezzo di diverse "discese" ovvero *avatara* di dio Viṣṇu, appena questa devozione comincia ad offuscarsi. Queste "discese" o "incarnazioni" sono innumerevoli. Ne sono conosciute dieci, avvenute in diverse forme animalesche ed umane. Ma non ha senso domandare quando siano avvenute, dato che esse si verificarono nel tempo astorico, cioè storicamente indeterminato e indeterminabile<sup>13</sup>.

d) La rivelazione come un "risveglio lampo" avvenuto in una persona umana realmente esistita in un determinato spazio di tempo della sua vita storicamente determinabile

Questo tipo di rivelazione si trova in modo esemplare nei fondatori del Buddhismo e del Giainismo. Una improvvisa illuminazione trasforma l'uomo Siddharta in Buddha (risvegliato o illuminato) e l'uomo Vardhamana in Mahavira (vittorioso). Essi in seguito formulano e diffondono la loro esperienza per mezzo della comunità monastica dei loro seguaci come la via di salvezza dalla miseria umana della *samsara*, ossia della interminabile reiterazione dell'esistenza terrena dell'uomo a causa della reincarnazione, alla pace eterna del nirvana (estinzione). Questo "risveglio" viene presentato dal Buddhismo e dal Giainismo non propriamente come rivelato da Dio, ma, ciò nonostante, viene creduto come rivelato e quindi come una specie di rivelazione<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Cf. D. ACHARUPARAMBIL, *Hindu Spirituality Christian Insights*, Carmel International Publishing House, Trivandrum 2010, 25-27.

<sup>14</sup> Cf. P. MASEFIELD, *Divine Revelation in Pali Buddhism*, The Sri Lanka Institute of Traditional Studies-G. Allen & Unwiene, Colombo-London 1986; P. HARRISON, *Buddhism. A Religion of Revelation After All?*, in *Numen* 34 (1987) 256-264.

e) La rivelazione come colloquio di un uomo realmente esistito (profeta) con Dio (o con altri esseri spirituali inferiori) in un determinato spazio del tempo storico, che poi viene messa per iscritto dal profeta o dai suoi seguaci

Una tale rivelazione si riscontra nella vita di Zarathustra (VIII-VI secolo a.C.?). Egli diede origine alla religione zoroastriana ovvero mazdea, la cui idea di salvezza suppone una concezione del tempo circolare, in quanto la salvezza escatologica nel tempo futuro consiste nella perfetta identificazione con la situazione protologica della realtà creata nel tempo iniziale<sup>15</sup>. Questo tempo è stato creato dal Dio supremo (Ahura Mazda ossia Ohrmazd) per eliminare il male del mondo, e la rivelazione fatta da Ahura Mazda a Zarathustra deve con il suo messaggio porre l'argine all'opera distruttrice di Ahriman, lo Spirito del male.

Secondo la leggenda, Zarathustra non è l'unico portatore della rivelazione, ma il più grande dei profeti apparsi nel tempo, ed in virtù della sua anima preesistente alla sua nascita. All'età di 30 anni ebbe la rivelazione tramite un colloquio con Ahura Mazda (Ohrmazd) seguito poi nei dieci anni successivi da altri sette incontri con gli spiriti immortali detti Ameša Spenta. Così è stato comunicato a Zarathustra l'intero canone della fede che egli annuncia al mondo.

f) La rivelazione come visita celeste e illuminazione sul mistero nascosto dai secoli ad una persona reale, vissuta in un ben determinato spazio del tempo ed incaricata di scriverla ed annunciarla al mondo intero

Questo tipo di rivelazione può essere caratterizzato come *gnostica*<sup>16</sup> e si trova nella vita e opera di Mani (216-277 d.C.), fondatore del manicheismo. Egli ebbe due esperienze straordinarie: la prima a 12 anni nella forma della visita celeste di un "angelo" (1 aprile 228) che Mani riconosce come il suo vero io da cui è stato separato, e la seconda a 24 anni (19 aprile 240) nella forma della illuminazione del Paracleto che gli svela il Mistero dell'essere in tutte le

<sup>15</sup> Cf. A.M. DI NOLA, *Zoroastrismo*, in ID. ET ALII, *Enciclopedia delle religioni*, VI, 405-408: «Vi è nello Zoroastrismo la perfetta omologazione fra la condizione iniziale, l'*illud tempus*, da cui la storia ha avuto cominciamento, e la condizione finale, il tempo futuro, in cui la storia si esaurirà». Similmente si esprime anche G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, Payot, Paris 1968, 124-130. Dopo aver affermato che nello Zoroastrismo i morti risusciteranno e la vita sarà «trasfigurata» (127) dice: «Le monde est ramené au bonheur des origines, l'âge d'or revient, tout est paradisiaque. L'ideologie de la fête du Nouvel-An s'est muée en eschatologie» (129). La risurrezione e la trasfigurazione dell'umanità fatta da Ahura Mazda è confermata anche da O. KLÍMA, *Zarathuštra*, Votobia, Olomouc 2002, 178-179.

<sup>16</sup> Cf. H. JONAS, *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1991, 223; 225.

sue dimensioni. Per cui Mani si considera non come un profeta tra tanti altri, ma si proclama il Rivelatore Supremo, l'Inviato ultimo, definitivo ed universale. La sua rivelazione è destinata ad assorbire tutte le rivelazioni precedenti di Buddha, di Zarathustra e di Gesù. La superiorità della rivelazione di Mani sta, secondo lui, nel fatto che essa non richiede la fede, ma, in qualità della perfetta *Gnosi*, si presenta alla ragione con chiarezza ed evidenza "scientifica", come diremmo noi oggi. Mani è convinto che solo la "perfetta conoscenza"<sup>17</sup>, di cui egli sarebbe il rivelatore, veramente salva. Per cui è tanto preoccupato di metterla per iscritto lui stesso personalmente in sette libri. La rivelazione manichea si identifica con il Libro.

Questo tipo di rivelazione implica una metafisica radicalmente dualistica di Dio buono e luminoso e di Dio cattivo e tenebroso, e la concezione del tempo diviso in tre momenti: a) il tempo dell'originaria separazione della Luce dalla Tenebra; b) il tempo della loro mescolanza nella storia dell'umanità; c) il tempo della finale e definitiva separazione della Luce dalle Tenebre<sup>18</sup>. L'uomo nella sua costituzione ontologica appartiene con il suo corpo alla Tenebra della Materia, mentre con la sua anima appartiene al mondo spirituale della Luce. L'anima umana poi non è una creatura fatta da Dio, ma è una particella di Dio stesso, consustanziale con Lui. Essa però, nonostante la sua consustanzialità con Dio, si è staccata da Lui, precipitando nella Materia, dove viene tenuta prigioniera per mezzo del suo corpo a tal punto, che si è persino dimenticata della sua nobile origine divina. Dio luminoso però non si dimentica delle sue particelle alienate. Tramite la rivelazione di Mani cerca di svegliarle dal letargo in cui sono assopite, accendendo in loro la luce della vera autoconoscenza liberatrice. Solo una tale anima in cui si è accesa la vera consapevolezza di sé, è in grado di mettersi sulla strada del ritorno dall'esilio (alienazione) nella Materia verso la Patria celeste della Luce eterna. Anche nel manicheismo quindi il tempo, in cui si snoda la realizzazione della salvezza, consiste nel ritorno alla situazione iniziale. La separazione del Bene e del Male, caduta nella confusione, durante il tempo del divenire salvifico sarà finalmente "chiarificata", in modo che alla Fine sarà ristabilito ciò che era all'Inizio, la chiara separazione del Bene e del Male. L'Omega diventa, dopo un lungo processo di "chiarificazione" separatrice, l'Alfa. Il tempo si è ripiegato su se stesso.

---

<sup>17</sup> Cf. H.-C. PUECH, *Il manicheismo*, in Id., *Storia delle religioni*, II/2, Laterza, Bari 1977, 637. La *Gnosi*, svelata da Mani, «è ritenuta l'espressione chiara, immediata, totale della Verità, della *Gnosi* completa, del Sapere assoluto».

<sup>18</sup> Cf. J.P. COULIANO, *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, Jaca Book, Milano 1989, 193-220.

g) La rivelazione come un dettato fatto da Dio in una lingua ben precisa, ad un uomo reale, in un tratto di tempo storico ben preciso, il quale si preoccuperà di mettere questo “parlare di Dio” per iscritto in un libro

Questo tipo di rivelazione s’incontra nell’Islam<sup>19</sup>, particolarmente nella vita di Maometto (570-632 d.C.), a cui Dio avrebbe parlato tramite il suo Spirito (*Ruh*) o l’arcangelo Gabriele in arabo, dando così origine al Corano, il Libro creduto dai mussulmani come rivelato. Secondo la teologia mussulmana il Corano discese tutto intero nella così detta “notte del destino” (*Laylat al-qadr*, cf. sura 97) nel cuore del Profeta, ma parimenti è stato a frammenti, ossia *per partes*, dettato a Maometto in diverse riprese per 23 anni. Forse non sarebbe esagerato di dire che il Corano è, secondo la concezione mussulmana, la “incarnazione” della Parola di Dio.

I mussulmani quindi credono che Dio, dopo aver rivelato a Mosè la Torah, a Davide i Salmi e a Gesù il Vangelo, rivelò a Maometto il Corano come l’ultima e definitiva profezia. Mentre Gesù nel vangelo di Giovanni (cf. *Gv* 16,12) dice che dopo di lui verrà lo Spirito di verità che guiderà i discepoli nella verità intera, la profezia islamica invece dichiara di aver già raggiunto la perfezione (sura 5,3). Maometto è perciò creduto nell’Islam il “sigillo dei profeti”, vale a dire colui con il quale la profezia si è definitivamente chiusa. Dio, volendo salvare l’umanità, le ha dato un Libro in cui la istruisce come comportarsi in questa vita per meritare nell’altra il paradiso. Il mistero della vita intima di Dio però, come afferma Luis Gardet, rimane non rivelato, perché irrilabile<sup>20</sup>.

Il tempo, in cui la rivelazione mussulmana è pensata e vissuta è quello lineare uguale, nella sua linearità, al tempo biblico. Ma esso non porta nessuna gradazione o approfondimento della rivelazione. La rivelazione coranica non fa altro che porre meglio in luce lo stesso contenuto che fu già rivelato in principio nella Torah e nel Vangelo. Questa fondamentale staticità della rivelazione coranica Peter Antes la esprime così:

<sup>19</sup> Quanto all’Islam, non lo riteniamo né un “monoteismo etico” (E.B. Tylor), né una “eresia cristiana” (San Giovanni Damasceno, P.J. Menasce) e nemmeno una “religione naturale” (Ch. Jourmet), ma parzialmente come “monoteismo profetico” (R. Pettazzoni), come “Abrahamismo” (L. Massignon) e come “una delle grandi religioni monoteistiche” (H. Küng): cf. K. SKALICKÝ, *Die Religionswissenschaft unter besonderer Berücksichtigung des Islam*, in A. VON STOCKHAUSEN - T. GUZ (Hrsg.), *Vita Philosophica. Festschrift zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. phil. et Dr. sc. Karel Mácha*, Gustav Siewerth-Akademie, Kisslegg 2001, 101-111.

<sup>20</sup> Cf. L. GARDET, *En Islam. Dieu et le croyant en Dieu*, in SECRETARIATUS PRO NON CHRISTIANIS (ed.), *Religion. Thèmes fondamentaux pour connaissance dialogique*, Ancora, Roma-Milano 1970, 347; L. GARDET, *Dio e il credente in Dio nell’Islam*, in SECRETARIATO PER I NON CRISTIANI (a cura di), *Religioni. Temi fondamentali per una conoscenza dialogica*, Esperienze, Fossano (CN) 1987, 307.

«Neue Offenbarungen sind nicht dazu da, Neues oder Originelles mitzuteilen, sondern an das Alte, Ursprüngliche zu erinnern. Von daher glaubt der Muslim, daß er besser als die Juden der Weisung des Mose und besser als die Christen der Botschaft Jesu folgt»<sup>21</sup>.

Ciò che René Latourelle disse del tempo induista, che cioè «il est sans fécondité»<sup>22</sup>, ciò si può dire anche del tempo mussulmano nonchè del tempo manicheo e zoroastriano.

### 2.1. La ricapitolazione sintetica dei tempi di rivelazione

Il tempo primordiale o l'iniziale della storia costituisce il *milieu* in cui viene pensata la rivelazione nelle religioni dei popoli senza scrittura del ciclo culturale anteriore alla “rivoluzione neolitica”, nonché la rivelazione dell'originario induismo dei Veda, messa per iscritto dai poeti ispirati (Rṣi).

Il tempo astorico, ossia “fuori della storia”, che costituisce il *milieu* in cui viene presentata la rivelazione di Kriṣṇa nell'induismo di *Bhagavadgita*.

Il tempo storico, concepito come ciclico, in quanto viene periodicamente distrutto da Śiva e ricreato da Brahma, costituisce il *milieu* della rivelazione buddhista e di alcune scuole induiste.

Il tempo storico lineare (talvolta espressamente dichiarato infinito: *Zurvan akarana*), in cui nell'*eschaton* si ricostituisce ciò, che era nell'*arché*, ma che si è disgraziatamente perso. Nell'escatologia quindi rivive nient'altro che la protologia. La salvezza consiste nel ritorno allo stato paradisiaco, che era in Principio. Nel fluire del tempo non emerge mai un *Novum*. Questo tipo di tempo è supposto nella rivelazione zoroastriana, manichea ed islamica.

### 2.2. Il distintivo del tempo della rivelazione giudeo-cristiana: lo slancio verso il *Novum*

Ciò che distingue la rivelazione giudaica e cristiana da tutte le altre rivelazioni precedenti e susseguenti sta proprio nel tempo il quale, oltre ad essere lineare, è ascendente verso un *Novum*, che non ha ancora trovato nella storia il

<sup>21</sup> P.J. ANTES, *Offenbarung. VI. Islam*, in H. WALDENFELS (Hrsg.), *Lexikon der Religionen*, 476: «Le nuove rivelazioni non ci sono per comunicarci qualcosa di nuovo o di originale, ma per richiamarci a memoria ciò che è vecchio ed originario. Per questo il mussulmano crede di conoscere meglio dei Giudei gli insegnamenti di Mosè e meglio dei cristiani il messaggio di Gesù» (la traduzione è nostra).

<sup>22</sup> R. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, Desclée de Brouwer, Bruges 1963, 141.

suo pieno *topos* definitivo. Pur essendo germinalmente insediato nella storia, e quindi in essa già virtualmente presente, tende in virtù dell'afflato della promessa divina: «ecco, faccio nuove tutte le cose» (*Is* 43,19; *Ap* 21,5), verso il suo compimento escatologico del *Christus Totus*.

### 3. Conclusione: perché Gesù non ha scritto un libro?

In nessuna parte ci è capitato di leggere o sentire perché Gesù non ha scritto un libro, quando tanti profeti prima di lui lo fecero. L'adeguata risposta può essere trovata soltanto se si scopre, come intendeva la rivelazione Gesù stesso. E se non possiamo con sicurezza rispondere a questa domanda in modo positivo, possiamo almeno rispondervi negativamente, dicendo come non la intendeva. Certamente non come la *locutio Dei*, ossia il parlare di Dio, come lo incontriamo nell'apologetica classica cattolica, nel zoroastrismo e nella teologia mussulmana; né come la *instructio Dei*, come si ritrova nelle religioni "primitive" (cioè anteriori alla rivoluzione neolitica); e neppure come la *inspiratio Dei*, come è affermata nella religione vedica (e della teogonia di Esiodo); e neppure come la *expergefatio conscientiae*, ossia il risveglio della coscienza, come è stata vissuta da Buddha o da Mahavira; e tanto meno come la *illuminatio Dei*, proclamata dal profeta Mani, tanto preoccupato a scrivere di propria mano la sua Gnosi negli appositi libri.

Gesù doveva con ogni probabilità sapere che la rivelazione di Dio è lui stesso nel suo essere e divenire, nella sua esistenza e storia. A causa di questa certezza non riteneva necessario scrivere un libro. Questo lavoro improbo lo ha lasciato agli altri. La sua preoccupazione principale era lo scontro con il potere del Male e della Morte, dal quale è uscito vittorioso secondo le parole dell'inno pasquale: «vita et mors duello conflixere mirando, dux vitae mortuus, regnat vivus».

Karel Skalický  
skalicky@tf.jcu.cz  
Teologická fakulta JU,  
Kněžská 8,  
CZ - 370 01 České Budějovice

**La rivelazione e il tempo.**

**Abbozzo della tipologia della rivelazione secondo il parametro del tempo**

KAREL SKALICKÝ

**Abstract**

L'articolo, dopo aver preso in esame i cinque modelli di Rivelazione proposti da A. Dulles nel suo celebre saggio *Models of Revelation* (1983-1992), intende proporre una rilettura delle tipologie di rivelazione alla luce di un parametro che sembra escluso da quella prospettiva: il tempo. A partire da qui, pertanto, vengono rilette le interpretazioni della rivelazione divina proposte dalle diverse religioni con riferimento a questa categoria fino a giungere ad un sintetico confronto con la religione ebraico-cristiana e con il suo concetto di Rivelazione nella storia.

**Parole chiave**

Rivelazione; tempo; storia; salvezza; Induismo; Buddhismo; Gianismo; Zoroastrismo; Gnosticismo; Manicheismo; Islam; Ebraismo; Cristianesimo

**Abstract**

After examining the five models of revelation proposed by A. Dulles in his celebrated book *Models of Revelation* (1983-1982), this article proposes a re-reading of the typologies of revelation in the light of a parameter that seems excluded from Dulles' perspective: time. Thus the article re-examines the interpretations of divine revelation proposed by different religions with reference to time in order to propose a synthetic comparison between the former and the Jewish-Christian religion with its concept of revelation in history.

**Keywords**

Revelation; Time; History; Salvation; Hinduism; Buddhism; Jainism; Zoroastrianism, Gnosticism, Manicheism; Islam; Judaism; Christianity



# KIRCHE ALS CONGREGATIO ODER ALS – ZWEIFACHE – COMMUNIO SANCTORUM?

Wilfried Härle\*

## 1. Eine Retractatio

Ich bin nun spätestens in dem Alter angekommen, in dem einem – nach dem Vorbild des großen Augustinus – *Retractationes* wohl anstehen. Ich habe damit allerdings schon sehr viel früher begonnen. Mein Schriftenverzeichnis weist schon im Jahr 1972 eine erste Miszelle mit dem Titel „Selbstkritik“<sup>1</sup> aus, und sie war auch genau so gemeint. Wer viel irrt und damit frühzeitig beginnt, und beides habe ich getan, hat viel Gelegenheiten für *Retractationes*. Dass diese nicht nur *Alterserscheinungen* sind, sondern auch eine sportliche Note haben und insofern auch auf Lebendigkeit und Fitness, ja vielleicht sogar auf innere Jugendlichkeit, verweisen können, habe ich aus der patristischen Literatur gelernt, in der „Retractatio“ häufig mit „Rückzieher“, gelegentlich sogar mit „Fallrückzieher“ übersetzt wird.

Einen solchen muss und will ich aus Anlass dieses Vortrags machen, und zwar bezogen auf einen Text, mit dem ich ansonsten auch nach einem Vierteljahrhundert immer noch sehr zufrieden bin: meinen Artikel „Kirche VII. Dogmatisch“ in der TRE.<sup>2</sup> Dort schrieb ich im Rahmen meiner „dogmatische(n) Erörterung der Lehre von der Kirche, die sich ihrer konfessionellen – in diesem Falle evangelisch(-lutherischen) Herkunft bewusst ist“<sup>3</sup>: „In der Formulierung des Apostolikums ‚*communio sanctorum*‘ kommt auf prägnante Weise zum Ausdruck, dass die Kirche durch die Teilhabe an dem sie heiligenden Wort und Werk Gottes als Gemeinschaft von Geheiligten (= Glaubenden) existiert. Diesen komplexen Sachverhalt expliziert die *Confessio Augustana* ansatzweise in der Formel ‚*congregatio sanctorum et vere credentium*‘ (CA VIII).

---

\* Professor emeritus an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Heidelberg.

<sup>1</sup> W. HÄRLE, *Selbstkritik*, in: *sz-anschlüsse* 1/1972, Heft 1, S. 15.

<sup>2</sup> W. HÄRLE, Art. *Kirche VII. Dogmatisch*, in: *TRE XVIII/1989*, S. 277-317.

<sup>3</sup> So a. a. O., S. 280, Z. 11 f.

Am deutlichsten kommt diese Wesensbestimmung der Kirche in der Formulierung der Schmalkaldischen Artikel zum Ausdruck, wenn es dort heißt: ‚es weiß gottlob ein Kind von 7 Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und ‚die Schäflin, die ihres Hirten Stimme hören? ...‘.<sup>4</sup> An dem, was ich damals geschrieben habe, ist nichts falsch, jedenfalls nicht ‚richtig falsch‘, aber es ist doch missverständlich, so, als seien die lutherischen Formeln in CA und SA eine *hinreichende* Explikation der Formel ‚communio sanctorum‘. Zwar bin ich rückblickend froh, dass ich damals nur gesagt habe, die Formel ‚communio sanctorum‘ werde in CA VIII ‚ansatzweise‘ expliziert, und dass ich für die Formel ‚communio sanctorum‘ *nur das Apostolikum als Quelle* in Anspruch genommen habe, aber es wäre doch zumindest erhellend gewesen, wenn ich hinzugefügt hätte, dass die Formel ‚communio sanctorum‘ in den lutherischen Bekenntnisschriften *ausschließlich* als Zitat aus dem Apostolikum und *nie* zur Explikation der eigenen Ekklesiologie verwendet wird.

Ich habe das damals nicht so geschrieben, weil es mir *noch nicht bewusst* war, und nicht etwa, weil ich das verheimlichen wollte. Im Gegenteil: Es hätte als kritischer Hinweis sehr gut zu dem von mir selbst schon damals vertretenen ekklesiologischen Ansatz gepasst. Aber dazu hätte es mir eben bewusst sein müssen, und das war es leider nicht. Heute meine ich – wie gesagt – zu wissen, dass die ekklesiologische Zentralformel ‚communio sanctorum‘ in den lutherischen Bekenntnisschriften *ausschließlich* als Zitat aus dem Apostolikum<sup>5</sup> und *niemals* zur eigenständigen Explikation der lutherischen Ekklesiologie vorkommt. Und es ist mir auch deutlich, *wodurch* das so gekommen ist: Der Begriff ‚*congregatio sanctorum (et vere credentium)*‘ (also Versammlung) hat ihr den Rang abgelaufen bzw. sich als Ersatz für ‚communio sanctorum‘ etabliert. *Gründe* für diese Ersetzung von ‚communio‘ durch ‚congregatio‘ habe in den reformatorischen Texten nirgends genannt oder ausgeführt gefunden. Ist es der ‚personalere‘ Charakter von congregatio im Gegenüber zu ‚communio‘?

Nach *lutherischem* Verständnis ist die geglaubte Kirche ‚die *Versammlung* aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die

<sup>4</sup> So a. a. O., S. 283, Z. 17-26.

<sup>5</sup> BSLK 22,19f. Dass man diesen Text aus den BSLK zitieren kann, zeigt, dass er zwar sehr wohl Bestandteil der evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften ist, die ja die altkirchlichen Bekenntnisse umfassen, aber eben nicht der lutherischen *Bekenntnisse*. Die durch das Apostolikum vorgegebene Formulierung ‚communio sanctorum‘ zitiert Melanchthon in CA VII (BSLK 61,4) und in der Apologie zu CA VII (BSLK 235,30) sowie Luther im *Kleinen* (BSLK 511,41f. als ‚sanctorum communionem‘) und im *Großen Katechismus* (BSLK 655,45 f.). Bemerkenswert ist dabei auch, dass Luther die Formel ‚sanctorum communio‘ im *deutschen* Text des *Kleinen Katechismus* nicht mit ‚Gemeinschaft der Heiligen‘ sondern mit ‚Gemeine der Heiligen‘ wiedergibt, also im Sinne des congregatio-Begriffs *interpretiert*.

heilige Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden“ (so CA 7) bzw. „die *Versammlung* aller Glaubigen und Heiligen“ (so CA 8) ist. Damit wird der deutsche Begriff „Versammlung“ bzw. der lateinische Begriff „congregatio“ ins Zentrum des Kirchenverständnisses gerückt.<sup>6</sup> Das ist zumindest in *einer* Hinsicht vertiefungsfähig und -bedürftig, ja korrekturbedürftig.

Aber ist denn dieser Unterschied zwischen „Gemeinschaft“ und „Versammlung“ von so großer Bedeutung, dass es sich lohnt, davon so viel Aufhebens zu machen? Ich bin davon überzeugt, dass das so ist, weil „congregatio sanctorum“ kein vollständiges Äquivalent für „communio sanctorum“ ist, sondern nur ein *Teilelement*, und zwar ein *nachgeordnetes* Teilelement von „communio sanctorum“ erfasst. Worin der Mehrwert von „communio sanctorum“ gegenüber „congregatio sanctorum“ besteht, kann einem anhand des *Heidelberger Katechismus* bewusst werden und zwar anhand der dortigen Erläuterung der Formel „communio (sanctorum)“ in der Antwort auf Frage 55. Und an diesem Punkt kann die lutherische Theologie (von den altkirchlichen Bekenntnissen und) vom Heidelberger Katechismus lernen.

Die dortige Frage lautet: „Was verstehstu durch die [wir würden sagen: unter der] gemeinschaft der Heiligen?“<sup>7</sup> Und die Antwort des Katechismus heißt:

„Erstlich dass alle und jede Gläubigen, als Glieder an dem Herrn Christus, und allen seinen Schätzen und Gaben, Gemeinschaft haben. Zum andern, dass ein jeder seine Gaben zu Nutz und Heil der andern Glieder, willig und mit Freuden anzulegen sich schuldig wissen soll“.

Ich könnte nicht sagen, dass das zweite Element mit den Worten „sich schuldig wissen soll“ theologisch gut und einladend formuliert ist. Aber ich will ausdrücklich betonen, dass das *erste* Element deutlicher und besser formuliert ist als in den lutherischen Bekenntnissen. Dieses Element, das gut im Begriff „Gemeinschaft“ („communio“) und nicht so deutlich im Begriff „Versammlung“ („congregatio“) zum Ausdruck kommt, besagt: Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen ist zuerst und grundlegend *Gemeinschaft mit Gott*. Und für *diese* Art der Gemeinschaft passt der Begriff „congregatio“ („Versammlung“) nicht, wohl aber der Begriff „communio“ im Sinne von „Gemeinschaft“, oder – wie wir noch deutlicher sagen könnten –: *Anteilhabe* („participatio“). Es geht

<sup>6</sup> W. Pannenberg weist in seinem Aufsatz: Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden (1996), in: DERS., *Kirche und Ökumene. Beiträge zur systematischen Theologie*, Bd. 3, Göttingen 2000, S. 11, allerdings darauf hin, dass schon die mittelalterliche Theologie (z. B. Thomas von Aquin) die Formel „communio sanctorum“ im Sinne von „congregatio sanctorum“ aufgefasst und damit Kirche als congregatio fidelium definiert habe.

<sup>7</sup> Ich zitiere den *Heidelberger Katechismus* (HK) nach der Ausgabe von A. Lang, Darmstadt 1967, grammatisch und orthographisch modernisiert. Die Frage und Antwort 55 findet sich dort auf S. 23.

um die Gemeinschaft mit Gott und Anteilhabe an Gott durch Jesus Christus und alle seine Schätze und Gaben. Das Wort „Heilige“ („sanctorum“), auf das sich die Gemeinschaft bezieht, umfasst und meint hierbei also nicht nur oder primär *die* Heiligen (also die „sancti“ und „sanctae“), sondern auch und zuerst *das* Heilige, nämlich die Heilsgaben Gottes in Jesus Christu (die „sancta“), an denen Gott uns durch seinen Heiligen Geist („ubi et quando visum es Deo“, CA V<sup>8</sup>) Anteil gibt.

Erst *dadurch* unterscheidet sich die Kirche eindeutig von jeder menschlichen Vereinigung, die durch den Willen ihrer Mitglieder zusammengeführt und begründet (also konstituiert) wird. Kirche entsteht nicht durch den Entschluss von Menschen, eine Kirche zu gründen, sondern sie entsteht dadurch, dass Menschen durch Wort und Sakrament (zusammengefasst: durch wirksame Zeichen) berührt werden von Gott in Jesus Christus durch seinen Geist und so Anteil bekommen an ihm und an dem Heil, für das er sie – also uns – geschaffen hat.<sup>9</sup> Kirche entsteht und wird erhalten durch die „communio“ im Sinne der *Anteilhabe* (Anteilgabe Gottes und Anteilnahme der Menschen) an dem Heiligen, das uns mittels Sakrament und Wort gegeben wird. Die Wiedergewinnung dieser Einsicht ist m. E. heute besonders wichtig – z. B. im Blick auf das Abendmahlsverständnis (siehe unten Abschn. 3).

Dass der Wechsel vom *communio*-Paradigma zum *congregatio*-Paradigma im lutherischen Bekenntnis *keinen größeren Schaden* angerichtet hat, erklärt sich für mich hinreichend dadurch, dass die mit *communio* als Anteilhabe gemeinte *Sache* in den lutherischen Bekenntnissen durch die durchgängige Betonung der konstitutiven Bedeutung von Wort und Sakrament (in CA 5, 7, 8, 14 und 28) wettgemacht wird. Die kirchengründende Anteilhabe an *Gott* ist im lutherischen Bekenntnis zwar nicht durch den *Begriff* der Gemeinschaft („communio“), wohl aber durch die Zentralstellung von Wort und Sakrament als Heilsgaben Gottes verankert. Man könnte auch sagen: die mit dem Begriff „Gemeinschaft“ („communio“) gemeinte *Sache* ist im lutherischen Bekenntnis in Form der Zentralstellung von Wort und Sakrament als kirchengründende Heilgaben Gottes verankert.

Warum wird aber dann in so auffällender Weise der Begriff „communio sanctorum“ in den lutherischen Bekenntnissen vermieden bzw. durch den Begriff „congregatio“ ersetzt? Möglicherweise war den Reformatoren die geläufige Vorstellung von der Kirche als einer *communio*, die sich auf die neutrisch verstandenen „sancta“ richtet, zu *dinglich*, zu *objektivistisch*, zu nahe an der

---

<sup>8</sup> BSLK 58,7f.

<sup>9</sup> Ich spiele damit bewusst an auf die schöne Formulierung von D. Bonhoeffer in seinem bekannten Lied *Von guten Mächten treu und still umgeben* (EG 65,2).

Vorstellung vom *opus operatum*, als dass sie ihn hätten unbefangen übernehmen können. Das heißt aber zugleich, dass seine „Ersetzung“ durch den fortlaufenden Bezug auf Wort und Sakrament zugleich mit einem veränderten Verständnis der Heilmittel, insbesondere des Sakraments einherging. Nicht die Elemente des Sakraments als heilige Gegenstände oder Substanzen wären demnach der entscheidende Bezugsbezug, sondern die durch Wort und Sakrament vermittelte *Gegenwart und Anteilgabe Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist*, um die es ihnen ging.<sup>10</sup> Und genau um die *communio* bzw. *Koinonia* mit dem sich so selbst erschließenden Gott wäre dasjenige, was den christlichen Glauben und eben damit die christliche Kirche konstituiert.

Dem ich nun meine (unsere) Aufmerksamkeit zuwenden, indem ich frage: Was bedeutet „Gemeinschaft“, „*communio*“, „*κοινωνία*“, insbesondere dann, wenn der Begriff in diesem Sinne verwendet wird im Rahmen der Formel „*communio sanctorum*“ und damit als ekklesiologischer Grundbegriff?

## 2. „*Communio*“ als ekklesiologischer Grundbegriff<sup>11</sup>

In seinem informativen Aufsatz „Kirche als *communio*“ von 1996 konstatiert Christoph Schwöbel: „In den letzten zehn Jahren ist der Begriff der *Koinonia* oder der *Communio* zum Leitbegriff ekklesiologischen Nachdenkens in der Ökumene geworden. Seine Verbreitung umfasst alle großen Kirchenfamilien und – so scheint es – alle konfessionellen Traditionen. Zwar wurde der Begriff schon in den fünfziger Jahren als Grundkonzept zur Diskussion der Frage der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft aufgenommen, seit den achtziger Jahren aber hat seine Verwendung geradezu inflationäre Züge angenommen“.<sup>12</sup> Schwöbel hebt diesen Tatbestand aber nicht nur anerkennend und zustimmend hervor, sondern weist zugleich auf die Gefahr der inflationären Verwendung

<sup>10</sup> In diese Richtung weist auch die Aussage von Christoph Schwöbel (*Kirche als Communio*, in: DERS., *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002, S. 411): „An Luthers Interpretation der *communio sanctorum* wird deutlich, daß er die sakramentale Gemeinschaft im Abendmahl als Teilhabe an den *sancta* ausweitet zur personalen Gemeinschaft der Glaubenden mit Christus“. Die Frage ist allerdings, ob der Begriff „*congregatio*“ geeignet ist, die personale Gemeinschaft (der Glaubenden) mit Christus zum Ausdruck zu bringen.

<sup>11</sup> Ich beziehe mich im Folgenden vor allem auf Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* (1887, 1935<sup>3</sup>), Darmstadt 1991<sup>3</sup>; *KOINONIA. Arbeiten des Ökumenischen Ausschusses der VELKD zur Frage der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft*, hg. vom Lutherischen Kirchenamt der VELKD, Berlin 1957; Hermann Ringeling, Art. *Gemeinschaft*, in: TRE 12/1984, S. 346-355; Wolfhart Pannenberg, *Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden* (1996), in: DERS., *Kirche und Ökumene. Beiträge zur Systematischen Theologie*, Bd. 3, Göttingen 2000, S. 11-22 sowie Christoph Schwöbel, *Kirche als Communio*, s. o. Anm. 10, S. 379-435.

<sup>12</sup> CH. SCHWÖBEL, *Kirche als Communio* (s. o. Anm. 10), S. 388.

solcher Großbegriffe hin – vor allem auf ihre Unschärfe und Tendenz zur Äquivokation. Und dies wird noch dadurch gefördert, dass – insbesondere in der ökumenischen Diskussion – der Begriff „communio“ bzw. „Koinonia“ auf zumindest drei unterschiedlichen Ebenen diskutiert und verwendet wird:

- zur Beschreibung oder zur normativen Orientierung der *Sozialgestalt* der christlichen Kirchen;
- zur Darstellung der *trinitarischen Beziehung* zwischen Vater, Sohn und Geist als Grund und Gegenstand des Glaubens, auf dem die christlichen Kirche basiert;
- zur Beschreibung der *Beziehung* zwischen dem dreieinigen Gott und der Kirche als dem Leib Christi.

Von der Themenstellung meines Vortrags her konzentriert sich mein Interesse auf diese dritte Fragestellung in ihrem Verhältnis zur ersten, also auf die Frage, inwiefern die Beziehung zwischen Gott und der Kirche als *communio* bzw. *Koinonia* zu denken ist und wie diese *communio* bzw. *Koinonia* zusammenhängt mit derjenigen, die man mit der reformatorischen Theologie als *congregatio* sanctorum bezeichnen kann. Dabei muss man konstatieren, dass insbesondere dieser dritte Frageaspekt nicht wirklich begrifflich und konzeptionell ausgearbeitet ist, dass aber insgesamt das gilt, was Schwöbel im Blick auf die neutestamentliche Verwendung des *Koinonia*-Begriffs sagt: „Es gibt keine ausgearbeitete *Koinonia*-Ekklesiologie, die eine vollständige Beschreibung des Verständnisses der Kirche geben könnte“. <sup>13</sup> Eine solche kann und will ich im Rahmen dieses Vortrags natürlich auch zu geben versuchen, aber ich will doch den Versuch unternehmen, strukturelle Hinweise daraus zu geben, wo eine solche ausgearbeitete *Koinonia*-Ekklesiologie m. E. ansetzen müsste. Und dazu geben schon die neutestamentlichen Ansätze, wie sie sich vor allem bei Paulus, aber auch im 1. Johannesbrief finden eine Hilfe.

## 2.1. Neutestamentliche Ansätze zu einer *Koinonia*-Ekklesiologie

Die Aussagen, die sich zum Thema „*Koinonia*“ dem 1. Johannesbrief entnehmen lassen, konzentrieren sich auf das *unaufhebbare Miteinander* von „Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus“ einerseits und „Gemeinschaft untereinander“ (1 Joh 1, 3 und 6f.) andererseits. Dabei spielt aber die innere Folgeordnung zwischen beidem keine hervorgehobene

---

<sup>13</sup> A. a. O., S. 403.

Rolle. Die Gottesgemeinschaft erscheint zwar als der vorausgesetzte bzw. in Anspruch genommene Ausgangspunkt der ekklesialen Gemeinschaft untereinander, aber der Akzent liegt hier eindeutig auf der letzteren. Sie ist das Kriterium, anhand dessen erkannt werden kann, ob tatsächlich Gemeinschaft mit Gott besteht oder ob sie bloß fälschlich behauptet wird.

In den zahlreichen paulinischen Aussagen zur Koinonia ist (bzw. war) hingegen der innere Folgezusammenhang ins Zentrum gerückt. Ich möchte hierfür noch einmal die hervorragende Vorarbeit von Schwöbel in Anspruch nehmen, indem ich zitiere, was er an ausgezeichneter Vorarbeit geleistet hat: „Wenn es für Paulus darum ging, die unterschiedlichen Dimensionen der Wirklichkeit der christlichen Gemeinde aufeinander zu beziehen, drückte er deren Beziehungen pointiert durch die Rede von der Koinonia aus. – In der Auslegungsgeschichte dieser Textstelle sind die unterschiedlichen Dimensionen, die diese Koinonia kennzeichnen, häufig gegeneinander profiliert worden... Demgegenüber scheint die Pointe der paulinischen Verwendung des Wortes gerade in der Verwendung von Koinonia als Integrationsbegriff zu bestehen, der die theologischen Dimensionen, die Gemeinschaft mit Christus als durch Gottes Berufung und den Segen der Gemeinschaft des Geistes konstituierte, mit der ‚sakramentalen‘ Dimension der Teilhabe am Leib Christi im Herrenmahl und mit den ethischen und sozialen Aspektes verbindet. Koinonia ist insofern die Gabe der Gemeinschaft, die durch Teilhabe konstituiert wird, und darum die Aufgabe der Gestaltung von Koinonia als umfassende Lebensgemeinschaft beinhaltet.“<sup>14</sup>

Richtig und wichtig erscheint mir an dieser Zusammenfassung des paulinischen Befundes die Kennzeichnung von „Koinonia“ als „Integrationsbegriff“. Als klärungsbedürftig empfinde ich jedoch einerseits die *Unterscheidung* zwischen den „theologischen Dimensionen“ und der „‚sakramentalen‘ Dimension“ (selbst dann, wenn man das Adjektiv mit Bindestrich (also als „theo-logisch“) geschrieben denkt, und als klärungsbedürftig erscheint mir die Rede von der „Gemeinschaft ... durch Teilhabe“, gerade weil ich diesen Deutungsansatz für verheißungsvoll halte. Dem will ich mich zunächst zuwenden, bevor ich in meinem dritten und letzten Teil auf die Sakraments- bzw. Abendmahlsthematik eingehe.

## 2.2. Schritte zur Klärung des Gemeinschaftsbegriffs

Um den Begriff „Gemeinschaft“ als einen sozialen und soziologischen Grundbegriff hinreichend zu klären, wäre es erforderlich, ihn zu *angrenzenden*

---

<sup>14</sup> A. a. O., S. 400.

Begriffen, wie z. B. „Einheit“, „Gesellschaft“, „Genossenschaft“, „Masse“, aber auch zu *Gegenbegriffen*, wie z. B. „Beziehungslosigkeit“, „Vereinzelung“, „Einsamkeit“, „Isolation“, „Feindschaft“ u.v.a.m. in Beziehung zu setzen. Dass das im Rahmen eines solchen Beitrags nicht einmal ansatzweise geschehen kann, bedarf keiner Begründung. Nur im allerbescheidensten Maß kann und will ich deshalb hier „Schritte zur Klärung des Gemeinschaftsbegriffs“ gehen, wobei mir die grundlegende Arbeit von Ferdinand Tönnies aus dem Jahr 1887<sup>15</sup> besonders hilfreich war.

„Gemeinschaft“ bezeichnet in jedem Fall eine Form von „Beziehung“ bzw. „Bezogenheit“<sup>16</sup>, die der „Beziehungslosigkeit“ entgegengesetzt ist, sich aber auch insofern von „Einheit“ oder „Identität“ unterscheidet, als Gemeinschaft immer eine Mehrheit – mindestens eine Zweierheit – voraussetzt. Anders gesagt: „Gemeinschaft“ ist ein Relationsbegriff, der sich auf *Verschiedenes* bezieht. Man kann nicht mit sich selbst Gemeinschaft haben, sondern nur mit anderen. Freilich bezieht sich „Gemeinschaft“ gerade auf das, wodurch das Verschiedene miteinander *verbunden* und nicht voneinander getrennt ist. Und dieses Verbindende besteht nicht nur in einem Nebeneinander in Raum und/oder Zeit, sondern etwas Gemeinsames. Dieses Gemeinsame wird im Begriff „Gemeinschaft“ in das Zentrum des Interesses gerückt und erhält dadurch besondere Bedeutung.

Welcher Art ist das Gemeinsame des Verschiedenen, das im Begriff „Gemeinschaft“ erfasst wird? Es ist etwas, das von den an der Gemeinschaft Beteiligten als etwas Gemeinsames und damit Verbindendes *akzeptiert* und *anerkannt* und deshalb weder *ignoriert* noch *bestritten* wird. „Gemeinschaft“ steht daher für ein Näheverhältnis, das durch *innere* Verbundenheit charakterisiert ist. Dabei ist es nicht ausgeschlossen, dass es auch in Gemeinschaften (z. B. in Völkern, Familien, Ehen, Gruppen, Gemeinden) zu solchen Spannungen kommt, dass die Verbundenheit auch große Anteile von Ablehnung und Aggression enthält, wie das z. B. der paradoxe Begriff „Hassliebe“ zum Ausdruck bringt. Aber auch diese spannungsvoll-ambivalenten Konstellationen signalisieren (noch) einen hohen Grad der Verbundenheit.

Gemeinschaft ist nicht ein bloßes Nebeneinander, auch nicht eine bloß *äußerliche Beziehung*, wie zwischen Einzelnen und Gruppen in einer (pluralistischen) *Gesellschaft* bestehen kann, sondern sie ist eine durch *Verbundenheit* und *Verbindung* konstituierte Beziehung, die etwas *Gemeinsames*, *Verbindendes* voraussetzt. Deshalb gibt es zwar pluralistische Gesellschaften, aber keine pluralistischen Gemeinschaften.

<sup>15</sup> F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (s. o. Anm. 11).

<sup>16</sup> Vgl. dazu W. HÄRLE - E. HERMS, *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens*, Göttingen 1979-1980, S. 80-93.

Die Verbundenheit, die in einer Gemeinschaft besteht, kann dabei sogar als *Anteilhabe* (aneinander) (participatio) bezeichnet werden, wobei daran die Aspekte der *Anteilgabe* (also einer primär *aktiven*, mitteilenden Verbundenheit) und der *Anteilnahme* (also einer primär *passiven*, empfangenden Verbundenheit) unterschieden werden können. Und zwischen der anteilgebenden und anteilnehmenden Verbundenheit innerhalb einer Gemeinschaft muss kein symmetrisches, sondern kann auch ein asymmetrisches Verhältnis bestehen.

Wie entsteht solche Gemeinschaft? Soziologisch betrachtet, macht Tönnies „drei Urverhältnisse“<sup>17</sup> aus, in und aus denen jene reziproke Verbundenheit entsteht, die für Gemeinschaft charakteristisch ist: 1.) die Beziehung zwischen Mutter und Kind; 2.) die Beziehung zwischen Mann und Frau als Gatten; 3.) die Beziehung zwischen Geschwistern.<sup>18</sup> Dabei unterscheidet er zwischen der Verbundenheit, die durch *Abstammung* entsteht (und in der Frühzeit nur in der Mutter-Kind-Beziehung wahrgenommen wird), und der Verbundenheit, die durch *Gewöhnung* entsteht. In beiden Fällen handelt es sich für ihn um „unmittelbare gegenseitige Bejahung“.<sup>19</sup>

Als Soziologe überträgt Tönnies diese Aussagen (zu recht) nicht auf die *Gottesgemeinschaft*, wohl aber geht er so weit die „religiöse *Gemeinde*“ zu charakterisieren als „letzte(n) und höchste(n) Ausdruck, dessen die Idee der Gemeinschaft fähig ist“.<sup>20</sup> Damit ist jedenfalls religionssoziologisch die Anschlussstelle an das erreicht, was sich *theologisch* über Gemeinschaft als ekklesiologischen Grundbegriff sagen lässt.

Die Begriffe „Beziehung“, „Verbundenheit“ und (wechselseitige) „Bejahung“ drängen sich geradezu auf, um „Communio“ als ekklesiologischen Leitbegriff zu präzisieren und zu konkretisieren. Dabei scheint es mir sogar statthaft zu sein, den Begriff des „Urverhältnisses“ in kategorialer Transzendierung auf das *Gottesverhältnis* anzuwenden, ohne ihn darauf zu begrenzen. Ja, gerade die sachliche Folgeordnung von *Abstammungsbeziehung* (zwischen Mutter und Kind) und *Geschwisterbeziehung* bildet zumindest eine Analogie zur *communio* als ekklesiologischem Leitbegriff. Das gilt freilich *nur*, wenn die kategoriale Transzendierung in dieser Analogie beachtet wird. Andernfalls würde Gott in die Folge der Ahnen als eine Art erster Urahn, aber nicht als Schöpfer und Offenbarer eingeordnet.

Tönnies transzendiert dabei selbst – als Soziologe – das, was man als eine biologistische Interpretation des Gemeinschaftsbegriffs auffassen, miss-

<sup>17</sup> So F. Tönnies (s. o. Anm. 11), S. 10.

<sup>18</sup> A. a. O., S. 7f.

<sup>19</sup> A. a. O., S. 7.

<sup>20</sup> A. a. O., S. 20.

verstehen oder kritisieren könnte. Und diese soziologische Transzendierung erfolgt mittels der konstitutiven Einbeziehung des *Willens*begriffs. Wie konstitutiv diese gemeint ist, geht schon aus dem ersten Satz der Abhandlung über „Gemeinschaft und Gesellschaft“ hervor. Er lautet: „Die menschlichen Willen stehen in vielfachen Beziehungen zueinander; jede solche Beziehung ist eine gegenseitige Wirkung, die insofern, als von der einen Seite getan oder gegeben, von der anderen erlitten oder empfangen wird. Diese Wirkungen sind aber entweder so beschaffen, dass sie zur Erhaltung, oder so, dass sie zur Zerstörung des anderen Willens oder Leibes tendieren: bejahende oder verneinende“.<sup>21</sup> Und damit hat Tönnies den Anschluss an seine Gegenstandsbestimmung von „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ gewonnen – als „Verhältnisse gegenseitiger Bejahung“.<sup>22</sup> Dabei kommt als ekklesiologischer Leitbegriff nur der Begriff der „Gemeinschaft“, nicht der der „Gesellschaft“ in Frage.

Die dabei implizierte Bejahung ist von mütterlicher Seite für Tönnies eine natürliche Vorgegebenheit, die man in Analogie zum Schöpfungsgedanken setzen und sehen könnte. Aber erst durch den Akt der erlebten Zuwendung und Bejahung, die dann wahrgenommen und erwidert (oder auch abgelehnt) werden kann, entsteht eine *Gemeinschaft*, die von ihrer Konstitutionsweise her *asymmetrisch* ist, in ihrem *Lebensvollzug* jedoch *wechselseitig* verfasst ist. Und dies entspricht in struktureller Hinsicht der *zweifachen Communio sanctorum*, von der ich in diesem Beitrag gesprochen habe.

### 3. Das Abendmahl als Feier der *communio sanctorum*?

Das Abendmahl ist der Ort, an dem dieser *Communio*-Charakter der Kirche Jesu Christi seinen prägnanten und zugleich sinnlich wahrnehmbaren, darum aber auch verletzlichen Ausdruck findet.<sup>23</sup> Im Blick auf die klassische, in den lutherischen Kirchen agendarisch verankerte Form des Abendmahls, die auch weitestgehend so praktiziert wurde, kann man sagen, dass im Abendmahl als Gemeinschaftsmahl gerade der *zweifache Communio*-Charakter der christlichen Kirche umfassend zum Ausdruck kam: Das Abendmahl als Gemeinschaft mit *Gott*, wie er sich im gekreuzigten und auferstandenen Christus

---

<sup>21</sup> A. a. O., S. 3.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> So urteilt auch W. PANNENBERG, *Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden* (s. o. Anm. 6), S. 12: „Dabei wird das Wesen der Kirche als Gemeinschaft heute durchweg von der Eucharistiegemeinschaft her beschrieben und verstanden.“

„in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein“ schenkt.<sup>24</sup> Dieser für das Abendmahl grundlegende Communioaspekt findet agendarisch seinen Ausdruck vor allem in den während der Abendmahlsfeier gesprochenen *Einsetzungsworten* sowie in den *Spendeworten*: „Christi Leib für dich gegeben“ und „Christi Blut, für dich vergossen“.<sup>25</sup> Und das Abendmahl ist Gemeinschaft der Glaubenden *untereinander*, weil alle von *einem* Brot essen und von *einem* Kelch trinken.

Nun hat sich das Abendmahl – liturgisch und im praktischen Vollzug – in den letzten Jahrzehnten *gewaltig verändert*. Die wichtigsten Veränderungen betreffen die Verwendung von Einzelkelchen statt des Gemeinschaftskelchs, die Praxis der Intinctio anstelle des Trinkens aus dem Kelch, die Ersetzung der Spendeworte, die vom für dich gegebenen Leib und vom für dich vergossenen Blut Christi sprechen, durch Spendeworte, die vom „Brot des Lebens“ und vom „Kelch des Heils“ sprechen sowie schließlich die Praxis des Einander-im-Kreis-die-Hände-Reichens während des Segens- und Entlassungswortes nach der Kommunion statt des Segens, der mit erhobenen Händen und mit dem Kreuzeszeichen gesendet wird.<sup>26</sup>

Als die gravierendste Veränderung erscheint mir die Ersetzung der Spendeformeln: „Christi Leib für dich gegeben“ und „Christi Blut für dich vergossen“, durch das Brotwort: „(das) Brot des Lebens (für dich)“ und durch das Kelchwort: „(der) Kelch des Heils (für dich)“. Damit sind zwar die beiden Begriffe „Brot“ und „Kelch“ erhalten geblieben, aber aus den Spendeworten ist nicht nur die Erwähnung von *Leib* und *Blut* entfernt, die in allen biblischen Abendmahlsüberlieferungen fest verankert sind, sondern damit entfällt auch jeder ausdrückliche Bezug zu *Jesus Christus*. Das ist meiner Überzeugung nach deshalb *der gravierendste Eingriff in das Abendmahl*, weil dadurch der Bezug der Kommunion zum *Identitätskern* des Abendmahls, nämlich zu den *überlieferten Einsetzungsworten* (verba testamenti) und zu ihrem Spre-

<sup>24</sup> So die Konsensformel der *Leuenberger Konkordie*, Ziff. 15.

<sup>25</sup> Diese klassischen Spendeformeln werden gelegentlich in einer Form verwendet, die scheinbar der *Realpräsenz Christi* im Abendmahl Rechnung trägt, tatsächlich eher zur Erhaltung oder Belebung des oben genannten Missverständnisses Anlass gibt: „Das ist Christi Leib ...“ und „Das ist Christi Blut ...“. Mit diesen Formulierungen wird die Aufmerksamkeit nicht auf den neuen Bund als das Heilswirken Jesu Christi, sondern auf die Abendmahlelemente gelenkt, und darum führen sie eher in die Irre und sollten vermieden werden.

<sup>26</sup> Damit sind die Varianten keineswegs vollständig aufgezählt. Hinzu kommen z. B. die Verwendung von Wein und/oder Traubensaft, die Verwendung eines Gießkelchs statt des Gemeinschaftskelchs, die Verwendung von (gesäuertem) Brot oder (ungesäuerten) Oblaten, die Wandelkommunion oder die Versammlung der Kommunikanten in einem (Halb-)Kreis am bzw. um den Altar, die Austeilung der Abendmahlelemente durch diejenigen, die die Feier leiten oder durch die Kommunikanten aneinander. Und da all dies auch noch in Kombination nebeneinander auftreten kann, ist inzwischen eine unüberschaubare Fülle von Abendmahlsformen entstanden

cher bzw. Stifter *durchtrennt* wird. Der Sinn der Spendeformeln besteht ja darin, die Einsetzungsworte jedem einzelnen Kommunikanten beim Darreichen und Empfangen der Elemente persönlich zuzusprechen. Und das können und sollen die Kommunikanten mit ihrem „Amen“ oder durch eine Geste der Verbeugung bekräftigen – *wenn* sie darin das von Jesus Christus eingesetzte Abendmahl wiedererkennen.

Ich kann und will im Rahmen dieses Vortrags über „Communio“ nicht auf die Vielzahl der theologischen und ästhetischen Fragen eingehen, die damit verbunden sind – insbesondere die Fragen nach der Realpräsenz Christi im Abendmahl und nach der dabei vorauszusetzenden Transsubstantiation oder Konsubstantiation.<sup>27</sup> Ich will mich stattdessen konzentrieren auf den Grundgedanken der zweifachen Communio.

Ich hatte über längere Zeit hin den Eindruck, dass in diesen Veränderungen am Abendmahlsgeschehen vor allem eine *Verschiebung* von der Communio mit Gott bzw. dem erhöhten Christus zur Communio der Glaubenden untereinander (also von der vertikalen zur horizontalen Communio) zum Ausdruck komme. Dafür sprach die Bedeutung, die in der Abendmahlsverkündigung und -praxis das *Gemeinschaftsgedanke* bekommen hat, wie das z. B. im Friedengruß vor der Kommunion, in der Versammlung am bzw. um den Altar, im Weiterreichen der Abendmahls Elemente aber auch im abschließenden Händereichen zum Ausdruck kommt. Ich bin auch immer noch der Überzeugung, dass eine solche Akzentverlagerung stattgefunden hat und von vielen als ein Gewinn an Gemeinschaftserlebnis empfunden wird. Dazu passt auch der Wechsel der Spendeformel insofern, als durch ihn der Bezug zu Christus eliminiert wird und die Rede vom „Brot des Lebens“ und „Kelch des Heils“ eher die Vorstellungen von einer gemeinsamen Mahlzeit weckt und verstärkt als die von der Gemeinschaft mit dem zu Gott erhöhten Christus.

Aber mir wurde inzwischen immer klarer, dass diese Beschreibung nicht nur zu einfach ist, sondern entscheidende Momente *nicht* erfasst. Die Ersetzung des Gemeinschaftskelchs durch Einzelkelche, durch den Gebrauch eines Gießkelchs oder durch die Praxis der Intinctio ist kein Zugewinn an Communio der Glaubenden untereinander, sondern ganz im Gegenteil in den meisten Fällen einem tief sitzenden Ekelgefühl geschuldet. Dieses Ekelgefühl wurde teilweise rationalisiert als Angst vor Ansteckung mit AIDS. Es hat aber die diesbezügliche medizinische Aufklärung und alle hygienischen

---

<sup>27</sup> Siehe zu diesen Fragen die erhellenden Ausführungen von E. METZKE, *Sakrament und Metaphysik. Eine Lutherstudie über das Verhältnis des christlichen Denkens zum Leiblich-Materiellen* (1948), in: DERS., *Coincidentia Oppositorum*, hg. von K. Gründer, Witten 1961, S. 158-204. Ein Auszug daraus, der das Kernstück der Analyse und Argumentation enthält, ist zugänglich in der zweiten Auflage der *Grundtexte der neueren evangelischen Theologie*, hg. von W. Härle, Leipzig 2012, S. 209-218.

Maßnahmen Abendmahlsausteilung unbeirrt überstanden, weil es in den meisten Fällen begründet ist durch die ekelerregende Vorstellung, mit einem anderen (fremden) Menschen aus ein und demselben Kelch trinken zu sollen. Das spricht jedenfalls nicht für einen Zugewinn an horizontaler Communio, sondern eher für das Gegenteil.

Das löst in mir die Frage aus, ob der *Bezug* zwischen den beiden Formen der Communio, die für die Existenz der christlichen Kirche im Allgemeinen und für das Abendmahl im Besonderen nicht *so eng* ist, dass mit dem Zurücktreten der einen (grundlegenden) Communio-Dimension auch die (sekundäre) Communio-Dimension im Sinne der Congregatio leidet und zurücktritt.<sup>28</sup> Ich bezeichne das bewusst nur als eine *Frage*, nicht als eine *These* oder *Tatsache*. Dazu fehlen mir die hinreichenden Untersuchungen und Belege. Für diese Frage spricht aber immerhin die Tatsache, dass durch das Zurücktreten der grundlegenden, vertikalen Communio-Dimension die sekundäre, horizontale Congregatio-Dimension keine andere Begründung und Legitimation mehr hat als sie in der Congregatio selbst liegt. Damit entfällt zumindest das Argument, dass wir im Abendmahl um der Gottesgemeinschaft willen auch die Gemeinschaft untereinander, die ja nicht immer und nur von Sympathie und Freundschaft bestimmt ist, annehmen und ertragen können.

Sollte diese Frage bei genauerem Zusehen eine positive Antwort verdienen, dann wäre das natürlich ein starker Beleg für die eigentliche These dieses Textes, dass nämlich die Communio (nur) in ihrer *zweifachen Gestalt*, als Communio zwischen Gott und uns und als Communio der Glaubenden untereinander eine hinreichend tragfähige ekklesiologische Grundlage bildet.

Wilfried Haerle  
wilfried.haerle@wts.uni-heidelberg.de  
Ernst-Kirchner-Str. 36  
D - 73760 Ostfildern

---

<sup>28</sup> In diese Richtung weist auch die Aussage von W. PANNENBERG, *Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden* (s. o. Anm. 6), S. 14: „Die Zusammengehörigkeit der Christen ist ... nicht aus irgendwelchen Gemeinschaftsgefühlen begründet, sondern aus der gemeinsamen Teilhabe an dem einen Herrn durch den Glauben an das Evangelium ..., durch die Taufe in den Tod Christi und durch den Empfang seines Leibes und Blutes im Herrenmahl.“

## **Kirche als congregatio oder als – zweifache – communio sanctorum?**

WILFRIED HÄRLE

### **Abstract**

Zentral geht es um das Verständnis von Kirche – just im Blick auf die systematisch relevante Bedeutung ererbter Begrifflichkeiten. Unter dieser Rücksicht werden vor allem *communio* und *congregatio* aneinander gespiegelt. Dabei tritt die für Kirche bestimmende Dialektik von vertikaler und horizontaler Logik deutlich hervor. Aus der gründenden Gemeinschaft mit Gott geht die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander hervor. So erhellt sich die sakramentale Abendmahlsfeier als identitätsstiftendes Geschehen.

### **Schlüsselwörter:**

Kirche; communio sanctorum; congregatio; Anteilgabe und -habe; Beziehung; Gemeinschaft mit Gott; Abendmahl

### **Abstract**

The central question all focuses on the correct way of defining the Church. Terms and concepts taken from the tradition are analysed – right to emphasize their relevance in systematic theology. Mainly *communio* and *congregatio* are pointed out according to their particular significance. It gets evident that the nature of Church is characterized by some inner dialectics between vertical and horizontal logic. All is based on the communion with God, and only in a second moment the communion among those who believe gets relevant. That's the reason why the Last Supper's sacramental celebration really creates identity.

### **Keywords:**

Church; communio sanctorum; congregatio; make participate; participation; relation; community and unity with God; Last Supper

## **RECENSIONI**



G. ANGELINI, *La fede. Una forma per la vita*, Glossa, Milano 2015, 297 p.

Il testo di Angelini, docente ordinario di teologia morale fondamentale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano, presenta un ciclo di tre conferenze tenute dall'a. nella sua funzione di parroco ed elaborate al termine dell'Anno della Fede, istituito da Benedetto XVI con la bolla *Porta fidei* nel 2011. Il volume che qui presentiamo è, infatti, un invito a tutti coloro che avvertono la necessità di approfondire l'intelligenza della fede, argomento dal quale l'a. sviluppa la sua riflessione. La fede, non esaminata come oggetto astratto di studio, ma declinata nel suo significato di memoria, sapere e agire, è strettamente connessa con l'esistenza perché la "in-forma". Poiché l'esperienza di fede dell'uomo post-moderno è caratterizzata dalla non-evidenza, la coscienza religiosa è oggi esposta a difficoltà e incertezze, al nascondimento nella coscienza del singolo, prevalentemente a causa del non riconoscimento, da parte della società secolarizzata, del valore oggettivo della fede. Infatti, contrariamente a quanto il "senso comune" suggerisca, la fede esige l'evidenza della verità, non di ragione ma di senso (cf. 4), cosicché verità, fede e volontà di accoglienza strutturano l'esistenza come dimensione ricca di significato. *Conditio sine qua non* di questa relazione dinamica è la libera risposta dell'uomo: le riflessioni esposte dall'a. mirano a «correggere l'immagine intellettualistica della fede, senza cadere nella figura psicologica della fede fiduciale o in quella pragmatica della fede quale forma di dedizione al prossimo» (6). Si tratta, allora, di ri-scoprire che la fedeltà alla Tradizione significa fedeltà spirituale (cf. 15) attraverso la quale, in continuità con il Vangelo, si attui una critica "culturale" al tempo presente. Per questo, nella prospettiva dell'a., è necessario che si approfondisca teoreticamente il rapporto fede-cultura, mediante un processo di aggiornamento che sia primariamente in linea con l'insegnamento del Concilio Vaticano II, ma che progredisca oltre le interpretazioni riduttivistiche post-conciliari, che Benedetto XVI indica come "ermeneutica della discontinuità e della rottura", da una parte, e "ermeneutica della riforma", dall'altra. Ecco allora che la fede si presenta come una porta, «nel senso che dischiude la possibilità di un cammino, ne determina anzi la necessità. L'immagine della fede quale porta è strettamente legata a quella della vita tutta dell'uomo come cammino» (23). La sfida che si presenta oggi è quella di approfondire l'*intellectus fidei*, affinché esso diventi la possibilità del superamento secolarizzante della dicotomia tra *auditus temporis* e *auditus fidei*.

Il primo capitolo (*La fede nelle Bibbia e nella vita di tutti*) ha lo scopo di esporre il significato della fede in ottica propriamente cristiana (cf. 24), avendo come fonte il codice biblico. Si tratta di mostrare come, in tutta la Sacra Scrit-

tura, la fede è presentata come un cammino che impegna l'uomo nella sua libertà e, quindi, nella sua relazionalità, per cercare con tutto se stesso l'incontro personale con un Dio personale. Si tratta allora, considerando la categoria ebraica di "cuore", di un *itinerarium cordis ad Deum* che, insieme all'*itinerarium mentis ad Deum*, determina la forma del cammino di fede dell'uomo. Nel linguaggio biblico, fede significa, infatti, "forma dell'agire": è una vita in costante ascolto che esige vigilanza e non è ripetizione dell'identico (cf. 23). Il lessico della fede presente in TaNaK mostra che la fede è la risposta dell'uomo alla promessa di Dio che "prende una determinata forma" nell'esperienza storica della creazione, dei Patriarchi, dell'Esodo, dei Profeti, della ricerca della Sapienza. Nel Nuovo Testamento, gli evangelisti ci mostrano l'archetipo che realizza pienamente la relazione fede/opere è Gesù, il quale, «concepito grazie alla fede della Madre, dà poi forma alla propria vita attraverso l'insieme delle sue opere» (81). Il secondo capitolo (*Fede e ragione, oppure fede e sapere?*) è una presentazione sintetica e nello stesso tempo accurata degli interrogativi, ereditati dalla storia più recente, che riguardano il rapporto tra la fede e altre forme di sapere, al fine di superare il limite imposto dalla convinzione che fede significa rinuncia a capire. Per superare il conflitto generato negli ultimi secoli dal progresso, più che della scienza, della pretesa scienziata che intende fondare la società sull'autonomia del soggetto, occorre riflettere sul fatto che «chiarire le dinamiche della cultura antropologica del nostro tempo e confrontarsi con esse, al di là della polemica ideologica, appare un momento assolutamente qualificante dell'istruzione del problema generale dei rapporti tra la fede e il sapere» (126). È necessaria un'elaborazione teoretica, e quindi critica, dell'idea di cultura affinché il dialogo tra la fede e le diverse forme di sapere superi la stagnazione attuale. Proprio per questo, la teologia non può esimersi da questo compito, in quanto «è nelle condizioni più propizie per cogliere la gravità dello scollo presente tra cultura e coscienza» (204). Il terzo capitolo (*La fede e le forme dell'agire*) analizza il rapporto tra fede ed agire per comprendere, approfondendo inizialmente l'ermeneutica luterana della teologia paolina, «come le opere possano essere espressione della fede, anzi che soltanto possono rendere vera la fede» (225). L'a. intende così superare l'opposizione riduttivistica della polarità tra la visione interiore della fede e l'immagine esteriore dell'agire. Per chiarire la prospettiva paolina secondo l'esegesi cattolica, l'a. propone, seguendo l'approccio esegetico di Sanders, uno studio delle lettere ai Galati e ai Romani, affermando che le due chiavi ermeneutiche della tesi della giustificazione, l'una derivante dalla lettura "esistenziale", e l'altra da una più recente lettura storico-salvifica, non si escludono a vicenda (cf. 224). Tuttavia, secondo l'a., è necessario un ripensamento della legge, che può attuarsi con la ricerca teologica sulla nozione di *torah*,

categoria apparentemente molto distante dalla nozione di legge che si è affermata in Occidente (cf. 269). Il Deuteronomio, infatti, presenta «un'immagine della legge come istruzione pratica che viene dalla memoria» (269) di Colui che «ha operato la salvezza dalla condizione servile» (Dt 6,12), in modo da armonizzare imperativo e memoria e, seguendo le parole di Gesù riportate in Mt 5,13-16, purificare il cuore per rendere le opere una testimonianza viva e vera. In questo modo è possibile guarire dall'ipocrisia, che l'a. definisce la malattia dello spirito del nostro tempo, passando dal bisogno infantile di approvazione all'autonomia morale, dal dirsi testimoni di Cristo all'esserlo mediante le opere (cf. 277). Per questo, secondo il Nostro, occorre avere cura dell'anima (cf. 279), affinché le nostre opere siano di nuovo legate al cuore, così da dare, attraverso di esse, gloria a Dio. Questo compito risulta tanto più arduo nella metropoli in cui, secondo gli studi di Simmel citati dall'a., prevale la figura dell'*homme blasé* (cf. 281). Al difetto di memoria tipico della secolarizzazione che de-forma la relazione sia verticale (con Dio) sia orizzontale (con sé e con gli altri) si può opporre la memoria del vangelo, che è «memoria della storia che ci costituisce», poiché il modello dell'agire offerto da Gesù è: «amatevi gli uni gli altri come io vi ho amato» (293).

Quanto qui riportato è solamente una parte tra le tante intuizioni che l'a. propone. Coerente con la finalità da cui origina il presente lavoro, il testo offre molti spunti di riflessione sull'attuale situazione della coscienza-conoscenza della fede. È, per questo, un valido ausilio per una pastorale dell'*intellectus fidei*: infatti, per non cadere nell'equivoco di una fede intellettualistica (razionalista) o fideistica, “pericoli” più volte evidenziati dall'a., è necessario imparare a “sapere” che la fede ha una propria “intelligenza” poiché, come tutta la storia della salvezza mostra, essa è relazione da esperire in un cammino storico, più che una formula astratta cui aderire senza coinvolgersi integralmente. Il testo mostra la capacità dell'a. di coniugare l'erudizione accademica con la proposta pastorale. Il linguaggio, infatti, è accessibile e nello stesso tempo preciso dal punto di vista tecnico. Non richiede, infatti, una conoscenza teologica previa, perché la spiegazione di lemmi e concetti teologici è resa in modo semplice e consente di cogliere facilmente il senso del discorso. La narrazione delle vicende storiche, seppur sintetica, s'intreccia con linearità con il contenuto teologico e per questo non appesantisce il testo ma aiuta il lettore ad orientarsi nella cronologia degli eventi. Trattandosi di un'analisi rigorosa della società odierna, per una maggiore fruibilità del testo si sarebbe potuto suddividere il contenuto in aree tematiche più circoscritte, orientando più facilmente il lettore nel percorso teoretico proposto. Il testo è sicuramente un valido ausilio non solo per coloro che si occupano di pastorale parrocchiale, ma anche per gli insegnanti di religione cattolica nella scuola secondaria di

secondo grado. Il lavoro di Angelini aiuta sicuramente a comprendere meglio la domanda di Gesù: «Il Figlio dell'uomo, quando tornerà, troverà ancora la fede sulla terra?».

*Massimiliano Palma*

Z. BERE, *Lecture de l'anthropologie de Blaise Pascal. La quête du sens de la vie*, L'Harmattan, Paris 2015, 106 p.

La singolarità filosofica ed apologetica di Pascal nella modernità che, nel tempo in cui egli vive, ormai si avvia verso il proprio compimento, ha sempre rappresentato una grande provocazione per la sua fine ed esistenzialmente profonda e realistica analisi dell'uomo e per la sua prospettiva apologetica che, ben diversamente dall'apologetica dei teologi contemporanei al francese, si colloca in un orizzonte di "soglia", in cui l'interlocutore non è più solo il libertino o il razionalista non credente se non nella ragione, ma ogni uomo venuto al mondo e dunque *embarqué* e esposto al rischio della libertà (cf. 100). Al fondo dell'antropologia di Pascal si colloca la domanda inestirpabile che sempre ritorna, nonostante l'uomo cerchi di nascondersela o di vivere come se non ci fosse: dove conduce la vita? Qual è il destino di ognuno di noi? Chi siamo e da dove veniamo? In altre parole, qual è il senso di questo universo e di me in esso collocato. È questa la domanda ultima rispetto alla quale l'uomo non può restare indifferente o trascurato ed è a partire da questa domanda-ricerca che si può giungere a colui che è il centro, Gesù Cristo totalità di senso. L'ermeneutica terapeutica (cf. 11) della condizione umana diventa via verso il Cristo, centro di tutto, punto a partire dal quale «tutti i paradossi dell'uomo sono compresi; in cui l'enigma dell'uomo ritrova la sua autentica verità e vede spuntare l'orizzonte di senso della sua vita» (103).

Il percorso proposto dall'autore è una "fenomenologia" pascaliana dell'umano che inizia proprio dal punto irrinunciabile, tolto il quale è tolto l'uomo: la ricerca del senso della vita, prima responsabilità di ognuno. Ebbene il paradosso dell'uomo è proprio la trascuratezza rispetto a questo essenziale, il suo non ricercare la ragione delle cose. Ed il paradosso è anche la cifra riasuntiva dello statuto della persona umana, il significato ultimo del suo essere *disproportionné*: il paradosso risiede nella realtà, attraversa tutte le forme dell'essere e la sproporzione che la esprime fa prendere coscienza all'uomo del suo posto nell'universo. Dentro l'uomo Pascal rinviene il pensiero, che fa la dignità della persona, ma anche l'immaginazione maestra di errore e di falsità, e in questo ci offre dell'immaginazione una visione molto negativa, ben

diversa, ad esempio, da quella di Vico. Non solo ragione e immaginazione ma anche cuore, che viene pensato e declinato secondo il senso biblico (cf. 47-54). In questa ricerca del senso della vita, la via consiste nel *s'engager*. La ragione constata la sua impotenza a riconoscere l'esistenza o meno di Dio. Non è più solo capace di dire *an sit Deus* senza avere competenza sul *quid sit Deum*, come ripeteva Tommaso, ma è inerme anche rispetto all'esistenza di Dio che viene conosciuta solo mediante la fede. E proprio perché l'infinito è ciò a cui tendiamo ma di cui ignoriamo la natura, è la libertà che conta e che deve scegliere: l'argomento del *pari* non è un ragionamento che conduce a scoprire Dio e la sua esistenza ma una «una riflessione sulla condizione umana che mi obbliga a cercarlo» (H. Gouhier, citato a p. 98); e l'esito di questa via-metodo, il punto di approdo, è Cristo, termine dove tutto trova senso ed equilibrio.

L'agile testo di Bere costituisce una buona introduzione all'antropologia filosofica (e teologica) di Pascal.

Antonio Sabetta

E. BRANCOZZI, *Un popolo nella storia. Introduzione alle questioni ecclesiologiche del concilio Vaticano II*, Cittadella, Assisi (PG) 2015, 315 p.

E. Brancozzi, docente di teologia dogmatica all'Istituto Teologico Marchigiano, mantiene la parola. L'avvicinarsi del 50° dell'inizio del Concilio Ecumenico Vaticano (1962-2012) aveva sollecitato il giovane teologo fermano a dedicare la sua ricerca all'insieme dell'evento conciliare, con una particolare attenzione alle questioni storiche, ermeneutiche e alla recezione dei documenti. L'impresa, come è noto, ha già al suo attivo una vastissima bibliografia. Avventurarsi in questo *mare magnum* non deve essere stato semplice, tanto più che il triennio appena trascorso (2012-2015) si è ulteriormente arricchito di studi e saggi legati ai vari giubilei tanto dei singoli documenti conciliari come delle diverse fasi del Concilio fino alla ricorrenza del 50° della sua conclusione (8 dicembre 2015). Ci sembra che l'Autore sia riuscito a navigare con maestria in questo fiume in piena portando un contributo originale. Ed è su questo che vogliamo fermare la nostra attenzione.

La parola chiave o, per stare nella metafora della navigazione, la bussola che permette tanto all'Autore come al lettore di orientarsi nel viaggio proposto, è detta con chiarezza nel sottotitolo del volume: *Introduzione alle questioni ecclesiologiche del Concilio Vaticano II*. È solo una tra le altre opzioni possibili (antropologiche, cristologiche, ...)? A noi sembra che la prospettiva scelta, quella *ecclesiologica*, risponda più da vicino alle istanze che hanno per-

meato costantemente l'evento conciliare e la recezione dei suoi insegnamenti. La chiave di lettura ci pare pertanto centrata e metodologicamente idonea a dischiudere le *questioni aperte* che toccano il vissuto della vicenda ecclesiale contemporanea.

La lettura del volume permette inoltre di apprezzare lo stile espositivo: chiaro, ben argomentato e aggiornato (abbondanti in nota i riferimenti alla letteratura recente in lingua tedesca). L'Autore tocca numerosi nervi scoperti, senza timore di metterne in luce, con franchezza e accuratezza di riflessione, i lati più problematici, i tratti dialettici e, talvolta, anche polemici. È un testo che non ha pudore di svelare le precomprensioni che muovono e ispirano tra le righe i passi della ricerca e le eventuali prese di posizione sui problemi da parte dell'Autore. Va apprezzato per questa passione unita alla competenza!

Veniamo ora al percorso proposto che si articola in dieci capitoli preceduti da una prefazione e introduzione a cura dello stesso Autore e seguiti da una conclusione e da un epilogo nella forma di un breve "augurio". La bibliografia (297-315), ampia e aggiornata, chiude il volume. Una piccola lacuna: tra gli autorevoli commenti alla *Lumen Gentium* è sfuggita la doverosa menzione dello studio di Mons. Gérard Philips (peraltro citato in nota a p. 233). A questo insigne perito conciliare si fa riferimento (cf. 106-107) nel capitolo quinto (il più ampio del volume) dedicato alla Costituzione dogmatica sulla Chiesa ma senza rinviare alla sua opera fondamentale: *L'Église et son mystère* (or. in francese: Paris 1967; trad. italiana: Milano 1975 con successive ristampe).

Il susseguirsi dei capitoli può essere descritto, a nostro avviso, come un viaggio in direzione di una meta, i capitoli quinto e sesto (rispettivamente: *Una Chiesa di popolo. Introduzione alla Lumen Gentium*, 103-153; *Un nuovo rapporto con il mondo: linee contenutistiche generali di Gaudium et Spes*, 155-200), da cui si riparte per affrontare una serie di questioni tematiche implicite nelle due Costituzioni conciliari e in agenda nel dibattito ecclesiological contemporaneo: sinodalità (capitolo settimo), chiesa locale/universale (capitolo ottavo), laicità (capitolo nono), ministero ordinato (capitolo decimo). E i primi quattro capitoli?

Prima del viaggio il lettore è invitato a sedersi per ricevere alcune istruzioni. La prima concerne la questione della interpretazione dei testi conciliari e dell'evento conciliare nel suo complesso (cf. 15-38). È il primo capitolo, denso e strategico per l'insieme del volume, che affronta opportunamente e in modo chiaro il tema della storicità e storicizzazione del Concilio, alla luce del recente dibattito sulla ermeneutica della "continuità vs. discontinuità" a partire dal magistero di Benedetto XVI. Già in questo primo studio Brancozzi mostra le sue propensioni che, al di là dei bisticci linguistici, vanno verso la messa in luce della *grande novità* del Concilio rispetto alla prassi conciliare precedente

(cf. 22-26). Non si può livellare questo evento alla piatta cronologia che lo ascrive a XXI Concilio ecumenico della storia della Chiesa! Questa ermeneutica, volendo salvare la continuità, appiattisce la novità che in molti casi ha significato indubitatamente anche una chiara e auspicata riforma (rottura?) rispetto a metodi e prassi ecclesiali precedenti.

La seconda istruzione getta uno sguardo sul linguaggio. Conformemente alla ispirazione basilare di Papa Roncalli l'evento conciliare si è misurato con una delle questioni fondamentali del rapporto della Chiesa cattolica con la modernità: non poteva essere ritardato il passaggio da un linguaggio/pensiero magisteriale deduttivo, apologetico e prescrittivo ad un altro stile, pena la perdita di incidenza della perenne novità del Vangelo nella vita concreta dell'uomo contemporaneo e nella sua cultura. In questa opera fu decisivo l'apporto dei due pontefici: di Papa Giovanni XXIII e di Paolo VI. La finalità pastorale dei documenti e quindi del messaggio del Concilio nel suo complesso costituisce il punto di svolta attorno a cui viene ad essere modulato uno stile dialogico, simpatetico e fraterno. Brancozzi dà opportunamente rilievo, sulla scorta degli studi di G. Routhier, all'emergere di un «nuovo genere letterario» (49) maturato attraverso un percorso di cui possono essere individuati i passaggi e gli sviluppi. Rimane aperta la valutazione del tenore del vincolo magisteriale non tanto dei documenti conciliari principali, chiara ed evidente specialmente quando si tratta di *Costituzioni*, ma delle affermazioni contenute in testi che hanno una forte valenza pastorale più che dogmatica, come è il caso della *Gaudium et spes*. A questo proposito l'Autore sottolinea che i padri conciliari «scelgono un percorso dialogico, che, sebbene più complesso, tuttavia viene riconosciuto come più adatto a generare interesse e condivisione» (49). Il tempo della recezione sta dicendo ancora la sua parola, anch'essa complessa, sulla scelta fatta. Rimane l'indubitabile guadagno della presentazione effettiva della Chiesa non solo come maestra ma anche come madre e direi ancor più come compagna di strada nella sequela dell'unico Maestro.

Queste due istruzioni fondamentali, *ermeneutica e linguaggio*, lasciano spazio nei capitoli terzo e quarto alla considerazione del profilo storico del ruolo dei due Papi al Concilio: Roncalli e Montini. Entriamo così nel vivo delle vicende storiche conciliari. La pertinenza di questi quadri a questo punto del percorso/viaggio risulta più che evidente: i due Papi con le loro distinte personalità sono stati senza dubbio, su versanti diversi, due attori fondamentali del Concilio. Anche le questioni introduttive esposte nei primi due capitoli, a più riprese, rinviano alla necessità di una pausa più meditata e articolata su questi protagonisti. La pausa non offre niente di edulcorato e patinato, l'Autore si mostra capace, pur nei limiti di una introduzione, di muoversi con perizia nel campo della recente storiografia ecclesiastica, valorizzando

in modo corretto tutta una serie di recenti ed aggiornate ricerche in materia (frequente il riferimento agli studi di G. Alberigo e A. Melloni). Questo livello della ricerca, proprio per la complessità e diversità di impostazione dovuta all'approccio storiografico, avrebbe forse richiesto uno sguardo più ampio, aperto a recensire (o almeno segnalare) anche posizioni in dissonanza con le letture offerte dai due noti ed apprezzati studiosi appena citati. Un piccolo rilievo critico può essere fatto per il capitolo terzo, dedicato a Papa Roncalli, ove, diversamente da quello dedicato a Papa Montini, si può osservare una diversità di trattamento: nel secondo caso la prima nota a piè di pagina offre un'abbondante rassegna bibliografica introduttiva mentre nel primo caso non troviamo una eguale ricchezza di indicazioni bibliografiche. Tra gli studi da segnalare meritava una menzione il volume a cura di Philippe Chenaux, *Giovanni Paolo II e Paolo VI. I due papi al Concilio* (LUP, Città del Vaticano 2013), pubblicato nella collana del Centro studi sul Concilio Vaticano II della Pontificia Università Lateranense. Il testo raccoglie gli atti di un Convegno internazionale tenutosi presso la stessa Università nel 2012.

Siamo così arrivati al cuore del viaggio: i due capitoli, a nostro avviso, centrali di questa opera introduttiva, il capitolo sulla *Lumen Gentium* e quello sulla *Gaudium et Spes*. L'esposizione è chiara sia nel trattare le questioni storiche relative alla lunga gestazione delle due Costituzioni conciliari, sia nel muoversi all'interno del fitto ginepraio di questioni che hanno punteggiato in modo diverso la recezione degli stessi. Merita un particolare apprezzamento, nella scansione del capitolo quinto, la ripetuta messa a fuoco della «visione sacramentale della Chiesa» (cf. 109-123; 136-143). Non manca poi l'Autore di mostrare i collegamenti tra la *Lumen Gentium* e altri testi conciliari che, nella forma di *Decreto* o *Dichiarazione*, entrano nel vivo di temi scottanti della comprensione della Chiesa e della sua missione (l'evangelizzazione, la collegialità episcopale, il ministero ordinato e il sacerdozio battesimale, il laicato, i religiosi, l'ecumenismo, la libertà religiosa, ...). Su qualche punto, precisamente di ordine ecclesiologico, andava segnalata anche qualche significativa discontinuità tra alcune indicazioni della Costituzione e i relativi approfondimenti a livello dei Decreti. Un refuso di stampa va menzionato: a p. 152 si fa riferimento al Cardinale F. König, Arcivescovo di Vienna (e non di "Colonia" come erroneamente riportato). La *Lumen Gentium*, con le sue opzioni programmatiche, viene così presentata quale fonte ispiratrice per la trattazione di tante tematiche all'ordine del giorno nell'agenda conciliare. Già in questa Costituzione l'Autore vede chiaramente tratteggiato il nuovo modo di concepire il rapporto Chiesa/mondo che diventa poi l'oggetto precipuo della *Gaudium et Spes*.

Il capitolo sesto, benché un po' più breve del precedente, fa il pari con questo per la buona capacità di sintesi e la chiarezza espositiva. Come già il

saggio sulla *Lumen Gentium* questo nuovo sviluppo permette di gustare in modo più esplicito la ponderazione dell'analisi e nello stesso tempo la peculiare ottica interpretativa del teologo fermano. La riflessione proposta non fa misteri nel disvelare al lettore le precomprensioni dell'Autore. A questo proposito è sufficiente scorrere le scelte bibliografiche citate nelle note al testo. La connotazione "pastorale" della Costituzione viene così ad essere intesa non come un punto di debolezza del documento conciliare ma come un suo punto di forza. Se taluni temi analizzati appaiono, a distanza di decenni, superati per il loro aspetto contingente, non è invece così per il metodo di approccio che rimane esemplare (normativo?) per il presente della vicenda ecclesiale (cf. 197-200). La lettura di questo saggio produce un senso di freschezza e di novità che giova a chi cerca criteri fondati e autorevoli per dialogare criticamente con la cultura post-moderna. In questa ottica rimando al paragrafo dedicato al tema dei segni dei tempi (cf. 166-172). Trattandosi tuttavia di una introduzione alle *questioni ecclesiologiche* (e non alla *Gaudium et Spes* come tale) sarebbe stata utile, in chiusura del saggio, una ripresa sulla autocomprensione globale che la Chiesa offre di sé in un documento in cui si parla della sua relazione con il mondo: alcune linee sarebbero state sufficienti. Il lettore le può indovinare tra le righe.

Lo sviluppo dei capitoli successivi esibisce in modo diretto e talvolta anche pungente la verifica degli elementi portanti di questa ecclesiologia alla prova di alcune questioni aperte del dibattito post-conciliare. A noi sembra la parte più intrigante e coinvolgente del volume. Forse perché la vicenda teologica e biografia dell'Autore si colloca in questa fase (la recezione) piuttosto che nella prima (l'evento e la promulgazione dei documenti). Si tratta di questioni che attraversano chi scrive in modo più immediato e vivo. Qualche accesa pennellata di attualità si può cogliere a più riprese nello corso della riflessione. Ma procediamo passo dopo passo.

La prima tematica in gioco è la sinodalità (capitolo settimo), categoria particolarmente pertinente per dare volto concreto alla comprensione della Chiesa come *popolo di Dio*. Si entra nel vivo delle dinamiche ecclesiali (diocesane e parrocchiali in particolare) per constatare quanto sia ancora lungo il cammino da compiere per realizzare una prassi o meglio uno stile sinodale emancipato dalle sue secolari forme gerarcocentriche (sia a livello locale come a livello universale).

Tra le articolazioni di questo percorso di riflessione viene opportunamente messa in luce la questione della iniziazione cristiana. È da qui che dovrebbero emergere figure di laici corresponsabili ai quali non si ritira (con il diritto canonico) quanto si è riconosciuto con il magistero conciliare. Gli organismi di partecipazione del laicato alla vita ecclesiale segnano il passo purtroppo

(cf. 215)! Mettere il dito nella piaga comporta proprio, a nostro avviso, una riforma degli attuali processi di iniziazione cristiana in atto e un adeguamento della normativa canonica alle nuove premesse ecclesologiche (il complesso rapporto tra consultivo e deliberativo). In questo contesto andrebbe segnalata anche la disciplina dell'altra parte del diritto canonico, quella orientale contenuta nel rispettivo Codice (si fa invece riferimento al solo CIC). Il capitolo si chiude con la recensione accurata della proposta ecclesologica di H. Legrand, presentata in Italia in occasione del memorabile XIX Congresso dell'ATI sul tema della sinodalità del 2005 a Camposampiero (Padova), a cui erano presenti anche alcuni docenti dell'ITM (Florio, Giacchetta). In questo contesto il discorso si apre al rapporto tra Chiesa locale e universale.

Su questo punto, più di una volta emerso tra le righe dei primi sette capitoli del volume, l'Autore può finalmente soffermarsi in modo più pacato ed esteso nel capitolo ottavo. Vengono riportati i dibattiti recenti sulla questione (Ratzinger-Kasper) alla luce del magistero post-conciliare (in particolare *Communio notio*). Brancozzi non cela, sulle orme degli studi di H. Legrand e di D. Vitali (ripetutamente citati in nota), di mostrare le criticità dell'ermeneutica della *Lumen Gentium* contenute in questo documento della Congregazione per la dottrina della fede. Chi ne esce piuttosto malconco è il profilo del vescovo diocesano rispetto al cosiddetto governo centrale della Chiesa universale (cf. 241). Spunti significativi per una ermeneutica di altro segno sono offerti in coda al capitolo (Prospettive per un ripensamento, 241-245). Nell'affrontare il tema della corresponsabilità dei laici andava menzionato il contributo rilevante della *Christifideles laici* (1988).

Con questi due studi la riflessione gravita prevalentemente sulla *Lumen Gentium*, con il seguente (capitolo nono) si passa ad una delle questioni più complesse affrontate dalla *Gaudium et Spes*: l'autonomia delle realtà terrene. Il taglio rimane ecclesologico e si dirige a chiarificare il tema della *laicità* (nel Concilio e nella recezione dello stesso) come emblema del rapporto Chiesa/mondo. Il campo della letteratura in materia è sconfinato e non è facile offrire uno sguardo sintetico. L'Autore dà prova di riuscire a muoversi nei meandri di questa *vexata quaestio* portando in luce, come nello stile dei precedenti capitoli, un proprio contributo propositivo, dopo avere recensito le proposte di alcuni studiosi in materia (G. Dalla Torre e C. Cardia). Non manca una sottolineatura critica sul post-concilio: «Il cammino di comprensione e di interiorizzazione della laicità da parte della Chiesa è ancora lungo. Per certi versi, si ha l'impressione che si siano fatti addirittura dei passi indietro rispetto alle affermazioni audaci di *Gaudium et Spes*» (269). Ma la categoria di laicità, a distanza di decenni, non trova più in *GS* 36 un semplice testo, autorevole e decisivo, ma un ipertesto da decodificare anche alla luce di altri testi, a loro

volta ipertesti, come ad es. tra i più pertinenti, anche se non citato, il paragrafo 44 della stessa Costituzione (... cioè che il mondo può offrire alla Chiesa e non solo l'inverso).

Il tema dell'ultimo capitolo sembra rappresentare, nella sua specificità (il ministero ordinato), il punto di verifica della prospettiva ecclesiologica enucleata nel corso del volume. La ricognizione sullo stato di salute del ministero ordinato, affrontata alla luce di recenti studi sociologici (F. Garelli, L. Diotallevi), delimita l'attenzione alla situazione italiana. Pur partendo nel titolo da una prospettiva ariosa e speranzosa (si cita una parte di *2Cor* 1,24: "Collaboratori della vostra gioia"), lo sviluppo successivo presenta un'analisi ove le ombre sembrano superari le luci (crisi delle vocazioni, invecchiamento del clero, reclutamento del clero da altri continenti, defezioni e abusi sessuali, ...). Si veda a titolo di esempio la realistica e impietosa situazione descritta alle pp. 279-280. L'Autore sembra conoscere le dinamiche descritte in modo concreto e non solo da studi e letture. È in gioco il tramonto di un modello di chiesa: dove occorre coraggiosamente e profeticamente dirigersi? Verso l'evangelizzazione. Ma come? Superando innanzitutto l'isolamento sacrale o burocratico in cui finisce per chiudersi il prete, per non parlare del vescovo. «L'isolamento ministeriale – se è già evidente e strutturato per i presbiteri – diviene radicale nell'episcopato» (285). Il testo si sofferma opportunamente sui profili concreti che assume il ministero episcopale, rilevandone le criticità e segnalando le vie di superamento tra cui la promozione di una autentica corresponsabilità del laicato e della sinodalità effettiva (non solo verbale o di facciata). Manca un dovuto riferimento al diaconato permanente come parte integrante del ministero ordinato, nella linea della riforma voluta dal Vaticano II. Un ministero, questo, che potrebbe condurre oltre una visione e prassi clericocentrica del ministero.

Non possiamo che ringraziare Enrico Brancozzi per averci condotto in questa introduzione a rimeditare un progetto di Chiesa pieno di futuro. Lo potrà ringraziare in particolare tutta quella generazione di studenti di teologia e di credenti che, non avendo vissuto in diretta il periodo storico del Concilio e del primo post-concilio, si trova a dover e volere accogliere quel magistero in modo corretto e creativo al contempo. Inoltre gli studiosi di ecclesiologia potranno apprezzare una voce nuova che si inserisce con competenza e passione nella ricerca e nel dibattito contemporaneo. Con questo dodicesimo volume la collana *Gestis Verbisque* dell'Istituto Teologico Marchigiano offre certamente uno strumento di riflessione anche alle diocesi marchigiane per affrontare con discernimento e fedeltà al Concilio le istanze emergenti da questa nuova stagione della evangelizzazione.

S. BULGÁKOV, *El Paráclito*, traducción de Miguel Montes y Margarita M. Leonetti, edición y notas de Francisco J. López Sáez, Sígueme, Salamanca 2014, 493 p.

Publicato nella prestigiosa collana “Verdad e Imagem”, diretta dal prof. Ángel Cordovilla Pérez della Universidad Pontificia Comillas di Madrid, il volume è la prima traduzione in lingua spagnola di un’opera di Sergej Bulgakov (1871-1944), noto teologo ortodosso russo. Esso compare a soli quattro anni dalla pubblicazione, presso la stessa collana, della monumentale opera *La columna y el fundamento de la Verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas* di Pavel A. Florenskij (cf. *Lateranum* 78 [2012] 465-467), tradotta dal russo e curata esemplarmente dal prof. Francisco J. López Sáez, studioso della teologia russa e curatore anche della traduzione di *El Paráclito*.

Essendo questo importante testo il secondo volume della “Grande trilogia” di Bulgakov intitolata *Sulla Divinumanità*, López Sáez si è sentito, giustamente, in dovere di spiegare, nella presentazione introduttiva alla sua traduzione in spagnolo, come mai la scelta di introdurre il grande sistematico russo in Spagna sia caduta proprio su di esso e non, come ci si sarebbe aspettato, sul primo. Egli scrive: «este magnífico tratado sobre el Espíritu Santo asume el lenguaje y los resultados cristológicos de la primera parte, dedicada al *Cordero de Dios*, y pone las bases teológicas de cuanto será desarrollado en la tercera, *La Esposa del Cordero*. Además, culmina con un Epílogo que en realidad es el primer trabajo de la trilogía, un tratadito sobre Dios Padre que sintetiza todos los desarrollos de la presente obra, y que representa uno de los tesoros de la contemplación trinitaria del autor ruso, abordando temas audaces como la oración dentro de la misma Trinidad o la kénosis del Padre en su relación con el mundo» (14-15).

Non si può non essere d’accordo con la spiegazione del curatore. Effettivamente, le oltre quaranta pagine dell’epilogo de *El Paráclito* sono un vero e proprio gioiello teologico, uno dei testi più intensi della produzione bulgakoviana sulla tematica trinitaria. A questa osservazione, però, bisognerebbe aggiungerne un’altra: quella riguardante la scelta del teologo russo di intitolare l’epilogo *Il Padre*, decidendo di dedicare la parte conclusiva del secondo volume della “Grande trilogia” proprio al tema della paternità di Dio. Il motivo di tale decisione non è occasionale. Chi ha una conoscenza più approfondita del pensiero di Bulgakov sa che il punto di partenza e di permanente riferimento della fase più matura – il periodo parigino – nel processo di sviluppo della sua teologia trinitaria è stata l’idea della kenosi non tanto del Figlio di Dio incarnato quanto piuttosto dell’ipostasi del Padre; un’idea che, proprio nell’epilogo, sfocia nell’audace e originale riflessione sull’amore

senza misura di Dio Padre che “crocifigge ed è crocifisso”, basata sulla convinzione che l’inviare «al sacrificio constituye un sacrificio del amor paterno, en la misma medida, aunque de manera diferente, en que muestra un amor sacrificial aquel que es enviado al sacrificio» (446). Allo stesso tempo, chi, attraverso la lettura della corrispondenza e dei *Diari* del teologo russo, ha potuto apprendere informazioni sui momenti chiave della sua vita, sa che la porta di accesso che gli ha reso possibili la scoperta e l’approfondimento del tema della kenosi del Padre è stata la personale esperienza di sofferenza che egli, sacerdote ortodosso, ha vissuto fino alla morte come padre di quattro figli (Maria, Fiodor, Ivan e Sergej). Infatti, l’intensa e dolorosa compartecipazione alle difficili sorti e alle sofferenze di questi – persino con-morendo con il figliolo Ivan – ha fatto di Bulgakov un’interprete straordinario di quella che, per lui, è la verità centrale della fede cristiana: l’amore trinitario di Dio datosi all’umanità nella kenosi di Cristo e nella kenosi dello Spirito, come amore kenotico dello stesso Dio Padre. Sapere ciò, essere consapevoli che la riflessione dell’epilogo è stata scritta dall’Autore con l’inchiostro del proprio sangue sarà, senz’altro, di grande aiuto per tutti coloro che cercheranno di immedesimarsi nella sua lettura.

La traduzione in esame è stata eseguita sul testo francese *Le Paraclet. La Sagesse Divine et la Théanthropie* (Aubier, Paris 1946), il che potrebbe suscitare non poche perplessità, visto che la versione originale è stata scritta in lingua russa. Tale scelta è stata, tuttavia, compensata dallo sforzo del curatore di compiere una puntuale revisione della traduzione spagnola secondo l’originale russo e, inoltre, di tradurre direttamente dal russo sia il prologo che l’epilogo. Inoltre, il testo spagnolo è stato arricchito da opportune note a piè di pagina, contenenti spiegazioni dei termini russi e approfondimenti di alcuni concetti e temi centrali della teologia ortodossa e di quella bulgakoviana. È da segnalare che in tale impegno un frequente punto di riferimento sono stati, per il curatore, gli studi su Bulgakov scritti in lingua italiana, il che mette in luce e comprova lo stato avanzato e l’alta qualità della ricerca bulgakoviana condotta in Italia.

Precede il volume una presentazione (*Un nuevo misterio de la vida*), in cui López Sáez introduce alla vita del teologo russo, descrivendo altresì i cardini della teologia sviluppata nella “Grande trilogia” e, in particolare, nel volume sullo Spirito Santo. Correttamente viene ricordato che al centro dell’interesse della poderosa ricerca teologica di Bulgakov sta il tema della divinumanità, da lui considerato di importanza fondamentale per la comprensione di ogni trattato di dogmatica: dalla teologia della creazione alla cristologia, dall’ecclesiologia alla sacramentaria ecc. Ovviamente tale tema è di assoluto rilievo anche per la sua pneumatologia, determinandone l’impo-

stazione e i percorsi di speculazione argomentativa. López Sáez mette in luce che esso è, nell'opera di Bulgakov, intimamente connesso con un altro tema ancora, quello della Sofia, sviluppato e adoperato con l'intenzione di creare una sorta di corrente teologica chiamata "sofiologia" e, prima ancora, una specifica prospettiva ontologica ed ermeneutica, mirante a pensare le verità di fede – ma anche tutto il reale, visto nel suo insieme e nei suoi particolari – alla luce del mistero della vita intratrinitaria di Dio, manifestatasi, con il Suo dinamismo agapico-creatore e rigeneratore, nella persona divinoumana di Cristo per mezzo dello Spirito quale "fondamento eterno" della vita degli uomini e di tutto ciò che esiste.

Che la Sofia sia, in Bulgakov, un tema «de una fecundidad incalculable» (17) è un'osservazione più che giusta di López Sáez. Che sia, però, anche di un'estrema complessità – tanto da essere spesso frainteso e da suscitare numerose critiche da parte dei teologi sia ortodossi che cattolici – si evince dalle spiegazioni dello stesso curatore (cf. 17-18), il quale, a ragion veduta, ha sentito la necessità di dedicargli alcune apposite note esplicative, opportunamente inserite nel testo della traduzione (cf. 208, nota 4; 227, nota 2; 234, nota 8; 242-245, nota con asterisco). Sarebbe stato forse interessante, per i lettori, ricordare che nell'anno d'inizio della stesura del secondo volume – durata dal 3 agosto 1933 al 27 luglio 1934 – della "Grande trilogia", Bulgakov è stato duramente attaccato proprio a causa della sofiologia e che ha ritardato l'uscita del libro (avvenuta nel 1936) anche per difendersi – scrivendo un'apologia intitolata *Sulla Sofia, Sapienza divina* (Paris 1935) – di fronte alla duplice condanna ricevuta da parte del Sinodo di Sremski Karlovci (17-30 ottobre 1935) e del metropolita Sergij di Mosca (27 dicembre 1935), il quale ha parlato di una dottrina estranea alla "santa ortodossia" della Chiesa di Cristo, mettendo in guardia il clero e tutti i fedeli davanti alla sua pericolosità. Se nel mondo dell'Ortodossia, in particolare nelle Accademie teologiche del Patriarcato di Mosca, si nutrono ancora oggi sospetti a proposito di Bulgakov e si dà preferenza alla teologia neopatristica di Vladimir Losskij e di Georgij Florovskij, ne sono la causa i dolorosi eventi che egli ha dovuto vivere nel periodo della stesura de *Il Paraclito*.

Non rimane che augurare alla prima traduzione spagnola di un'opera bulgakoviana di sapersi conquistare numerosi lettori, diffondendo in Spagna e in tutti i paesi di lingua spagnola un pensiero che, con il tempo, ha dimostrato di essere profondamente ecclesiale e, comunque, del tutto originale, capace di stimolare ogni nuova generazione di teologi, qualunque sia la loro appartenenza confessionale. Certo si tratta di un pensiero ortodosso speculativamente robusto, complesso e assai impegnativo, con qualità che oggi, anche nella Chiesa, sembrano esser sempre meno richieste. Esso, tuttavia, ci tramanda

un'intuizione di grande valore umano, spirituale, ecclesiale e culturale, di costante attualità: quando si è costretti a partecipare – come lo si era allora sia nella Russia di Stalin che nell'Europa di Hitler e di altri dittatori – a sconvolgimenti epocali, spesso accompagnati da drammatiche e multiformi crisi della società e della stessa cristianità, occorre imparare di nuovo a pensare e a parlare a partire da e con riferimento al *fondamento*, conferendo ai concetti e alle parole, liberate dalle strettoie ideologiche e dal pathos della banalità, uno spessore coraggiosamente ontologico.

Lubomir Žak

A. CATTANEO, *Fondamenti ecclesiologici del diritto canonico. Con la collaborazione di Costantino M. Fabris*, Marcianum Press, Venezia 2011, 258 p.

Il volume che presentiamo è nato nella scuola e ad essa è destinato. Nelle intenzioni dell'Autore si tratta di un manuale con i limiti imposti dalla sua finalità didattica.

La prima parte (15-30), come indicato nel titolo (*Questioni propedeutiche*), svolge un ruolo propedeutico ed è rivolta agli studenti che non hanno alle spalle uno studio di giurisprudenza, oppure hanno ricevuto una formazione giuridica improntata al positivismo e al formalismo giuridico. La seconda parte (31-64), è dedicata agli aspetti storici della canonistica. È una presentazione a grandi linee dello sviluppo storico della scienza canonica, indispensabile per comprendere il vasto dibattito che si è aperto grazie al concilio Vaticano II. Oltre al concilio, assumono grande importanza i discorsi di Paolo VI e di Giovanni Paolo II, protagonisti della riforma del *Codice di diritto canonico*.

Seguono due parti prettamente “sistematiche”. Nella prima, chiamata “generale”, vengono esaminate le questioni di carattere più ampio, riguardanti la totalità del diritto canonico (fondazione, natura, statuto scientifico e metodologico). Nella seconda parte sistematica, chiamata “particolare”, vengono considerati gli elementi ecclesiologici fondamentali per i diversi aspetti particolari delle norme canoniche (configurazione cristologico-pneumatologica della Chiesa, duplice dimensione della Chiesa, universale-particolare, natura e struttura della *sacra potestas*, questioni riguardanti i fedeli).

La trattazione ha carattere schematico e molte questioni sono solo accennate. A detta dell'Autore ciò è dovuto al carattere manualistico del testo. Occorre riconoscere che gli aspetti ecclesiologici fondamentali soggiacenti al diritto canonico nel manuale sono bene individuati e trattati in maniera

essenziale e chiara. Se non si vuole cadere nel nozionismo e se non si vuole confinare il diritto della Chiesa all'ambito organizzativo, occorre tenere ben presente, che la Chiesa è un *complexus oppositorum* e che occorre armonizzare la dimensione storica della Chiesa con la sua dimensione misterica e la sua dimensione canonica. I testi conciliari *SC 2* e *LG 8* ci presentano non «due ecclesiologie», una istituzionale e una carismatica, ma «un'unica realtà complessa (la Chiesa), fatta di un duplice elemento, umano e divino». Sono sempre attuali le parole di Paolo VI pronunciate il 29 settembre 1963, nel discorso di apertura del secondo periodo del concilio Vaticano II: «Mistero è la Chiesa, cioè realtà imbevuta di divina presenza, e perciò sempre capace di nuove più profonde esplorazioni» («Ecclesia mysterium est, scilicet arcana res quae Dei praesentia penitus perfunditur, ac propterea talis est naturae, quae novas semper altiores quae suis exploraciones admittat», in *AAS* 55 [1963] 848; versione italiana dall'*Enchiridion Vaticanum* 1,150\*).

Agostino Montan

V. DE PAOLIS, *Note di teologia del diritto*, Marcianum Press, Venezia 2013, 467 p.

Il volume ha un contenuto interessante ed è così presentato dall'Autore: «Si tratta di *Note* non propriamente di un libro ordinato e sistematico sulla teologia del diritto» (19). Si noti: l'Autore parla di teologia del “diritto” in generale, non di “teologia del diritto canonico”. L'Autore così spiega la sua scelta: «Il tema del diritto viene affrontato nella prospettiva teologica, ossia alla luce della fede. Esso pertanto si rivolge a lettori che hanno una certa dimestichezza sia con la filosofia del diritto che con la teologia, particolarmente con l'esperienza giuridica della Chiesa cattolica. Avverto però che in genere oggetto della teologia del diritto è la Chiesa e il suo ordinamento giuridico. Di proposito, invece, pur facendo oggetto della mia riflessione anche il diritto della Chiesa, la estendo semplicemente sulla esperienza giuridica» (19). Dunque siamo di fronte a un testo che tratta della teologia dell'esperienza giuridica. Le questioni fondamentali del diritto sono studiate tradizionalmente dalla filosofia del diritto, perché si tratta di una esperienza tipicamente umana e quindi da interpretare con lo strumento tipico che l'uomo ha, la ragione. Ma l'esperienza umana è penetrata dalla dimensione religiosa che apre l'uomo a nuovi orizzonti, non in contrapposizione alla ragione, ma illuminandola e rispondendo a interrogativi che appartengono all'esperienza umana. Per il cristiano, approfondisce il card. De Paolis, significa che «la fede, nel dialogo tra

fede e ragione, può gettare luce anche sull'interpretazione dell'esperienza giuridica umana e, nello stesso tempo, può trarre dall'esperienza giuridica umana non poco aiuto nel suo sforzo di tradurre in linguaggio razionale umano il suo contenuto e il suo messaggio, compresa in modo particolare anche l'esperienza giuridica che la stessa Chiesa cattolica propone con il suo ordinamento giuridico» (19).

L'opera si articola in due parti. La prima, sulla esperienza giuridica umana in generale, si intitola: *Alcuni elementi per una interpretazione dell'esperienza giuridica alla luce della Rivelazione* (27-132); la seconda, sull'esperienza giuridica della Chiesa, ha come titolo: *Riflessioni sul diritto della Chiesa* (133-197).

Per interpretare l'esperienza giuridica umana in prospettiva teologica – la teologia di riferimento è quella rivelata – l'Autore attinge alle fonti bibliche (cf. 29-46) e alle fonti del Magistero (cf. 47-132). L'interpretazione dell'esperienza giuridica, ribadisce il card. De Paolis, dipende dalla visione antropologica. Questa, in prima istanza, in quanto esperienza umana, è basata sulla ragione ed è indispensabile. Ma può risultare insufficiente. Mediante la luce della fede, la conoscenza razionale acquista consistenza in spessore, profondità ed orizzonte. Le fonti della conoscenza mediante la fede sono la Sacra Scrittura e l'insegnamento della Chiesa. L'Autore esamina alcuni dati biblici, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento (l'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio, l'alleanza, la legge dello Spirito, legge e libertà, ecc.), poi raccoglie alcuni dati del magistero sulla visione antropologica (la verità sull'uomo e quindi la verità sull'esperienza giuridica), tratti particolarmente dal concilio Vaticano II e da alcune encicliche come *Veritatis splendor*, *Evangelium vitae*, *Fides et ratio*, *Caritas in veritate*.

Nella parte seconda la riflessione si sposta sull'ordinamento giuridico della Chiesa. Vengono presentati alcuni elementi che segnano le tappe più significative attraverso le quali si è formato tale ordinamento (sezione prima, 135-161). Con uno sguardo piuttosto sintetico e sistematico l'Autore riflette sul significato dell'ordinamento giuridico della Chiesa, sulla sua natura, sul suo significato e sulle sue peculiarità (sezione seconda, 162-190). La ricerca si conclude con un'ampia nota bibliografica sulla teologia del diritto (cf. 191-197).

Il volume è arricchito da un'ampia appendice (cf. 199-467), formata da diversi articoli, scritti dal card. De Paolis, con differente collocazione di tempo e di luogo di provenienza. I temi trattati, informa l'Autore, «hanno una loro logica interna, e approfondiscono tutta la materia delle *Note* e pertanto formano quasi unità con il testo delle stesse *Note*. La trattazione della materia risulta così meno lacunosa» (20). Le *Note*, infatti, sono alquanto sobrie.

Pur con i suoi limiti, indicati dallo stesso Autore (cf. 20), il volume è ricco di contenuti e di stimoli per ulteriori ricerche. L'obiettivo è quello di far dialogare tra loro l'esperienza giuridica umana, come intesa dalla filosofia del diritto e quindi dalla ragione, e la fede con i suoi contenuti, ricorrendo alle fonti sia della Scrittura che del magistero della Chiesa. A sua volta il diritto della Chiesa non può trascurare il dialogo con la ragione e con l'esperienza giuridica umana, nelle sue molteplici manifestazioni. La teologia del diritto, anche se poco sviluppata, è una necessità di questi nostri anni: comporta inserire il *logos*, la Parola di Dio, nella storia giuridica dell'uomo. È merito del volume del Card. De Paolis aver ricordato questo impegno culturale.

Agostino Montan

S. DIDONÈ, *La struttura antropologica della fede. Ripensare la teologia filosofica*, Glossa, Milano 2015, 374 p.

Il travaglio della teologia fondamentale del sec. XX appare segnato e scandito dall'esigenza di superare quel modello neoscolastico in cui si era sedimentata una particolare ricezione della istanza del Vaticano I, modello che appariva ormai insostenibile soprattutto per il suo estrinsecismo, ovvero l'introduzione di una separazione inevitabile tra il piano della ragione naturale – volta a determinare l'origine divina della rivelazione in Cristo con un giudizio razionale certo affidato alla forma moderna di ragione – e quello della fede che procedeva estrinseca sia rispetto al contenuto creduto (di fatto irrilevante nella determinazione del *motivum fidei*) sia, ancor più, rispetto ai “diritti della soggettività”, per cui l'uomo, le sue domande, la sua realtà ontologica rimaneva anch'essa marginale o estranea nella determinazione della *rationabilitas fidei*, tanto che Garrigou Lagrange nel suo manuale liquidava l'apologetica dell'immanenza di Blondel definendola una pericolosa deriva psicologista. In questo scenario si può ricomprendere la fatica di esplicitare l'intelligibilità della fede attraverso una sua legittimazione razionale tesa a superare l'estraneità tra l'umano e il soprannaturale oltre la funzione preambolare della ragione, che di fatto trasformava la filosofia dall'essere a servizio della teologia all'essere asservita alla teologia.

Il testo di Didonè – che rappresenta la sua ricerca dottorale in teologia fondamentale – parte della ripresa del problema consueto, ovvero “mostrare l'intrinsecità della verità di Dio all'esperienza umana” o, detto altrimenti, «la tematizzazione del profilo ontologico dell'attuazione antropologica della fede» (7). L'istanza, che procede dal punto prospettico della (cosiddetta) scuola mi-

lanese – soprattutto versante Epis e Bertuletti – è declinata secondo un registro categoriale, linguistico, critico e bibliografico debitore verso tale scuola di cui, di fatto, si vuole mostrare la fecondità speculativa del modello teologico verificando le idee chiave negli affondi di tre teologi, ovvero H. Bouillard, K. Rahner, Ch. Theobald. Il primo – per usare una parola cara al terzo – è il *passeur* (traghettatore) da una sensibilità segnata dal modello epistemologico della ragione naturale al nuovo paradigma ermeneutico. La prospettiva interlocutoriamente indicata da Bouillard, avanza in modo significativo con Rahner che nella sua svolta antropologica rigorizza attraverso il dispositivo trascendentale ciò che Bouillard aveva solo intuito. Infine Theobald che rilancia il profilo critico della fede all'insegna del modello comunicativo-pragmatico di Habermas. Proprio questi tre autori – nell'orizzonte dell'istanza blondelliana quale matrice ultima e *trigger* del processo – permettono la maturazione del superamento dell'estrinsecismo, superamento possibile solo come esplicitazione della struttura del dinamismo della libertà che conduce, detto un po' "ermeticamente", alla correlatività con-costitutiva tra l'autoattuazione della libertà umana e la storicità di Dio (cf. 12).

Ad ogni modo nella temperie postmoderna segnata dal pensiero postmetafisico (che l'autore considera irreversibile) e da una costellazione sempre da aggiornare di paradigmi ermeneutici di modelli di razionalità (semmai esista ancora un'idea di ragione), il compito proprio del discorso teologico-fondamentale è «l'esplicitazione delle condizioni di universalità della fede, ovvero mostrare che il carattere di absolutezza della fede non si riduce all'ordine soggettivo delle convinzioni personali, poiché rinvia al profilo oggettivo – *et quidem* veritativo – della fede, in ragione dell'evento della rivelazione» (18-19); il profilo veritativo rimane irrinunciabile, dove, però, il paradigma ermeneutico impone di pensare la verità come senso, senso che è la sigla della mediazione antropologica della verità (cf. 290). Il punto di approdo della pista blondelliana di rinnovamento della legittimazione filosofica del discorso teologico, attraverso e oltre i tre autori studiati, è l'elaborazione «di una teoria dell'evidenza che riconosce nell'attuazione della libertà la condizione imprescindibile per la manifestazione della verità» (45), dove la libertà è pensata come responsoriale ed interpersonale (potrebbe essere diversamente?). L'universalità della fede, detto altrimenti, si legittima nella rideterminazione del rapporto tra autocomunicazione di Dio ed esperienza antropologica universale, compito cui si assolve e contribuisce elaborando «una teoria ontologica che consenta di pensare l'originario antropologico in rapporto all'evento cristologico, ovvero il rapporto tra esperienza antropologica e l'evento cristologico» (47), nella consapevolezza della qualità costitutiva dell'antropologico per la nominazione di Dio, in forza dell'implicazione ontologica presente nell'antropologico.

Non possiamo in questa sede ripercorrere i tre capitoli dedicati ad un'analisi molto attenta dei tre autori secondo l'istanza-ipotesi guida formulata. Si tratta di pagine pertinenti preoccupate non solo di presentare ma anche di evidenziare opportunità e limiti sempre rispetto alla precisa ipotesi teorica che guida la ricerca. Possiamo solo riprendere le conclusioni circa i tre progetti teologici (cf. 283-293). Quanto a Bouillard, il suo progetto rimane abbozzato e se da un lato si riscontra il limite dell'insufficienza degli strumenti concettuali impiegati (mai realmente alternativi all'approccio neoscolastico), tuttavia egli ha sottolineato l'originaria caratterizzazione religiosa della fede e il rilievo del senso entro cui ridire la verità del cristianesimo. L'approccio antropologico-trascendentale di Rahner porta nella teologia le acquisizioni più significative della modernità filosofica occidentale e infine Theobald, nel contesto pluralistico postmoderno, rielabora l'istanza legittimatrice in chiave di teologia narrativa, dove il senso non è più metafisicamente conferito ma esistenzialmente postualto.

Tutti e tre gli autori in misura diversa falliscono rispetto alla vera posta in gioco, ovvero il disporre di un modello teorico che «ponga l'istanza antropologica del senso e della libertà in relazione con l'istanza veritativa» (294), modello prefigurato e germinalmente abbozzato come istruzione ne *L'Action* di Blondel, dove è presente la correlazione tra idea di Dio e dinamismo della libertà tale da riconoscere il rilievo ontologico della libera attuazione in ordine alla verità del senso, senso che si configura per l'essere personale nella realizzazione della libertà come autodonazione (cf. 304), e libertà che assurge un rilievo escatologico e salvifico in quanto istituita nell'evento stesso della manifestazione della verità, la quale, nel suo darsi fa sussistere la libertà, come capace di desiderio per la verità, realizzata nell'evento cristologico. Alla questione relativa al modello si dà una risposta nelle pagine conclusive.

Il volume termina con un'ampia bibliografia e un'occhiata alla sezione "bibliografia secondaria" permette di farsi un'idea dell'orizzonte entro il quale si colloca questa profonda e plausibile ricerca.

*Antonio Sabetta*

L. DIOTALLEVI, *L'ordine imperfetto. Modernizzazione, Stato, secolarizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2014, 252 p.

Nell'attuale contesto storico-culturale sarebbe quanto mai necessario nell'ambito della sociologia riproporre una solidità teorica pari a quella dei fondatori della disciplina e produrre nuove riflessioni concettualmente orien-

tate, epistemologicamente rigorose, empiricamente fondate, sul vasto mondo dei fenomeni sociali. La lettura del saggio di Diotallevi, ricco peraltro di riferimenti bibliografici di ampissimo respiro nazionale e internazionale, sin dalle prime pagine sembra rispondere a questo bisogno, perché immerge in una prospettiva conoscitiva di spessore classico per l'alto livello di formalizzazione.

Uno specifico punto di convergenza con gli autori degli esordi della sociologia – anche con alcuni più recenti come Berger e Luckmann – è dato dal fatto che nel volume si insiste molto sul bisogno di ritornare ad indagare «il nesso tra religione, costruzione sociale della realtà e conoscenza» (161) per non dislocare la religione “in una qualche provincia del sociale” e, quindi, per non trattare la sociologia della religione come una sfera separata e conclusa della disciplina.

Ancora, a proposito della cifra sociologica classica che si coglie nel saggio – il quale non cede mai al rimpianto di un passato tradizionale o a un livellamento acritico sul già detto – c'è un'inclinazione weberiana a non proporre tesi riduttive, deterministiche, e a non “scansare questioni sconvenienti” proprie degli “oggetti” di analisi sui quali si “esercita sociologicamente” Diotallevi, che sono: *modernizzazione, Stato, secolarizzazione*. Tale “esercizio sociologico” è mirato soprattutto a rilanciare un confronto riflessivo “sull'utilità dei risultati raggiunti nel passato” rispetto a queste tre tematiche e alla presa in considerazione di ipotesi alternative, tanto che si procede nelle argomentazioni con la logica del *mezzo passo indietro*, il quale intende fornire indicazioni relative alla direzione in cui potrebbe essere collocato “l'allargamento speculativo” di tutto ciò che ha preparato la stesura di due precedenti pubblicazioni: *Una alternativa alla laicità* e *La pretesa*.

Per operare questo *mezzo passo indietro* (non un passo intero), viene sottolineato nell'introduzione, è opportuno farsi guidare da quattro procedure metodologiche: a) non sottomettersi alla “tentazione” di assumere lo Stato come esclusivo orizzonte di analisi, che metta tra parentesi la società; b) elaborare seriamente il rapporto tra politica e tradizione ebraico-cristiana, per non assegnare «*a priori* né alla religione né alla politica alcun privilegio rispetto alle altre istituzioni e ambiti sociali»; c) partire dal fatto che la modernità si presenta multipla, perché tra le varianti dell'ordine sociale moderno e quelle degli assetti organizzativi non è possibile immaginare «alcun rapporto di semplice deduzione o derivazione»; d) non ipotizzare che i cicli di tutti i fenomeni di uno stesso processo sociale «siano sincronizzati l'uno con l'altro e che presentino nello stesso momento i loro massimi o i loro minimi» (26-27).

Lo studio di Diotallevi si muove sulla base di molti interrogativi sollecitati da un insieme di domande sulla realtà dei tre fenomeni posti sotto osservazione, come per esempio: con l'attuale crisi dello Stato va in crisi la mo-

dernità o solo una delle configurazioni della modernizzazione? Cosa succede alla dimensione religiosa del cristianesimo quando nella società il processo di secolarizzazione comincia a risentire del declino dello Stato? Siamo di fronte alla fine della secolarizzazione? E quale secolarizzazione è finita: il processo in generale o solo una variante? In quale grado e in quali forme la religione sarà capace di autonomia sociale? (cf. 181). A questi quesiti, come a tanti altri, si cerca di dare una spiegazione, ma più che della loro complessità dei loro «casi di riduzione della complessità, significativi perché contingenti» (11).

Tale lavoro investigativo, evidenzia Diotallevi, comporta delle implicazioni di vario genere e ordine, quali: 1) di ordine epistemologico; 2) di ordine spirituale; 3) di ordine politicamente eversivo, perché bisogna in gran parte relativizzare la sovranità dello Stato (non solo nella modernità), e ciò, in qualche modo, rappresenta un sapere scientifico che, muovendosi all'insegna della "sottrazione", risulta essere "eversivo dell'ordine sociale statale" (cf. 37). Sostanzialmente, questa scelta interpretativa consiste nel privilegiare un modello riflessivo che fa cessare il controllo dello Stato sul sapere scientifico e sulla verità, «ma non installa alcun regime con pretesa di verità», anzi sottrae «la verità ad ogni regime, incluso il regime statale» (40).

Per quanto detto e sempre nella logica del *mezzo passo indietro* "serve" una teoria generale – non un paradigma – che sia in grado di declinare lo Stato non come l'unico tipo, né forse il più coerente, di ordine sociale moderno, in quanto la sua configurazione è certamente *uno* dei percorsi della modernità, ma "non realizza *la* modernità" (cf. 36).

La chiave teorica utilizzata per portare avanti questo sofisticato percorso interpretativo è quella "dell'illuminismo sociologico" luhmanniano perché, sostiene l'autore, tale teoria possiede «una precisa autocoscienza epistemologica», che aumenta le «condizioni di un severo controllo» (43) e consente di interpretare "il complesso insieme del sociale", il suo senso e i suoi significati. Adottando il *costruttivismo radicale* luhmanniano, scrive Diotallevi, non si può inoltre prescindere da un'importante premessa: dare per consolidato il fatto che l'ordine sociale moderno, a differenza del passato – per l'assenza di sistemi di verticalizzazioni convergenti, di sintesi, di centri e di una generalizzata contingenza – va considerato «come l'insieme delle condizioni del disordine ammesso» (67).

Un ulteriore presupposto è dato dal fatto che non si devono e – non si possono – intendere i fenomeni centrali dello *Stato*, della *modernizzazione*, della *secolarizzazione*, come "elementi indipendenti tra di loro" o pre-esistenti l'uno all'altro, per esempio: non si può «definire religione e modernità indipendentemente l'una dall'altra» (161); così come non si può sostenere che la religione preesista allo Stato, o questo a quella. Soprattutto, si vuole

sottolineare che ciò che viene considerata come una regola in questi ambiti fenomenici, altro non è che un “caso”. In linea con questa considerazione, l’interpretazione della modernità deve essere intesa come una “variante” e come un esito «del primato della differenziazione funzionale della società sulle altre forme di differenziazione sociale» (44).

Il *mezzo passo indietro* consiste, in buona misura, nel focalizzare «l’attenzione su alcune relazioni tra questo primato e il fenomeno sociale dello Stato e poi tra questo stesso primato e il processo sociale di secolarizzazione» (46). Tenendo, però, anche in conto che se l’intera storia della sociologia è contrassegnata dai molteplici dibattiti sulla modernità – come quelli sulla globalizzazione, sulla *multiple modernity* o sul post-secolare (cf. 16) – questa stessa disciplina, afferma Diotallevi, ne è coinvolta in pieno sia come protagonista sia come oggetto, perché da un lato essa ne rappresenta la sua “forma povera”; dall’altro lato, nasce come suo “prodotto” (cf. 15). Inoltre, l’autore ricorda che già nel suo libro *Una alternativa alla laicità* aveva provato a dimostrare che troppo spesso l’inclinazione sociologica a militare – o difendere – questo o quel settore dello Stato, piuttosto che problematizzarlo, non ha posto le basi per comprendere l’esistenza di «almeno due modelli di separazione tra poteri politici e poteri religiosi: molto diversi ed eterogenei tra loro» (20). Lo Stato – *personalità di ordine superiore* direbbe Husserl – è stata senza dubbio l’istituzione dominante, ma se si continua ad intenderlo come idealtipo della modernità, prosegue Diotallevi, «il dibattito e la ricerca si impoveriscono» (16), mentre la sociologia potrebbe mettere fine a questa equipollenza tra Stato e modernità, che conduce a «una dissipazione di senso, una dissipazione di conoscenza della sensibilità alla propria contingenza» (17).

L’inutilità analitica “dell’equazione Stato/modernità” portata avanti da molti e per troppo tempo, insiste Diotallevi, è particolarmente manifesta nell’ambito degli studi sui processi di secolarizzazione, perché fa risultare in modo chiaro che il “vecchio paradigma” e i tradizionali “arsenali concettuali” (o il loro contrario) non sono in grado di fornire spiegazioni sufficienti, soprattutto se si legittima l’idea che lo Stato rimane l’oggetto principe di un certo campo di indagini, a cominciare da quelle dedicate alle trasformazioni – dalla pratica all’organizzazione istituzionale e ai rapporti con i poteri politici – del fenomeno religioso (cf. 21). Piuttosto è necessario indagare sulla «combinazione di istanze politiche e disciplinamento cristiano» (125) e sulla produzione «di un condizionamento reciproco tra religione e politica senza alcun sistematico e generalizzato dominio di una sull’altra o viceversa» (129).

Al posto dell’*old paradigm*, che pone al suo centro «il processo di progressiva egemonia sociale di un potere politico emancipatosi dalla religione» (21), viene riproposto uno dei punti forti della teoria di Luhmann sulla seco-

larizzazione che spiega la presenza di questo processo come «la percezione e l'interpretazione da parte della religione del primato della differenziazione funzionale della società» e ciò vuol dire in estrema sintesi: «niente religione senza secolarizzazione e niente secolarizzazione senza religione» (163). Insomma, la religione, che nasce dall'impatto dello Stato sul cristianesimo – tanto che la geografia delle religioni, per lungo tempo, è stata quella degli Stati – «è prodotto moderno e prodotto dalla secolarizzazione, forse il primo prodotto della secolarizzazione. Non le pre-esiste» (138). Proprio gli strumenti teorici di Luhmann aiutano a comprendere «quale perdita di autonomia e di rilevanza sociale del religioso si produce quando l'impatto dello Stato riduce la Chiesa ad un insieme di organizzazioni ecclesiastiche» (165).

In questo momento, la società moderna, che non ha ancora trovato la sua religione, sembra vivere una sua fase di “sperimentazione” sul religioso che può andare da un suo ritorno sulla scena pubblica, non incompatibile “con il processo di secolarizzazione per sostituzione” (laicizzazione), a una spinta «a favore di una radicalizzazione della modernizzazione in senso poliarchico eterarchico o a una negoziazione in termini meno sfavorevoli per la religione di un ruolo di questa entro una configurazione dell'ordine sociale nuova, ma ancora lontana dal riconoscere alla religione una rilevanza rispetto al resto della società pari a quella dei principali sottosistemi funzionali» (178-179).

Oltre ad offrire delle fondamentali riflessioni teoriche sulla modernizzazione, sullo Stato e sulla secolarizzazione, non si può trascurare il fatto che il volume di Diotallevi ha il pregio di riuscire a far risaltare, in modo sotteso, le diversità e qualche simmetria – come la medesima impostazione sistemica – tra il *funzional-strutturalismo* luhmanniano e lo *struttural-funzionalismo* parsoniano. Infatti, tra le pagine e per il tenore delle argomentazioni, risulta chiara la differenza tra Parsons e Luhmann, pur se non manca una medesima impostazione sistemica. Per Luhmann, come viene in più occasioni fatto proprio da Diotallevi, la società produce la propria struttura – non teleologica, statica, predeterminata – nella forma di variazioni causali, dipendenti dal primato della differenziazione per funzioni della società sulle altre forme di differenziazione sociale. In questa struttura, priva di uno schema o mappa prefissata (cf. 51), sono determinanti il processo di autoreferenza e quello dell'autopoiesi che hanno a che vedere con il «susseguirsi concatenato di eventi di comunicazione» (46). In questo modo, nella prospettiva luhmanniana, si hanno sistemi autoreferenziali, segmentati al loro interno, capaci di configurare le loro proprie identità, una unicità del loro codice, forniti di una loro autonomia strutturale e, quindi, in grado di riflettere su se stessi e di elaborare “decisioni”. Per Parsons, invece, il sistema propone dei “bisogni”, dei “dilemmi”.

Quello che distingue ancora Luhmann da Parsons, come emerge nel testo, sono altri importanti presupposti: se per il primo ci sono più varianti e percorsi della modernità, per il secondo, invece, la modernizzazione, venata nella sua elaborazione da etnocentrismo, è un processo lineare, a-problematico e sempre uguale a se stesso. Se per Luhmann il principale compito del sistema è quello di ridurre la complessità, per Parsons, che non contempla il concetto di complessità, il sistema è un insieme interrelato di parti capace di autoregolarsi. Ancora, mentre per il primo il collante della società è l'accettazione condivisa di una contingenza schematizzata e strutturale, tema evidente nelle riflessioni di Diotallevi, per il secondo sono fondamentali la ricerca dell'equilibrio, dell'omeostasi e del consenso sociale. Un'ulteriore loro differenza riguarda l'unità elementare di cui si occupa la sociologia: per Parsons è l'azione sociale, ad avviso di Luhmann, al contrario, l'azione offre scarse possibilità speculative, perché egli esclude il significato soggettivo, tanto da sostenere che «non esiste una maniera plausibile di fondare una teoria sistemica sul concetto weberiano di azione significante»: non a caso per lui i sistemi sono composti da unità di comunicazione e non da persone. A proposito della prospettiva sociologica di Luhmann, puntualmente ripercorsa nel testo, c'è da dire che se alcuni rilevano una certa sua vicinanza con il pensiero di Hegel (come in nota viene ricordato), si può cogliere, invece (ad avviso di chi scrive), una sua assonanza con quella sorta di “architettonica della ragione” propria di alcune produzioni kantiane.

Alla fine della lettura dell'*ordine imperfetto* viene in mente quello che ebbe a dire Merton a proposito delle due categorie con le quali si possono distinguere i sociologi: i primi che potrebbero affermare “non so se quello che dico è vero, ma so che è importante”; i secondi che potrebbero, invece, dire “non so se quello che dico è importante, ma so almeno che è vero”. Forse, Diotallevi sottoscriverebbe la seconda affermazione; pur se, come ha scritto Luhmann, dal quale egli attinge la “severità” analitica e l'assenza di aspirazione a divenire “profeta”, tutto quanto detto “potrebbe essere anche diversamente”.

Cecilia Costa

C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica*, Marcianum Press, Venezia 2015, 440 p.

L'apparizione di un'opera di Carlo Fantappiè non può lasciare indifferenti, anche quando si tratta di otto saggi già pubblicati (eccetto uno, inedito), che formano altrettanti capitoli del libro che presentiamo, dal titolo accatti-

vante: *Ecclesiologia e canonistica*. Pur avendo gli otto studi una differente collocazione di tempo e di luogo di provenienza, l'opera non risulta frammentata, e ciò non solo per l'assetto sufficientemente unitario e per gli interventi sugli stessi testi operati dall'Autore (con ritocchi stilistici, con rifacimenti e integrazioni dei testi e delle note, con l'aggiornamento della bibliografia), ma soprattutto perché gli otto saggi sono collocati «entro un medesimo orizzonte problematico» su cui l'Autore si è sforzato di riflettere partendo da oggetti e da punti di vista differenti. L'orizzonte concettuale, che abbraccia l'intero volume, ha un nome preciso: «le relazioni tra ecclesiologia e canonistica» (56). Per il Fantappiè, le relazioni tra il pensiero teologico e la scienza canonica, costituiscono «una delle questioni aperte più rilevanti e incisive (per quanto trascurate) nella Chiesa contemporanea» (11). Sono dell'avviso che va dato pieno appoggio all'intento che l'Autore intende perseguire con la sua opera: «contribuire a una rinnovata concordia metodologica» (57) tra le due aree teologiche. Di fronte ai tanti problemi esistenti, ribadisce con insistenza C. Fantappiè, «s'impone una convergenza di sforzi tra teologi e canonisti» (*ivi*).

Fermiamo l'attenzione sull'opera, struttura e contenuti. All'Introduzione seguono due parti: la prima, in quattro saggi, delinea le acquisizioni storiche su ecclesiologia e canonistica; la seconda, nei rimanenti quattro saggi, affronta problematiche chiamate “di confine”. Il volume manca di una delimitazione cronologica, ma di fatto si snoda tra l'epoca del concilio di Trento e quella del Vaticano II e presenta il pensiero di autori degli ultimi cinque secoli. L'Autore ci informa che non intende affrontare le tematiche dei due concili quanto i problemi della loro *recezione*. Giustamente osserva che è nella fase recettiva che emergono i veri nodi interpretativi e applicativi delle questioni trattate dai concili (cf. 57).

L'*Introduzione* (11-63) svolge un compito preciso: in rapida sintesi traccia il percorso storico del rapporto tra ecclesiologia e scienza canonica, dal momento in cui le due discipline «procedevano appaiate e lavoravano di conserva», al progressivo “allentamento dei legami”, fino alla loro “separazione”, al fenomeno della “retroversione storica”, al “pluralismo ecclesiologico” e all’“antigiuridismo” pre- e post-concilio Vaticano II. La necessità di ricuperare l'articolazione dell'ecclesiologia col diritto canonico, porta l'Autore a delineare – quasi una conclusione anticipata – «l'apporto della dimensione canonistica all'ecclesiologia». Il Fantappiè specifica le cinque funzioni che la scienza canonica dovrebbe svolgere in rapporto alla teologia: conoscitiva, ordinativa, regolativa, produttiva, di garanzia (cf. 48-55). Sempre nell'introduzione troviamo una importante precisazione sul metodo seguito dal Fantappiè nell'esposizione delle dottrine esaminate. Scrive il Fantappiè: «Per la comprensione delle dottrine ecclesiologiche appare più proficuo, a mio

avviso, partire dagli autori e dalle correnti di pensiero spirituale e teologico che le hanno ispirate, animate e formate» (58). Questa scelta porta l'Autore a esaminare il pensiero di molti autori, cattolici e non, antichi e attuali e ad approfondire quelle concezioni che in qualche modo hanno affrontato il tema della relazione tra teologia e diritto. In continuità con questa premessa metodologica, il Fantappiè dà particolare rilevanza ai *momenti oppositivi* dei dibattiti ecclesiologici (come, ad es., la polemica tra giansenisti e gesuiti nel Sei-Settecento, quella tra modernisti e antimodernisti all'inizio del Novecento, quella tra "progressisti" e "tradizionalisti" dopo il concilio Vaticano II). Ciò consente di meglio comprendere l'evoluzione delle dottrine ecclesiologiche e la loro rilevanza negli sviluppi successivi.

La *Parte prima «Acquisizioni storiche»* (69-252) è articolata in quattro saggi. Nel primo l'Autore affronta una delle questioni più ricorrenti in ambito teologico e canonico: *La dialettica tra Spirito e istituzione nella Chiesa* (69-115). Si noti il titolo: dice "nella Chiesa", non, ad es., nel tale autore o nell'ecclesiologia protestante, dove tradizionalmente sono state sviluppate le opposizioni ecclesiologiche (Spirito Santo e Chiesa, pneumatologia e istituzionalità ecclesiale, spirito e forma, Vangelo e legge, carisma e istituzione). Coerente con la premessa metodologica annunciata nell'*Introduzione*, il Fantappiè rivolge la sua attenzione a quegli autori, cattolici e non, antichi e attuali, e a quelle concezioni che in qualche modo hanno affrontato la dialettica Spirito e istituzione. Accanto ai tanti autori richiamati (Montano, Tertulliano, Origene, Agostino, Gioacchino da Fiore, la riforma luterana, il teologo ortodosso Aleksej Chomjakov) e agli apporti della scuola di pensiero di Tubinga e della canonistica tedesca e romana, l'Autore approfondisce la dottrina societaria della Chiesa, prevalente nei documenti del concilio Vaticano I e nel Magistero fino al Vaticano II, e l'enciclica di Pio XII *Mystici corporis* (1943), con i suoi pregi e con i suoi limiti. Chiudono il saggio due argomenti di grande interesse: l'esame delle novità introdotte dal concilio Vaticano II e da Paolo VI, contrastate negli anni della contestazione ecclesiale, e l'approfondimento della rilevanza canonica dei carismi (con riferimento a Pedro Lombardia, alla Scuola di Navarra e al canonista Eugenio Corecco).

Il secondo saggio fa riferimento alle *Discussioni sulla costituzione della Chiesa nel Sei-Settecento* (117-166). È un periodo storico complesso, che la storiografia recente sta rivisitando, mettendo in questione molte conclusioni del passato. L'obiettivo dell'Autore è «di seguire le trasformazioni più rilevanti intervenute nella concezione di Chiesa dal secolo XVII al XVIII sotto il duplice profilo teologico e canonistico» (127). Nella premessa il Fantappiè invita a rifuggire dalle schematizzazioni che tendono a semplificare i complessi intrecci che collegano le realtà storiche sottostanti ai temi studiati e

dal considerare l'intero periodo come un insieme omogeneo. Tenendo conto del lungo lavoro interpretativo sviluppato dalla storiografia recente, il Fantappiè invita a rivisitare: a) la categoria di "giansenismo" intesa sia in senso stretto che in senso lato; b) il termine astratto e assai recente di "gallicanesimo", con il suo carattere pragmatico di opposizione all'ultramontanismo (osserva il Fantappiè: è preferibile parlare di "gallicanesimi" al plurale, a seconda dei modelli ecclesiologici degli autori e degli attori protagonisti); c) i termini "giuseppinismo" e "Aufklärung cattolica". Per il Fantappiè occorre individuare di volta in volta i contenuti peculiari e le effettive derivazioni dottrinali dei singoli autori. Come pure occorre cautelarsi nei confronti della tendenza che concepisce le correnti di riforma come sistemi di idee astratte e immobili, anziché come sintesi composite e dinamiche (cf. 161). Nel saggio in esame il Fantappiè compie l'esigente cammino da lui stesso tracciato. A partire dall'eredità del secolo precedente – la teologia del corpo mistico di Pierre de Berulle, dell'abate di Saint-Cyran Jean Duvergier de Hauranne, di Antoine Arnauld – propone una rilettura dinamica dei diversi autori con questa successione: «la lezione di Ludovico Antonio Muratori»; la concezione della «natura corporativa del potere» elaborata da Pasquier Quesnell, L.E. Du Pin (che parte da Jean Gerson), Edmond Richer (in linea con il pensiero di Jean Gerson), Jacques Bénigne Bossuet; «collegialismo e consensualismo» nel vescovo ausiliare di Treviri Johann Nikolaus von Hontheim, noto sotto il pseudonimo di Giustino Febronio; «ecumenismo e Chiesa-comunione in Pietro Tamburrino». Conclude il Fantappiè, rinviando, in nota, a K. Rahner: «Non ha senso isolare e contrapporre astrattamente carisma e istituzione perché entrambi, oltre ad essere elementi collegati e interdipendenti, svolgono una funzione reciprocamente correttiva nella storia e nella vita della Chiesa: l'uno nei confronti di una accentuazione unilaterale dell'elemento giuridico-formale a danno dei doni personali, l'altro nell'impedire una autoreferenzialità carismatica di singoli fedeli, comunità o Chiese» (113-114).

I capitoli III e IV vanno letti congiuntamente in quanto ambedue studiano lo stesso tema, i diritti dei fedeli: III: *Le origini dei diritti dei fedeli: dal giansenismo alla vigilia del Codex 1917* (167-212); IV: *Chiesa e diritti dei fedeli nel pensiero di Antonio Rosmini* (213-252). Nell'impostare la questione, il Fantappiè muove dalla ricostruzione storico-giuridica fatta dalla storiografia recente, soprattutto canonica ma anche teologica, in merito al titolo I del Libro II, parte I del *Codice di diritto canonico* "Obblighi e diritti di tutti i fedeli", cann. 208-223 (CCEO, cann. 11-26). Negli scritti di moltissimi autori si sostiene la tesi che sarebbe stato il concilio Vaticano II a introdurre per la prima volta, dopo il fallimento del progetto di *Lex Ecclesiae fundamentalis*, una sezione sui diritti dei fedeli nel Codice latino (1983) e, di seguito, nel

Codice orientale (1990). Il parere del Fantappiè è ben diverso: il problema è “da rivisitare” (cf. 167). A conclusione della ricerca scrive: «Questa indagine retrospettiva ha mostrato che varie dottrine canonistiche sui diritti dei fedeli esistevano nelle epoche precedenti e che i loro contenuti sostanziali e processuali erano in parte simili a quelli proposti nell’ordinamento vigente. Le novità del Vaticano II e del Codice del 1983 non consistono né nell’identificazione del fondamento sacramentale né nella classificazione dei diritti dei fedeli. Si potrebbe pensare che l’ultimo concilio ecumenico abbia aggiunto alcuni contenuti rispetto a quelli presenti un secolo fa, ma a ben guardare, anch’essi non rappresentano un’innovazione assoluta, essendo stati maturati nella coscienza della Chiesa sotto il magistero di Pio XII» (211). Per mostrare la limitata originalità del Codice del 1983 (e, di conseguenza, apprezzarne la vera novità!), il Fantappiè ripercorre l’origine dei diritti dei fedeli all’interno dell’evoluzione della teologia e del diritto canonico, tenendo particolarmente presenti le relazioni che queste discipline sacre hanno avuto con l’evoluzione del diritto e della cultura secolare in epoca moderna. Il Fantappiè è del parere che l’origine dei diritti dei fedeli non vada ricercata all’esterno della Chiesa, inquadrando nel movimento di affermazione dei diritti dell’uomo, caratteristico delle costituzioni degli stati democratici e delle recenti dichiarazioni di diritto internazionale. Il Fantappiè rintraccia le basi generali teologico-canoniche dell’affermazione moderna dei diritti dei fedeli in Antoine Arnaud (dottore alla Sorbona, 1612-1694) e trova la prima costruzione originale di tali diritti in Antonio Rosmini, nella *Filosofia della politica* (1837-1839) e nella *Filosofia del diritto* (1841-1843). Notevoli gli apporti dei canonisti di area germanica (Ferdinand Walter, George Phillips, Simon Aichner) e del canonista francese Anselme Tilloy. Tra i canonisti che hanno scritto sui diritti dei fedeli prima del *Codex*, ad avviso del Fantappiè la trattazione più organica e più avanzata è quella elaborata da una figura quasi ignota nel campo canonistico: il siciliano Emmanuele de Sarzana (1876-1935). La sua opera *Manuale di diritto costituzionale della Chiesa cattolica apostolica romana* (Bruxelles, 1914), apparsa alla vigilia della promulgazione del primo *Codex iuris canonici*, offre, per la prima volta, una “teoria dei diritti”, la loro “classificazione”, cui segue la parte processuale relativa alla “preservazione” e quella penale sulla “privazione dei diritti”. L’indagine storica è aggiornata e completata con una riflessione su alcune ipotesi sulle teorie dei diritti dei fedeli apparse agli inizi del XX secolo. All’originale e innovativo contributo di Rosmini all’ecclesiologia e al diritto canonico, Fantappiè dedica pagine meritevoli di attenta considerazione (cf. 213-252). Concludo questo punto riprendendo l’interrogativo, implicitamente formulato sopra e lasciato sospeso. Alla domanda: quale novità ha apportato il *Codice di diritto canonico* del 1983 al tema dei diritti dei fedeli, vista la

precedente dottrina? Risponde Fantappiè: l'originalità del *Codice* risiede nella *sistemazione normativa* della materia, nel *differente inquadramento* teologico e giuridico, nella nuova concezione dello *status* giuridico di ogni fedele (cf. 211-212).

La *Parte seconda* «*Problematiche di confine*» costituisce la parte centrale del volume ed è dedicata alla riflessione sullo statuto epistemologico della canonistica e delle sue relazioni con i modelli di Chiesa emersi dopo il concilio Vaticano II. Ecco gli argomenti dei quattro saggi: V. *Diritto e teologia nel Novecento. Cattolicesimo, Ortodossia e Protestantismo* (255-314); VI. *Modelli di Chiesa e dottrina canonistica* (315-358); VII. *Sacramento e/o giurisdizione: la rinuncia papale e il papa emerito* (359-398); VIII. *Contratto e sacramento: implicazioni sul sistema matrimoniale canonico* (399-439). Coerente con i principi metodologici annunciati nell'introduzione, il Fantappiè, con il garbo e la pacatezza che caratterizzano l'intero volume, presenta autori e correnti di pensiero spirituale e teologico che hanno animato la teologia sulla Chiesa e la canonistica nel secolo XX. Sono bene evidenziati i problemi che la dottrina canonistica ha dovuto affrontare dopo il Vaticano II: 1) la questione del rapporto di incongruenza o di congruenza tra Chiesa e diritto canonico; 2) la questione della relazione tra teologia e diritto canonico, tra concilio Vaticano II e Codice; 3) la questione del fondamento ontologico del diritto canonico, della sua natura e della sua tipicità in rapporto agli altri diritti (il tema dell'*analogia iuris*); 4) la questione della metodologia da adottare nello studio del diritto canonico; 5) la questione dei modelli di Chiesa (Chiesa-mistero dell'incarnazione, Chiesa comunione, i modelli di Chiesa proposti da Avery Dulles, ecc.) e di diritto canonico.

Tra le problematiche di confine trattate in questa parte seconda, meritano attenzione i quesiti canonistici posti dal prof. Fantappiè alla rinuncia di Benedetto XVI al papato e alle soluzioni adottate. Il primo quesito concerne la concezione del papato, che dai canonisti, afferma il nostro Autore, è sempre stata definita in prospettiva *giuridico-istituzionale*, vincolata all'istituto della successione nella sede apostolica, piuttosto che a una concezione *sacramentale* o *mistico-personalistica* del Papa. Il papato, ribadisce il Fantappiè, è un ufficio rivestito da una persona. Nel caso specifico, mentre rimane impossibile separare l'ufficio dalla persona in rapporto alla *potestà di ordine*, che è inammissibile, è necessario separare l'ufficio dalla persona in rapporto alla *potestà di giurisdizione* o *di governo*. Quest'ultima, infatti, sebbene debba sempre fondarsi sulla potestà di ordine, come insegna il concilio Vaticano II (cf. *LG* 21), per sua natura è ammissibile per rinuncia o per altro provvedimento dell'autorità competente. Distinguendo tra ufficio e titolare dell'ufficio, sottolinea il prof. Fantappiè, si evita il duplice pericolo di attribuire al papa

un carisma divino e una missione perpetua oppure di livellare la sua funzione unica al punto di assoggettarla alle qualità personali o al giudizio discriminatorio di altri. Per il diritto canonico la rinuncia è possibile, ma, per essere *valida, legittima e lecita*, deve compiersi in *casi eccezionali*, nel rispetto di *determinate condizioni* e dietro *giusta causa*. Entra in gioco, ultimamente, la coscienza del rinunciante. Il secondo quesito sviluppato dal Fantappiè, concerne lo *status* canonico e il titolo del papa rinunciante. Ad avviso del prof. Fantappiè va scartata l'ipotesi che egli possa ritornare a cardinale, a meno che il nuovo Papa non lo abbia a nominare di nuovo. In riferimento a Benedetto XVI, sarebbe stato preferibile, ad avviso del Fantappiè, utilizzare il titolo di «vescovo emerito di Roma»; la scelta compiuta dalla Sede Apostolica di «papa emerito» o «Romano Pontefice emerito», secondo Fantappiè incorre, dal punto di vista teologico e canonico, in una serie di anomalie e incoerenze (cf. 384ss.). Nel terzo quesito il Fantappiè sviluppa alcune considerazioni sul problema dei «due papi», in particolare sulle eventuali interferenze del papa rinunciante sull'elezione del nuovo papa, oppure alle relazioni di collaborazione o di possibile contrasto di orientamento tra i «due papi» (cf. 392-395). Si tratta di questioni aperte, e, per certi aspetti, dalle soluzioni opinabili.

Il volume di cui abbiamo riassunto rapidamente i contenuti non è solo un invito al dialogo tra canonisti ed ecclesiologi. Il prof. Carlo Fantappiè, da storico raffinato, con gli strumenti di cui dispone, offre agli specialisti delle due discipline una ricognizione analitica e sistematica delle posizioni esistenti, stabilendo una base problematica comune, individuando punti fermi, offrendo indicazioni su come far avanzare la discussione. Quello proposto è un percorso che porta a mostrare che la dimensione istituzionale della Chiesa deve potere compenetrarsi e sostenere il suo mistero e che la realtà complessa della Chiesa (cf. *SC*, 2; *LG* 8; 13; 23; 26) può trovare una fondazione unitaria, una armonizzazione tra dimensione storica, dimensione teologica e dimensione giuridico/canonica. Ciò è possibile, ma, a mio avviso, a condizione che, oltre agli autori, siano presi in considerazione il magistero (conciliare e pontificio) e la stessa normativa canonica. Nel discorso rivolto al Tribunale della Rota nel gennaio del 1973, Paolo VI asseriva che il diritto della Chiesa «è un diritto gerarchico, un vincolo di comunione, un diritto missionario, uno strumento di grazia, un diritto della Chiesa» (*AAS* 65 [1973] 96-97; cf. anche, sempre di Paolo VI, il discorso del 20 gennaio 1970 in *AAS* 62 [1970] 108-109). Faccio inoltre notare che, nel capitolo dedicato alla dialettica tra Spirito e Istituzione nella Chiesa (cf. 69), non dovrebbero essere trascurati quegli autori che hanno sviluppato nel secolo XX i concetti di istituzione e di ordinamento giuridico (M. Hauriou, Santi Romano) per l'ambito civile, ma hanno trovato risonanza nella riflessione canonistica (Pier Giovanni Caron, Salvatore Berlingò, Pio

Ciprotti, Javier Hervada e il più recente R. Chéno). Colpisce – favorevolmente – nell’opera del prof. Fantappiè l’invito a evitare le semplificazioni storiche e gli stereotipi, compreso l’uso di schemi ripetitivi non verificati. Lo studioso deve avvalersi di metodologie rigorose scientificamente fondate. Colgo, sullo sfondo di queste indicazioni, l’invito a un insegnamento qualificato, aggiornato, attento alla storia e posto in rapporto alla teologia dei vari periodi storici, che non trascura le questioni con implicanze giuridiche attinenti all’ecumenismo. Sono tutte esigenze che vengono dall’interno e dall’esterno della Chiesa e che il volume del prof. Fantappiè soddisfa ampiamente. Da ultimo, in riferimento alla problematica sollevata dalla rinuncia al pontificato di Benedetto XVI, sono dell’avviso che nelle parole pronunciate dal “Papa emerito” il 10 febbraio 2013 e nell’udienza generale del 27 febbraio 2013, siano reperibili utili elementi per una impostazione dell’intera questione in continuità con l’insegnamento del concilio Vaticano II (cf. *LG* 21), integrando la prospettiva giuridico-istituzionale tradizionale del secondo millennio.

*Agostino Montan*

G. GHIRLANDA, *Introduzione al diritto ecclesiale. Lineamenti per una teoria del diritto nella Chiesa*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2013, 223 p.

A partire dal concilio Vaticano II i canonisti avvertono sempre più urgente dare attuazione alla direttiva contenuta nel decreto *Optatum totius*, n. 16: «Nella esposizione del diritto canonico [...] si tenga presente il mistero della Chiesa, secondo la costituzione dogmatica “De Ecclesia” promulgata da questo concilio». Il concilio indicava una direzione di marcia. Si deve riconoscere che molti studiosi del diritto della Chiesa si sono adoperati per adeguare la propria impostazione di pensiero alla nuova ecclesiologia conciliare e così poter dare coerente applicazione alla organizzazione ecclesiale, che progressivamente, sotto i pontificati di Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, si è andata realizzando. *L’Introduzione al diritto ecclesiale. Lineamenti per una teoria del diritto della Chiesa* del prof. Gianfranco Ghirlanda, docente della Pontificia Università Gregoriana, si inserisce in questo filone di rinnovamento.

Il volume si articola in cinque capitoli, tra loro ben concatenati, capaci di far sì che abbia a essere raggiunto l’obiettivo che l’Autore si è prefisso con questa sua nuova pubblicazione: «L’intento di questo libro è far sì che chi si accinge allo studio del diritto ecclesiale, si spogli di un modo positivistico, legalistico, di studiare le norme canoniche e che assuma una visione teologica di questa realtà costitutivamente inerente alla vita della Chiesa» (8).

Il Capitolo 1, *Natura del diritto ecclesiale* (9-40), muove dalla constatazione che «l'esperienza giuridica fa parte dell'uomo, del suo essere sociale, quindi lo studio di essa conduce ad un approfondimento dell'antropologia filosofica e teologica, la quale diventa anche cerniera per una comprensione del fenomeno giuridico nella Chiesa, società umano-divina nello stesso tempo» (6). Il diritto ecclesiale, osserva il prof. Ghirlanda, da una parte ha la sua radice nell'uomo creato e redento per essere in comunione con Dio e con gli altri; dall'altra è nella Chiesa in funzione dell'edificazione della comunione ecclesiale, manifestazione visibile della comunione con il Dio Uno e Trino. Nella Chiesa, realtà ad un tempo umana e divina, è presente un *diritto specifico*, con un suo fine proprio che è quello di regolare i rapporti tra i soggetti, ma soprattutto ha come obiettivo la realizzazione della persona, la sua salvezza. Questo fine deve ispirare l'autorità nella formulazione delle leggi, ma anche nella loro interpretazione e applicazione.

Conseguenza di queste considerazioni, è l'approfondimento, che si trova nel Capitolo 2, *La legge nella Chiesa* (41-63). Vengono approfonditi la natura e il fine della legge positiva nella Chiesa in rapporto alla legge interna dell'amore o legge di Cristo, legge dello Spirito, quindi della sua obbligatorietà in coscienza. La legge viene poi studiata nel Nuovo Testamento e nella dottrina di S. Tommaso.

Il capitolo 3, *Diritto ecclesiale e teologia* (72-86), muove dall'asserto che il diritto canonico, per essere un diritto della Chiesa, deve essere in continuo stretto rapporto con la teologia. Per il prof. Ghirlanda il diritto ecclesiale è nello stesso tempo una scienza teologica e giuridica. Le norme vanno interpretate alla luce del mistero della Chiesa. A partire dal Codice del 1917 questa unione tra teologia e diritto si è infranta facendo prevalere, anche nella Chiesa, il positivismo giuridico, che deve essere superato.

Nel capitolo 4, *Principi direttivi della riforma del Codice* (87-146), l'Autore presenta il *Codice di diritto canonico* del 1983, a partire dai dieci principi fissati dal Sinodo dei Vescovi del 1967, in base ai quali doveva avvenire la riforma. La trattazione di questo tema, sovente trascurato, è quanto mai opportuna in una "introduzione" al diritto ecclesiale.

Nel capitolo 5, *La "communio" regola dell'organizzazione del popolo di Dio* (147-198), il prof. Ghirlanda esamina quello che lui chiama «il principio fondamentale regolatore di tutti gli aspetti della vita della Chiesa: la *communio*» (7; cf. anche 147, 198). La trattazione è sobria, si limita ai principi generali e alla loro applicazione negli organi di governo.

*L'Introduzione al diritto ecclesiale* del prof. G. Ghirlanda, con la sua preoccupazione didattica, ha una impostazione lineare, delimitata, ben documentata. Svolge un buon servizio verso chi si accosta per la prima volta alla

scienza canonica. Nell'agile volume, è difficile cogliere il vasto dibattito che si è acceso nella scienza canonica del Novecento. A nostro avviso questioni quali la compatibilità o meno tra Chiesa e diritto canonico, il fondamento ontologico del diritto canonico, le relazioni tra teologia e diritto canonico e le questioni con implicanze giuridiche nei dialoghi ecumenici, hanno bisogno di un trattazione aperta, in dialogo con le varie componenti che animano il dibattito teologico e canonico contemporaneo.

*Agostino Montan*

G. GUGLIELMI, *L'incontro con il passato. Storiografia e filosofia della storia in Bernard Lonergan*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2015, 320 p.

Il libro di Giuseppe Guglielmi propone un dettagliato itinerario nel pensiero di Bernard Lonergan, filosofo e teologo del Novecento, il cui nome è associato alla formulazione di un nuovo metodo di studio dell'identità cristiana sulla scia delle contemporanee acquisizioni nel campo della ricerca storico-critica. Lonergan fu tra i primi a sostenere l'insufficienza di un approccio puramente scolastico alla teologia, proponendo un rinnovato metodo trascendentale in grado di favorire l'incontro tra tutti quei saperi utili alla corretta interpretazione del dato teologico. Egli volle introdurre una metodologia per certi versi "rivoluzionaria", in quanto non si limitò alla reinterpretazione del dato storiografico, quanto piuttosto alla creazione di una sistematizzazione epistemologica che non fosse una semplice storiografia, muovendosi più decisamente verso una filosofia della storia.

Lo stile diacronico scelto dal Guglielmi intende presentare al lettore una prospettiva d'insieme degli scritti lonerganiani considerando, allo stesso tempo, gli autori che furono fonte di ispirazione e di studio nel corso della sua carriera. In questo modo, egli evidenzia la necessità di comprendere l'evoluzione del pensiero di Lonergan non già in maniera svincolata dai fatti e dalle correnti di pensiero del Novecento, anzi, vuole essere consapevole di questa dinamica storica in modo tale da evitare di incorrere nell'errore di chi, non tenendo conto del succedersi degli eventi, si è disinteressato delle sue acquisizioni.

Nel primo capitolo, ricco di dettagli biografici, ci viene spiegato come il giovane Lonergan sia arrivato solo in maniera progressiva ad occuparsi del concetto di storia. Dopo aver inaugurato la sua carriera accademica con gli studi prevalentemente tomisti, egli si accorse della necessità di considerare in modo più incisivo la categoria storica. Guglielmi sottolinea come questa

consapevolezza sia maturata in maniera evidente quando Lonergan, tra gli anni '50 e '60, venne a Roma ad insegnare; fu quello il momento in cui entrò più a stretto contatto con le nuove istanze della filosofia, come lo storicismo, la fenomenologia, l'esistenzialismo e l'ermeneutica (cf. 15).

*Insight* (cf. 19ss), *The Philosophy of History* (cf. 35ss), *Method in Theology* (cf. 39ss), sono le opere principali di Lonergan che vengono analizzate per ricostruirne il metodo ed il pensiero. La presa di coscienza di una realtà umana complessa e l'onestà intellettuale dimostrata nel suo approccio storico emergono in maniera progressiva fino all'elaborazione di *Method in Theology*, l'opera in cui seppe equilibrare al suo meglio la trascendentalità del metodo da lui proposto e le esigenze di carattere intellettualistico (cf. 56-57).

Il secondo capitolo esamina nel dettaglio gli autori che hanno influenzato, più o meno direttamente, lo sviluppo del pensiero di Lonergan. Con gli storiografi classici del calibro di Bernheim, Droysen, Seignobos e Langlois, e con alcuni storici, tra cui Gooch, Dawson, Gardner e Stern, egli non ebbe a sviluppare un approfondito percorso intellettuale, piuttosto si servì delle loro opere per introdursi alla storiografia. Con altri autori, tra i quali Dilthey, Cassirer e Meinecke, egli si confrontò maggiormente, sebbene non in maniera definitiva, in quanto tendeva a riprenderne prevalentemente gli argomenti che più si avvicinavano al suo progetto. Con Becker, Collingwood, Marrou e, specialmente, Gadamer, egli sviluppò un più intenso rapporto intellettuale sul piano storico, arrivando ad assimilare nel suo sistema di pensiero alcune suggestioni provenienti dalle loro opere che ne avrebbero addirittura influenzato lo stesso impianto epistemologico (cf. 153-154).

Il terzo capitolo svolge, all'interno della trattazione, il ruolo cruciale di evidenziare le ragioni per cui nel percorso intellettuale di Lonergan fu così importante il concetto di storia. Egli, infatti, partì da un preliminare interesse per la coscienza quale categoria trascendentale per arrivare, in un secondo momento, a considerare la sua importanza sul piano storico-culturale. Questo fu uno dei motivi per cui sostenne l'abbandono della forma di pensiero scolastico in favore di una ricerca improntata sul metodo storico-critico. Un'altra ragione di questa sua scelta fu l'incontro con la scuola tedesca, specializzata nell'approccio alla storia scritta, sulla scia della quale arrivò a formulare, tra gli altri, il suo concetto di *History*, fulcro della sua proposta metodologica. La comprensione della storia, per Lonergan, era frutto dell'interazione tra saperi e dell'interpretazione del materiale storico. Tale interpretazione rappresenta, in ultima analisi, l'arduo compito affidato agli storici (cf. 172).

Nel quarto capitolo Guglielmi analizza il metodo di Lonergan e presenta la sua *teoria della storiografia* con l'intento di giustificare il perché non si tratti di una pura storiografia, ma di una «filosofia epistemologica della

storia» (202), in quanto differisce dalla volontà dello storico di «studiare le procedure che si utilizzano nella ricostruzione», ponendo l'interpretazione storica ad un livello superiore rispetto alla semplice conoscenza dei fatti.

La consapevolezza di una dimensione trascendentale della "verità" raggiunta oltre l'oggettività e superiore al soggetto conoscente, è stato il punto di arrivo della metafisica trascendentale lonerganiana, centrata più di tutto sull'interesse sistematico. Quest'ultimo elemento rappresenta un importante filo conduttore nel suo pensiero che, per certi versi, si riconduce all'interno di un'impostazione prevalentemente tomista, ma che, allo stesso tempo, se ne discosta significativamente (cf. 203-206). Questa duplice dinamica, consapevole tanto della complessità dell'esistenza umana, quanto del pensiero di Lonergan e delle categorie storiografiche, può essere considerata come il punto nodale dell'interpretazione che Guglielmi propone al lettore.

*Benedetto Cortellesi*

C. MARSH, *Strange glory. A life of Dietrich Bonhoeffer*; Penguin Random House LLC, New York First vintage books edition, april 2015 (*copyright 2014 by Charles Marsh*), 513 p.

L'attualità della figura di Bonhoeffer, per la quale ancora oggi si scrivono libri che analizzano il suo pensiero partendo da differenti prospettive, è testimoniata dalla pubblicazione di una nuova, voluminosa biografia romanzata. C. Marsh, professore di studi religiosi presso l'Università della Virginia, è l'autore di questo libro che ha ricevuto ottime recensioni dalla stampa laica e cristiana d'oltreoceano, alcune delle quali riportate nella prima e quarta di copertina. Di recente è stato tradotto anche in lingua tedesca.

Il testo è formato da quattordici capitoli, una sezione dedicata alle note, una serie di foto che ritraggono Bonhoeffer, familiari ed amici e luoghi, un indice onomastico e una bibliografia scelta. Nella sezione dedicata ai "Ringraziamenti", l'A. scrive che durante l'elaborazione ha contattato persone che in qualche modo hanno avuto a che fare con Bonhoeffer; tra queste, il più illustre, l'amico e parente E. Bethge, con il quale Marsh ha avuto un colloquio nel lontano 1992 (cf. 17), in base a quanto riportato in una nota. Questa è la prima novità del lavoro di Marsh. Tuttavia, il risultato di queste conversazioni aggiunge ben poco a quanto si conosce su Bonhoeffer e, ai fini del "particolare" tentativo di lettura fatto dall'A., nessuna è stata determinante. C'è, inoltre, un riferimento ad una lettera scritta da Bonhoeffer a Bethge inedita per la lingua inglese, di cui Marsh si serve per corroborare la sua lettura (cf. 252).

Sin dai primi capitoli, la figura di Bonhoeffer viene presentata in tutta la sua umanità: dall'interesse per lo sport – tennis e sci –, il ballo, la musica (cf. 18), l'amore per lo shopping (23) e le prime amicizie all'Università (cf. 48). Nel corso dell'intera biografia, più volte si torna sui rapporti di amicizia (tutti rigorosamente maschili) di Bonhoeffer, nei quali Marsh lascia emergere, spesso in maniera forzata, la gentilezza, generosità e possessività del pastore evangelico: dall'amicizia con Walter Dress (cf. 48), Hermann Thumm (cf. 86) a quella con Franz Hildebrandt (cf. 87), ed altre ancora (cf. 109); nello stesso tempo, l'A. sottolinea il "profondo senso di solitudine" (cf. 58) vissuto da Bonhoeffer, nonostante "avesse un ottimo rapporto con i familiari" o addirittura il "senso di abbandono" (cf. 90) quando gli viene comunicato l'imminente matrimonio dell'amico H. Thumm. All'interno di queste vicende fanno da sfondo le produzioni del teologo luterano. Nel terzo capitolo l'A. presenta il lavoro di dottorato – *Sanctorum communio* – e, citando la frase coniata dal giovane pastore *Christus als gemeinde existierend* la definisce «un sacramento etico» (57). Sorprende questa definizione, perché ciò che intende Bonhoeffer è che Cristo è nella comunità e questo la rende sorgente di iniziativa salvifica. È la dimensione soteriologica, oltre a quella ecclesiale che il giovane teologo vuole sottolineare, non l'idea di un sacramento etico. Nel presentare *Atto ed essere*, l'A. la definisce come «una delle grandi realizzazioni teologiche del ventesimo secolo» (93). Purtroppo non spiega il perché di questa affermazione e ne esaurisce la presentazione in poco meno di due pagine. *Atto ed essere*, secondo le edizioni critiche tedesca e italiana è probabilmente uno dei libri meno diffusi, nonché meno compresi di Bonhoeffer.

Giunti al decimo capitolo (si è ancora a meno della metà del libro) l'A. fa entrare in scena la figura di E. Bethge, «uno snello, gentile, giovane uomo» (238). Il contesto in cui viene inserito è quello dell'esperienza di Finkenwalde e, a partire da questo momento e fino alle ultime pagine del libro, l'A. descrive questo rapporto particolare tra i due in un crescendo fino ad affermare che «Bethge aveva aiutato [Bonhoeffer] a vedere come il suo lato artistico e creativo fosse stato represso sin dall'infanzia e [che] Bonhoeffer non avrebbe mai riconosciuto il desiderio sessuale per Bethge, né Bethge avrebbe accolto la sua manifestazione» (384). Ecco, quindi, che l'A. espone chiaramente la sua prospettiva di lettura del pastore luterano: una persona ricca di talenti, un grande teologo, un uomo che «si sentiva decisamente più attratto da un'amicizia senza compromessi che dal matrimonio» (246). La stessa scelta di fidanzarsi con Maria von Wedemeyer, Marsh la giustifica ricordando come pochi giorni prima della proposta di fidanzamento, Bethge aveva ufficializzato il suo con Renate Schleicher, nipote diciassettenne di Bonhoeffer (cf. 334-336). Arbitraria è anche l'affermazione secondo la quale Bonhoeffer, dopo l'arresto,

aveva capito che non avrebbe mai sposato Maria (cf. 338), mentre la corrispondenza tra i due va in tutt'altra direzione.

Per quanto riguarda l'analisi degli altri scritti bonhoefferiani, Marsh afferma, a proposito di *Vita comune*, che si tratta di un libro con scarso successo commerciale (cf. 255); le edizioni critiche tedesca e italiana, invece, ci ricordano che è il testo che conta il maggior numero di edizioni. Non solo, ma l'A. afferma che *Vita comune* appartiene al genere della letteratura monastica (cf. *ivi*); in realtà si tratta di un libro di spiritualità cristiana, con il quale Bonhoeffer vuole fornire un aiuto a riapprendere gli elementi base del cristianesimo. Il teologo luterano non aveva subito il fascino della vita claustrale. D'altra parte, nel 1935, in una lettera indirizzata al Consiglio della chiesa evangelica dell'unione veteroprussiana, Bonhoeffer scriveva, a proposito dell'istituzione di una casa di fratelli nel seminario di Finkenvalde, che l'intento non era un isolamento claustrale, ma una concentrazione interiore per il servizio all'esterno. In *Vita comune*, scritta nel 1938 e pubblicata l'anno seguente, il giovane teologo scrive che il posto del cristiano non è l'isolamento di una vita claustrale, ma lo stare in mezzo ai nemici.

Nel presentare l'*Etica* l'A. scrive che Bonhoeffer ha iniziato a lavorarci agli inizi degli anni '40 (cf. 294). *Etica*, in realtà, nasce molto prima, con il Seminario dal titolo *C'è un'etica cristiana?* tenuto nel 1932 (anche se i prodromi li abbiamo nel 1929 in Spagna); in questo, infatti, sono presenti le prime intuizioni che saranno riversate nel grande manoscritto.

Quanto alle *lettere dal carcere*, anche in questo caso Marsh estrapola frasi o espressioni per dare maggiore importanza alla sua prospettiva e l'idea intorno alla quale ha costruito l'intera biografia (cf. 365-366; 370; 372; 384-385). Non solo, ma ritorna l'arbitrarietà da parte dell'A. quando, nel presentare i primi tempi della prigionia, scrive che «Bonhoeffer resisteva all'idea di far sapere che in carcere stesse soffrendo. Comunicarlo, gli sembrava come una profanazione» (353). In realtà, dalle lettere che ci sono pervenute sappiamo che la reazione iniziale è stata quella di un senso di solitudine e di impotenza di fronte all'incapacità ad autodeterminarsi per il condizionamento della vita del carcere. Era uno stato d'animo giunto all'estremo, per il quale era arrivato a pensare al suicidio come all'atto finale. Bonhoeffer ha poi rivisto questa posizione, manifestando l'esplicito rifiuto del suicidio in una lettera a Bethge (lettera del 18-11-43).

L'A. ha scelto innanzitutto di rivolgersi ad una fascia di non addetti è ciò si nota dalla scelta di alcuni titoli dati ai capitoli. Si tratta di espressioni all'apparenza non pertinenti, ma che possono suscitare curiosità nel lettore che non è addentro al periodo storico in esame e si avvicina per la prima volta al pastore evangelico. La prosa è scorrevole, e questo rende più facilmente

accessibile la lettura, che rimane, almeno a tratti, impegnativa. Resta disatteso il tentativo di riproporre un messaggio che, a settant'anni dalla morte di Bonhoeffer, può considerarsi ancora attuale, ad un mondo, che, parafrasando il teologo luterano, va avanti senza Dio inteso come ipotesi di lavoro morale, politica, scientifica e soprattutto religiosa.

*Cristiano Massimo Parisi*

C. MATARAZZO, *Dalla fine del mondo un nuovo umanesimo cristiano*, Cantagalli, Siena 2014, 329 p.

This book is dedicated to the thought of Pope Francis, and specifically to his peculiar “humanism”. The author is Lecturer on Philosophy of Education at the St. Thomas University in Rome. He is interested with both philosophical and pastoral issues. He edited the Italian version of Gilson’s *Trois leçons sur le problème de l’existence* and Maritain’s *Le péché de l’ange*. He confronted himself with Bergoglio’s mind in 2012 publishing with M. Carozza an anthology of the Buenos Aires Archbishop related with the Aparecida Document.

This book is divided in three parts: I) The New Evangelization and the nowadays challenges (37-174); II) The Franciscan inheritance in the future of the pastoral work: *To project, to walk, to do* (175-275). III) Anthology of the Pope Francis’ speeches with the title: *To listen, to see, to go out* (279-326).

The result of this vast survey is the proposal of some pastoral attitudes and initiatives under the impulse of Pope Francis’ suggestions. What has priority is the style, the new approach to human persons, that may be really evangelical.

The first part (*To start, to go, to search*) focuses on the modern challenges of evangelization. Matarazzo proposes 5 steps: the first one dedicated to the “Personal Witnessing” is about the auto-biography of Bergoglio (*miserando atque eligendo!*) and his spiritual leaders: Ignatius, Favre, the Franciscan utopia. The interview with Fr. Spadaro is the main source of this chapter. The question of sharing hope in a world that experienced Auschwitz is the key challenge of our time. Where was God? Where was the human being? Following his predecessors, Pope Francis is aware that only a brotherly love (as the one of Maximilian M. Kolbe) can face this tremendous question allowing us to pass the threshold of hope. At this regard, precisely the Franciscan inheritance is precious for the new evangelization because it gathers a profound love of God with a concrete and joyful love to the neighbor. With Kolbe, also

Vianney is pointed out as an example for our days. The Bergoglio's challenge (in the footsteps of John Paul II and Benedict XVI) is that of encouraging a renewal of pastoral mission as apostolic zeal with a «direct contact with the People of God» (72).

The 2d step is both Marian & Missionary: the Virgin is the “star of the new evangelization” and Marian devotion is typical to Latin American Catholicism (Luján, Aparecida, Guadalupe). Mary is a pillar of Francis' spirituality. This is not mere devotion, it involves a real tension to human promotion (cfr Mary of the Visitation) and this will lead to a New Christian Humanism, which is centered in the education to solidarity and the Gospel's good life. Another issue is the stress to go to the existential as well as geographical “suburbs” (“to build bridges, to knit relations, to help each other...”). The main reference is in this case the relevant speech hold by Card. Bergoglio in occasion of the last Conclave: an out-going not self-centered Church, full of *parresia*, contemplating Christ, begetting to Gospel's joy.

A further step examines some pastoral strategies in order to serve the new evangelization. It's about facing the modern challenges (secularization, globalization, inter-racial/religious meeting...). The Pope wishes a church able to assume the world but without a worldly mentality (cf. p. 130). The strongest need is a “Christocentric revolution” (cf. 132). All the other reforms (including curial and bureaucratic) will depend on this inner and spiritual conversion and this involves a coming back to the very core of Christian kerygma and recovering the beauty of Christian life. The final step concerns the Franciscan inheritance in the pastoral future: the point is to give a primacy to Love. To love is to live the Gospel and *eo ipso* to witness a closeness to the poor in the logic of the Cross. Here the “announced mercy” (the *Kerygma*) and the “witnessed mercy” (the *diakonia*) join themselves. Those are peculiar Franciscan points but also very typical of a Latin American inculturation of Faith (cf. Puebla, Aparecida...). The new face of the parish has to be based on humility, dialogue, essential communication, welcoming spirit and missionary attitude.

The Second Part gives some concrete proposals to ecclesial communities for a “pastoral in conversion” following the triadic motto: “to project, to walk, to do”. There are 10 routes: 1) the effort for pre-evangelization, 2) The stress to dialogue, 3) the renewed announcement of the gospel in e secularized world, 4) The loving witnessing as factor of evangelization and human promotion, 5) In the footsteps of Christ who teaches through loving, 6) To transmit faith by witnessing, 7) To organize a permanent mission, 8) The role of the family, 9) The rethinking of faith by adult persons, 10) Christian life as way of reconciliation. For each one of those issues Matarazzo gives some readings

from Christian Tradition or Magisterium, some key questions to analyze the situation and to project some pastoral goals and finishes with some quotations from Pope's Francis writings in order to "widen the reflection".

Finally, the third Part is, basically, an anthology of typical quotations from several speeches of Bergoglio as archbishop of Buenos Aires or as Pope: at Aparecida, 2007 ("Evangelization in a new era of humanity"), in honor of card. Lopez Trujillo, 2008 ("The Family the most precious treasure"), a dialogue hold with ecclesial movements on 18 may 2013 ("Jesus, Prayer, Witnessing"); at the WJD in Rio on 28 July 2013 ("The spirit of Aparecida") and the one hold at the University of Cagliari on 22 September 2013 ("Discernment, proximity, solidarity").

This book is a sensitive and sympathetic digest for Italian readers on Pope Francis' view on Church's mission with many original suggestions at pastoral level.

*C. Lorenzo Rossetti*

A. SIMÓN (ed.), *Conoscenza ed affectus in Anselmo d'Aosta. Atti del Simposio Internazionale in occasione del 900° anniversario della morte di S. Anselmo d'Aosta*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2014, 511 p.

"Capire un poco" la verità di Dio e "credere per comprendere", è stato questo il motto della vita intellettuale di Anselmo d'Aosta. Figlio illustre della famiglia benedettina, si ha talvolta l'impressione che questo filosofo e teologo, nato ad Aosta nel 1033 e morto nel 1109 dopo essere stata nominato arcivescovo di Canterbury, venga sottovalutato o comunque non valorizzato in proporzione adeguata alla sua importanza all'interno del pensiero cristiano. Anche per questo motivo è da salutare con entusiasmo il convegno organizzato dalla Facoltà di Filosofia del Pontificio Ateneo Sant'Anselmo di Roma nei giorni 21 e 22 aprile 2009. Il simposio, infatti, restituisce il genio intellettuale di Anselmo attraverso una coralità di contributi – 27 con la presentazione – che non soltanto fanno chiarezza sul suo pensiero filosofico, ma lo tolgono da quell'angolo di minorità o trascuratezza che, come si diceva, sembra patire negli ultimi anni. Ciò può essere affermato anche se Karl Barth, nel corso del Novecento, ha riportato una certa attenzione sulla sua speculazione – della quale faceva una riduzione interpretativa prettamente teologica ritenendola *intellectus fidei* – e vari filosofi moderni, da Kant a Russel, abbiano alternativamente contestato o condiviso le sue prove a priori (*Proslogion*) e a posteriori (*Monologion*) dell'esistenza di Dio.

Agli atti di questo Simposio internazionale hanno contribuito – volendo riportare almeno i nomi degli autori e i titoli dei capitoli visto che fare una sintesi di ciascuno di essi è oggettivamente impossibile – P. Engelbert (*Die monastische Welt Anselms von Canterbury. Ein Versuch*), N. Albanese (“*La scienza di chi ha esperienza*”. *Studio sulla forma anselmiana del pensare credente*), F. Asti (Domine, fac precor me gustare per amorem quod gusto per cognitionem. *Una cognitio experimentalis Dei in S. Anselmo d’Aosta?*), P. Gilbert (*L’ affectio in Anselmo d’Aosta*), A. De Santis (*Considerazioni circa struttura e pathos del Proslogion*), A. Staglianò (*Pregiera e argomentazione filosofica nel Proslogion di Anselmo d’Aosta*), C.-M. HwangBo (*Appetitus e la sua determinazione attraverso la ragione nello svolgimento della metodica della sola ratione nel Monologion*), C. Krause (*Veritas nullius. Das anti-idolatrische Potential des theonomen Wahrheitsbegriffes bei Anselm von Canterbury*), M. Zupì (*Dialettica tra concezione rappresentativa, concezione etica, fondamento ontologico e anteriorità mistica della verità nel De veritate di Anselmo d’Aosta*), E. Salmann (*La svolta come processo e perno del pensiero*), E. López-Tello García (*La Meditatio redemptionis humanae: Metafora e realtà*), T. Hanke (*Redenzione e razionalità: Tracce di un parallelismo strutturale nelle soteriologie di S. Anselmo ed Immanuel Kant*), R. Nardin (*Teologia ed esperienza spirituale in Anselmo d’Aosta*), A. Simón (*Fides quaerens intellectum et affectum: Le orazioni anselmiane*), M. Pfeifer (*Dall’ars dictandi anselmiana all’ars praedicandi cistercense*), M.L. Pulido (*San Buenaventura, lectura franciscana del affectus anselmiano*), M. Dell’Omo (*Pregare tra affectus e pentimento: Dai libelli precum carolingi alle orationes di Anselmo d’Aosta*), B.S. Zorzi (*Affetto, conoscenza e volontà da Agostino ad Anselmo: il De causa diaboli*), L. Natali (*L’arte del “desiderare”: Esperienza trasfigurante in RB e trasparenza di un’umanità accolta nelle Epistole anselmiane*), P.E. Gómez (*Secunda clavis thesauri Anselmi. Filosofia, mística y método en Anselmo de Canterbury*), F. Santi (*Anselmo d’Aosta e l’invenzione del romanzo*), E.C. Rava (*Discrezione ed amicizia. Sant’Agostino, guida spirituale*), M. Zoppi (*La dignità dell’uomo e della donna in Anselmo d’Aosta*), O. Gérardin (*Inciter au désir du Royaume éternel: Etude sur la lettre 112 de Saint Anselme*), L. Posadas (*El lenguaje «afectivo-ontológico» de Anselmo de Canterbury como posibilidad de la irrupción del Otro/otro. Epístolas 232 y 245*), V. Lacerda (*Dialética afetivo-intelectual em Anselmo de Aosta: Intuição de uma possível relação em trechos das cartas e do Proslogion*). I numerosi relatori del Convegno avevano dunque una provenienza geografica ed accademica differente, e diversi contributi sono stati pubblicati in lingua originale: spagnolo, francese, portoghese, tedesco. Ciò rende difficoltosa la fruizione del libro, ma riflette

anche il senso e la prospettiva del simposio, che mirava a presentare Anselmo come filosofo e teologo universale e a promuoverne e a diffonderne l'angolatura di pensiero in maniera estesa e poliglotta.

Il tema di fondo dell'incontro, come precisa il curatore del volume A. Simón, «è stato realizzare un'indagine nelle opere di Anselmo sul rapporto tra i due elementi chiave dell'evolversi del suo pensiero come sono il desiderio e la conoscenza» (9). La tensione tra conoscenza – ma Anselmo faceva una netta distinzione tra il conoscere l'esistenza di Dio e il conoscerne la natura – e il desiderio inteso come ricerca ascetica e spirituale del divino, sono effettivamente i due poli riassuntivi dell'opera anselmiana.

Nel fare necessariamente una sintesi riduttiva e parziale degli interventi contenuti nell'ampio volume, è possibile distinguere ciò che i vari capitoli hanno da dire sulla conoscenza di Dio in Anselmo da quelli che trattano maggiormente dell'*affectus*. Per quanto riguarda il “conoscere”, vari contributi sono stati ovviamente dedicati al *Proslogion* e all'argomento ontologico. Staglianò ne riassume il contenuto con un'espressione sintetizzante: «Credendo si comprende, occorre anche crederlo. Tuttavia comprendendo ciò che si crede, l'*intellectus fidei* sprigiona una possibile comprensione di alcuni dati della fede, la cui comunicabilità non appella più alla fede (o soltanto ad essa), ma anche, e di più, alla ragione soltanto, tant'è che la ragione coinvolta in questo procedimento conoscitivo solo autocontraddittoriamente (cioè snaturandosi) può rifiutare l'evidenza del suo risultato: “esiste ciò che è creduto”» (136).

De Santis, concentrandosi sempre sul *Proslogion*, si è soffermato «sulla forma e sul modo in cui Anselmo nella sua opera mette in scena non solo l'incontro fra Dio e il pensiero, ma anche se stesso come soggetto attivamente pensante che *patisce* il processo del proprio pensare» (103). In particolare, questo autore, mette in evidenza alcuni aspetti del metodo anselmiano e la sua modernità: «Il *Proslogion* si apre dunque con la confessione dell'inadeguatezza del metodo del *Monologion*, da cui deriva anche l'inadeguatezza dei suoi risultati. È da rilevare a questo proposito che in fondo i risultati di per sé non contano, conta la forma, il metodo, la via che si percorre per giungere a Dio con il pensiero. Questo è un elemento di grande modernità, che prelude alla concezione inaugurata da Cartesio con il *Discorso sul metodo*» (104).

Albanesi analizza quello che chiama il “pensare credente” di Anselmo. Soffermandosi su questa specifica aggettivazione, infatti, afferma che «L'espressione “*experientis scientia*”, contenuta nel Capitolo I dell'*Epistola de Incarnatione Verbi*, può costituire il *leit-motiv* di un percorso di ricerca dentro il corpus degli scritti di S. Anselmo, volto a evidenziare l'unità tra riflessione teorica e slancio affettivo-vitale che caratterizza la forma del suo pensare credente» (37).

Zupi allarga la prospettiva e prende invece in esame il *De Veritate* indagandone la forma e il contenuto. Per quanto riguarda la prima gli attribuisce una metodologia che egli definisce “dialettico-contemplativa” in quanto contrassegnata da «uno sguardo dall’alto che tutto domina» (204). In relazione al secondo, afferma che «la concezione etica della verità sostenuta da Anselmo ha un fondamento ontologico – il *debere* riflettendo la condizione di dipendenza propria delle creature – e un’ anteriorità mistica, ovvero un fondamento infondato, una *res amissa* quale fondamento – essendo Dio, l’assente non tematizzabile, la condizione di possibilità è la fonte di ogni *debere*» (205). Anche Benedetta Zorzi affronta un trattato diverso dal “soliloquio” e dal “colloquio”, perché analizza il *De casu diaboli*. Il suo commento è in verità, però, un confronto serrato con il concetto di volontà agostiniano rispetto al quale ne sottolinea sia l’eredità che l’innovazione nel trattato dell’abate benedettino. Salmann nota invece come «Tutte le opere di S. Anselmo conoscono un punto critico, un momento di crisi e di svolta» (207). Analizza quindi questa “svolta” – che egli definisce riflessivo-trascendentale e affettivo-drammatica – in vari testi anselmiani. Nardin prende in esame la teologia e l’esperienza spirituale di Anselmo soffermandosi sul *Cur Deus homo* come forma teologica paradossale e come modello di teologia anselmiana. Egli considera questo trattato il «momento più compiuto e maturo» della speculazione del monaco di Bec. In tale testo, che contiene quella “teoria della soddisfazione” che tanto ha segnato la storia della teologia, la forma riflessiva e la tonalità espressiva risultano appunto paradossali, secondo lo studioso, perché «intende affrontare la propria ricerca teologica prescindendo completamente da Cristo e dalla rivelazione cristiana» (273).

Passando alla seconda area tematica, per quanto riguarda il “desiderio”, P. Gilbert, dell’Università Gregoriana, puntualizza che «Il termine *affectio* non si presenta nell’opera di Anselmo prima del suo ultimo testo, il *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*» (89). Il pensatore gesuita, nel tentativo di fare chiarezza sulla questione, svolge in primo luogo un importante lavoro di indagine lessicale sul significato del termine nell’epoca di Anselmo, ed utilizzando i quattro volumi della Concordanza di Evans (*A Concordance of the Work of St. Anselm*), sottolinea che il lemma è in verità poco utilizzato dal monaco di Aosta ed ha un significato sia attivo – nel senso di volontà, decisione – che passivo. La riflessione di Gilbert, attingendo anche ad altri studi, mette in evidenza, potremmo dire, la grande attualità del pensiero dell’arcivescovo su questo tema. Nella riflessione anselmiana sull’*affectio*, infatti, egli riscontra un abbozzo dell’*habitus* di Tommaso d’Aquino e ritiene comunque che la prospettiva abbia avuto degli sviluppi nell’attenzione della filosofia contemporanea sull’affezione, come dimostre-

rebbe il neo-aristotelismo di M. Nussbaum o la fenomenologia di M. Henry. Al riguardo Gilbert mette appunto in evidenza come la fenomenologia contemporanea possa rinnovare la comprensione del testo anselmiano. Il filosofo belga, infatti, richiamando le *Lezioni sulla sintesi passiva* di Husserl, afferma che Anselmo, più di quest'ultimo, insiste «sull'aspetto inizialmente attivo dell'*affectio*, anche se riconosce come lui l'importanza della coscienza che fa passare lo strumento da una possibilità all'effettività» (101). Sebbene non lo si possa approfondire, Gilbert, in sostanza, attualizza le riflessioni sull'*affectus* di Anselmo riconducendola alla speculazione moderna sulla fenomenologia della coscienza.

Il contributo di Simón, a prescindere dalla presentazione introduttiva generale, si sofferma su una dimensione della ricerca anselmiana che pochi studiosi hanno messo in risalto, ovverosia che esso non è solo un *fides quaerens intellectum*, ma anche, e forse ancor di più, un *fides quaerens affectum*. Il filosofo spagnolo, per giustificare questa tesi, riporta direttamente una meditazione di Anselmo: «fammi gustare con l'amore ciò che gusto con la conoscenza. Che io provi nell'affetto ciò che provo nell'intelligenza» (285). Simón conclude il suo contributo avvicinando l'abate aostano ai pensatori contemporanei che parlano di una razionalità sentita ed emozionale, sottolineando che essi possono «aiutarci a capire Anselmo e altri autori medioevali, per i quali il pensiero puro non è scollegato dalla esperienza affettiva» (293).

Michaela Pfeifer, facendo anche un confronto con l'*ars dictandi* anselmiana e l'*ars praedicandi* cistercense, rimane sulla tematica della tensione fra conoscenza ed *affectus* allargando la prospettiva attraverso una comparazione con Aelredo di Rievaulx e Guerrico d'Igny. Pulido si sofferma pure lui sull'*affectus*, ma dandone una lettura francescana e facendo dei collegamenti con san Bonaventura (cf. 319). Dell'Omo affronta invece il tema dell'*affectus* prendendo in esame le *orationes* di Anselmo in rapporto ai *libelli precum* carolingi. Fa invece una lettura dell'*affectus* anselmiano prettamente all'insegna della teologia spirituale Francesco Asti, il quale sottolinea che «L'unità del pensare e del pregare è il fondamento della teologia di S. Anselmo» (85). Asti dà anzi una precisa collocazione alla ricerca spirituale del monaco di Bec, e sulla base della convinzione che non vi può essere vera teologia, se non vi è profonda esperienza di Dio, sostiene che Anselmo «si situa in questa profonda tradizione cristiana» (86). Anche Laura Natali, infine, si sofferma sull'*affectus*, che lei rinomina "arte del desiderare", proiettandolo sullo sfondo della *Regula Benedicti*. La studiosa benedettina, infatti, associa la capacità desiderativa alla *stabilitas* di una ricerca infinita (cf. 364).

In un volume collettaneo come questo non è possibile, in conclusione, privilegiare una chiave di lettura o una comprensione di Anselmo a discapito

di altre. Il valore del libro, del resto, si riassume proprio nella sua coralità che raccoglie voci e interpretazioni molteplici, talvolta anche in disaccordo tra loro. È proprio questa, però, la ricchezza principale della pubblicazione, il cui obiettivo era rifocalizzare l'attenzione filosofica sul pensiero di Anselmo, senza darne precomprensione o interpretazioni privilegiate. I suoi molti capitoli, coprendo un ampio ventaglio di tematiche, pur senza dare una rappresentazione organica della filosofia anselmiana, ne restituiscono la fecondità, la profondità e l'attualità. In considerazione di ciò, gli atti del Simposio organizzato dal Pontificio Ateneo Sant'Anselmo rappresentano e sono destinati a diventare uno strumento fondamentale per tutti coloro che vorranno studiare questo protagonista assoluto del pensiero cristiano.

Paolo Trianni

C.A. TESTI, *Santi pagani nella Terra di Mezzo di Tolkien*, ESD, Bologna 2014, 216 p.

L'interesse della teologia per l'opera mitologica di J.R.R. Tolkien è un dato di fatto che non necessita di laboriose dimostrazioni. Esso è infatti riscontrabile, ormai da decenni e in misura sempre crescente, presso numerosi teologi e teologhe di tutte le confessioni cristiane, molti dei quali sono autori di saggi in cui si propone un'interpretazione esplicitamente teologica della letteratura dello scrittore inglese, in particolare del suo *Legendarium*. Come se a contatto con i racconti tolkieniani la teologia volesse rivivere qualcosa del suo lontano passato, riscoprire cioè, nel proprio codice genetico, quell'intreccio tra *verità* e *mito* (leggenda, fiaba) che ne caratterizzò le origini pre- e proto-cristiane e che potrebbe rivelarsi di grande utilità anche per la sua più recente fase di sviluppo; come se i teologi e le teologhe volessero riappropriarsi di quell'antica saggezza in cui credette lo stesso Tolkien, che affermava: «Dopo tutto, io credo che i miti e le leggende siano in gran parte fatti di "verità", e in realtà presentino aspetti della verità che possono essere recepiti solamente sotto questa forma; e certe verità furono scoperte molto tempo fa e ritornano sempre» (*Lettera n. 131*, in J.R.R. TOLKIEN, *La realtà in trasparenza. Lettere 1914-1973*, Bompiani, Milano 2001, 168-169).

Uno dei temi di cui si occupa la teologia riguarda la religiosità o, per essere più precisi, la cristianità dell'opera tolkieniana, non certo con l'intenzione di dimostrare o confutare la presenza, in essa, di tematiche e aspetti dalla valenza religiosa, dato che alcune esplicite affermazioni di Tolkien offrono, a questo proposito, indicazioni inequivoche. La questione che interessa è piuttosto se gli

elementi di religiosità rintracciabili ne *Il Signore degli Anelli*, ne *Il Silmarillion* e in altre opere dello scrittore inglese siano di origine pagana o cristiana. Optare per la prima ipotesi o per la seconda significa indirizzare le interpretazioni teologiche – sia esegetiche che applicative (teologico-morali, catechistiche ecc.) – del *Legendarium* in direzioni differenti, della qual cosa sono ben consapevoli molti teologi-tolkieniani. Tuttavia, che si tratti di una questione cruciale per tutta la ricerca tolkieniana è una convinzione condivisa da numerosi studiosi, i quali ormai da tempo hanno elaborato e continuano a elaborare riflessioni con differenti proposte di soluzione. Il saggio di Claudio Antonio Testi – cofondatore e docente dell'Istituto Filosofico di Studi Tomistici (Modena), apprezzato studioso di Tolkien e direttore della collana “Tolkien e dintorni” (presso la Marietti 1820) – ne fornisce una nuova, di indubbia originalità.

Va premesso che l'esposizione degli aspetti salienti della proposta di Testi è stata anticipata da un saggio pubblicato in questo periodico (cf. *Quale teologia per la Terra di Mezzo di J.R.R. Tolkien?*, in *Lateranum* 79 [2013] 583-612) e dall'articolo *Tolkien's Work: Is it Christian or Pagan? A Proposal for a “Synthetic” Approach*, uscito nella prestigiosa rivista internazionale *Tolkien Studies* (10 [2013] 1-47). Rispetto ai due testi, il volume *Santi pagani* fa, però, un passo in avanti, offrendo una riflessione che ha la convinzione non solo di indicare una soluzione definitiva della questione tolkieniana, ma anche di includere e di approfondire tutti i temi da considerare essenziali per cogliere appieno la complessa e delicata problematica ad essa inerente; una riflessione che parte dal riconoscimento dell'esistenza di un vero e proprio “Tolkien's problem”, consistente nel fatto che gli scritti del professore oxfordiano sembrano contenere prese di posizione e affermazioni del tutto antitetiche a proposito dell'importanza del discorso religioso per la comprensione del *Legendarium* (cf. 26-27). Il che spiegherebbe perché gli studiosi tendano a rinchiudersi in una delle tre visuali interpretative, che approcciano Tolkien e il *Legendarium* in chiave o esclusivamente cristiano-cattolica o soltanto pagana o unicamente in una prospettiva sincretista che tiene insieme, senza risolverla, la contraddizione tra i due aspetti.

Pur consapevole delle ragioni, individuabili negli scritti di Tolkien, che possono portare a tali prese di posizione, Testi critica la parzialità di ognuna di queste, sia perché tutte e tre tendono a eliminarsi a vicenda, sia perché la terza non è in grado di proporre un'autentica sintesi delle altre due, ma soltanto un *aut aut* privo di una coerente logica interpretativa. Egli, invece, promuove un approccio sintetico «che, diversamente dalle altre interpretazioni, non considera i termini “cristiano” e “pagano” come auto-escludentisi» (28) e che rispetta rigorosamente la duplice distinzione di punti di vista e di piani presente all'interno degli scritti tolkieniani e assolutamente fondamentale per poter co-

gliere ed esprimere l'unitarietà della prospettiva di fondo del *Legendarium*. I *due punti* sono: «uno *interno* all'opera, necessario per analizzare le strutture portanti entro cui si svolgono le storie e le vicende dei personaggi del mondo sub-creato; l'altro *esterno* che, attraverso un confronto meta-narrativo, confronta l'opera con lo sviluppo storico della cultura nel nostro mondo “reale”» (95); per i *due piani* afferma che: «*il piano della Natura*: è quello in cui le azioni, le conoscenze e i prodotti degli esseri razionali si realizzano *solo* in base alle loro intrinseche capacità e facoltà (ragione, volontà, linguaggio, arte, ecc.); *il piano della Grazia*: è un piano sopra-naturale in cui all'uomo vengono dati alcuni “doni” (ad esempio la Fede) o rivelati certi contenuti [...] che sono impossibili da raggiungere con le sole capacità naturali» (96).

Prima di presentare la sua soluzione della questione tolkieniana, Testi, nella parte iniziale del volume (cf. 31-92), analizza le tre linee interpretative “classiche” del *Legendarium*, indicando quegli elementi che, in ognuna di esse, sono in qualche modo effettivamente fondati sui testi dell'oxoniense, ma anche quelle sviste – dei loro propugnatori – che sfociano in letture riduttive e unilaterali del tema della religiosità. Quanto all'approccio che interpreta il *Legendarium* e le intenzioni dello scrittore inglese in chiave unicamente allegorico-cristiana, Testi ne rileva i seguenti limiti: esso viola il “rasoio di Tolkien” (che tende a eliminare sistematicamente riferimenti a fedi e culti religiosi, inclusi quelli cristiani), confonde allegoria e applicazione con esemplificazione e interpretazione, scambia una fonte con una rappresentazione, da una similitudine parziale deduce un'identità totale, ignorandone le differenze, riduce la vastità della prospettiva tolkieniana. Il verdetto finale è perciò espresso a chiare lettere e senza sconti: «Proporre come *unica* lettura corretta quella che mostra la dimensione specificamente cristiana è quindi un vero perversimento di Tolkien» (47).

Quanto, invece, a coloro che – divisi tra chi propugna letture molto “radicali”, chi propende per quelle più “moderate” e chi preferisce interpretazioni ambientalistico-politeiste – sostengono la prevalenza di una prospettiva essenzialmente pagana, Testi, pur riconoscendo che non si può comprendere il *Legendarium* senza rendere ragione del suo aspetto pagano, mette in luce alcuni eclatanti errori di una tale scelta prospettica, che riduce l'importanza dei testi tolkieniani in cui emerge il legame tra il *Legendarium* e il cristianesimo, considerandone erroneamente alcuni elementi in contrasto, confonde il paganesimo storico e quello “tolkieniano” e applica all'opera dell'oxoniense una lettura simbolica che ne impedisce l'effettiva comprensione, riducendone la vastità della prospettiva.

La maggior parte degli studiosi di Tolkien sostiene, tuttavia, la terza linea interpretativa: essi non prendono «una posizione netta, ma semplicemente

ammettono la presenza di elementi *sia* cristiani *sia* pagani nel *Legendarium* senza preminenza degli uni sugli altri» (69). Per mostrare gli errori più comuni di tale approccio, Testi prende in esame in particolare gli scritti di due grandi esperti tolkieniani: Verlyn Flieger e Wu Ming 4 (pseudonimo di Federico Guglielmi). La prima considera il *Legendarium* una sorta di romanzo polifonico, cosa che, però, – come rileva giustamente Testi (cf. 75-76) – non corrisponde a verità, dato che nei racconti dell’oxoniense non vengono mai descritti alcuni punti di vista (ad es. quelli negativi di Melkor e Sauron). Ma taluni errori interpretativi della studiosa americana sono connessi anche con l’insistenza nel cercare di intravedere contraddizioni tra pagano e cristiano laddove esse non sussistono, come ad esempio nel *Dibattito tra Finrod e Andreth*, che, in realtà, non contiene «*contenuti esplicitamente cristiani*» (80). Anche i limiti interpretativi dell’italiano Wu Ming 4 scaturiscono, come nel caso della Flieger, dalla convinzione dell’intrinseca contraddittorietà tra pagano e cristiano nell’opera tolkieniana, contraddittorietà che avrebbe la sua causa nell’animo del professore oxoniense, afflitto da dubbi e ombre di fede. Secondo Testi, il problema di queste e altre simili interpretazioni è che sono determinate da un’ermeneutica di matrice dialettico-marxista e che, volendo ravvisare elementi contraddittori anche dove questi non sono presenti, sono da principio incapaci di inquadrare in un tutto unitario la prospettiva di fondo degli scritti di Tolkien (cf. 91-92).

La *pars construens* della riflessione di Testi si trova esposta, con rigorosa sistematicità, nella seconda parte del volume (cf. 95-178), il cui punto di partenza è la convinzione dell’esistenza, nelle opere di Tolkien, di una prospettiva più profonda e unitaria, che riesce a “spiegare” in un quadro coerente la tensione tra paganismi e cristianesimo, e a includere tutti i suoi scritti senza eliminarne nessuno; una prospettiva che, però, si staglia con chiarezza soltanto quando viene rispettata la logica intrinseca del pensiero dell’oxoniense, poggiata sulla succitata distinzione tra *due punti di vista* (interno ed esterno) e tra *due piani concettuali* (naturale e soprannaturale). Voler interpretare correttamente Tolkien ed entrare nello spirito del suo *Legendarium* significa tenere per ferma questa importante distinzione. Il risultato interpretativo di Testi è racchiudibile in tre sue proposizioni, che egli giustifica e sviluppa in altrettanti capitoli della seconda parte: «(1) il mondo di Tolkien, manifestando un piano essenzialmente naturale, è pagano in quanto privo di elementi specificamente cristiani; (2) tuttavia, dal punto di vista esterno, è in armonia con il piano soprannaturale della rivelazione cristiana; (3) per entrambi questi aspetti l’opera tolkieniana è espressione di un modo di pensare autenticamente cattolico» (100).

Nelle analisi e nella presentazione della proposta interpretativa di Testi «è centrale l’idea che la mitologia tolkieniana non narra tanto di un’epoca precedente il cristianesimo, bensì esprime (con i suoi differenti popoli e perso-

naggi) un “piano naturale” quasi a-storico, nel quale possono così essere rappresentati tutti i problemi dell’uomo in quanto tale, siano questi stati posti in tempi precristiani, cristiani o post-cristiani» (102). Ciò corrisponde alla concezione tipicamente tolkieniana della “paganità” quale condizione naturale predisposta all’armonizzazione con la prospettiva cristiana, ossia con il piano della rivelazione. Testi dimostra che tale concezione è in piena sintonia con la comprensione cattolica della storia della salvezza e che solo con riferimento ad essa può essere colto il vero senso del celebre – apparentemente enigmatico – passaggio della lettera n. 142 di Tolkien a proposito della religiosità e cattolicità de *Il Signore degli Anelli* (cf. 179). Per dirla con le parole conclusive di Testi, la fondamentale cattolicità di Tolkien «*risiede paradossalmente proprio nella peculiare non-cristianità e “laicità” del suo mondo, un universo essenzialmente pagano, espressione di un piano naturale, che tuttavia è in armonia con quello sovranaturale della rivelazione*» (178).

Ispirandosi al metodo delle *summae* medievali – caratterizzato da un preciso percorso analitico/argomentativo secondo la logica del *pro et contra*, per formulare un proprio *responsum* –, il volume di Testi si propone come uno studio decisamente serio, animato da un’ammirevole conoscenza dell’eredità letteraria di Tolkien e della bibliografia secondaria italiana e internazionale. Il risultato conseguito è molto convincente e questo grazie alle ottime competenze non solo tolkieniane, ma anche filosofiche e teologiche dell’Autore. Si può perciò presupporre che il volume di Testi sarà annoverato tra le opere indispensabili per lo studio dell’eredità del professore oxoniense. Di conseguenza, esso dovrebbe essere letto con scrupolosa attenzione da tutti coloro che desidereranno occuparsi del *Legendarium* dal punto di vista teologico, per evitare la trappola di tante ingenuie e fuorvianti interpretazioni che non rendono giustizia all’universalismo della geniale e profetica mitologia di Tolkien.

Lubomir Žak

## **LIBRI RICEVUTI**



- A. Aufiero, *La questione teologica del soffrire. Il profilo morale e cristiano dell'esperienza della sofferenza nell'opera di Luigi Novarese*, CVS, Roma 2015.
- J.M. Bengoa, *Historia general de la Orden de Agustinos Recoletos. Tomo XIII (1891-1894)*, Editorial Avgvstinvs, Madrid 2015.
- L. Bianchi (a cura di), *La vita dei Cristiani e il potere civile. Questioni storiche e prospettive attuali in Oriente e Occidente*, San Leopoldo, Padova 2015.
- J.M. Blázquez Martínez, *Estudios sobre España, norte de África y el Próximo Oriente en la Antigüedad*, Real Academia de la Historia, Madrid 2014.
- J.M. Blázquez Martínez, *Estudios sobre España y de Arabia en la Antigüedad*, Real Academia de la Historia, Madrid 2014.
- G. Boffi – M. Sunjic (edd.), *Science and Christian Faith in post-cold war Europe. A comparative analysis 25 years after the fall of Berlin Wall*, LUP, Città del Vaticano 2015.
- P. Bolognesi (a cura di), *Istituzione della Teologia persuasiva 2. Fascicolo 2: Sulla Sacra Scrittura*, BE edizioni, Firenze 2015.
- A.T. Borrelli – C. D'Antoni – M. Nardelli, *Cristiani si diventa. Fedeli a Dio, fedeli ai piccoli*, AVE, Roma 2015.
- E. Brancozzi (a cura di), *Curare le ferite, Camminare verso la guarigione? Atti del V seminario specialistico di teologia sacramentaria*, Cittadella, Assisi 2015.
- E. Brancozzi, *Un popolo nella storia. Introduzione alle questioni ecclesologiche del Concilio Vaticano II*, Cittadella, Assisi 2015.
- P. Cacciapuoti, *Il carattere sacramentale. Una prospettiva personalistico-trinitaria*, Verbum Ferens, Napoli 2015.
- G. Campanini, *Il filosofo e il monsignore. Maritain e Montini, due intellettuali a confronto*, EDB, Bologna 2015.
- C. Canullo, *Differenze e Relazioni. Volume III: Le religioni nello spazio pubblico*, Aracne, Ariccia 2015.

- A. Clerici, *Diventato uomo, rimasto uomo. Vita di Dio nella carne*, L'essenziale è visibile, Tavernerio (CO) 2014.
- A. Clerici, *L'albero della vita. Un orizzonte di bellezza per l'uomo di oggi*, L'essenziale è visibile, Tavernerio (CO) 2015.
- G. De Simone - A. Trupiano (edd.), *Dare a pensare. Esercizio della ragione e fecondità della tradizione*, Cittadella, Assisi 2015.
- F. Giacchetta (a cura di), *Teologia sacramentaria. Una questione di metodo*, Cittadella, Assisi 2015.
- F. Giacchetta, *Tra gli altri. "Chiesa in uscita". Appunti teologici di un fedele laico*, Cittadella, Assisi 2015.
- Z. Grochowski, *Il discepolo di Gesù nell'ora della prova (Gv 18-19), luogo di rivelazione del Maestro*, Wydawnictwo, Lublin 2015.
- G. Kaiser – H.-P. Mathys, *Il libro di Giobbe*, Paideia, Brescia 2015.
- C. Jódar, *Biblia, teología y lingüística del texto*, EDUSC, Roma 2015.
- Orígenes, *Sobre los principios*, a cura di S. Fernández, Ciudad Nueva, Madrid 2015.
- M. Petricola, *La rilevanza del cristianesimo come paradosso e con-passione. Itinerari teologico-fondamentali in I. Mancini e J. B. Metz*, PUG, Roma 2015.
- P. Ponce Rodriguez, *El Símbolo antropológico de los vestidos en el libro del Apocalipsis. Investigación exegético-teológica*, PUG, Roma 2015.
- E. Prinziavalli - M. Simonetti, *Seguendo Gesù. Testi cristiani dalle origini II*, Mondadori, Cles (TN) 2015.
- T. Rajak, *Tradurre e sopravvivere*, Paideia, Brescia 2015.
- L. Sardella – C. Carbajal de Inzaurraga, *Le parole di Francesco: Misericordia*, AVE, Roma 2015.

- E. Scognamiglio, *Amate i vostri nemici. Utopia dell'amore o follia della croce? Celebrare la Misericordia*, Elledici, Torino 2015.
- G. Tortorella (a cura di), *Il corpo celebrante. Per una lettura fenomenologia della sacramentaria. Atti del IV seminario specialistico in teologia sacramentaria*, Cittadella, Assisi 2014.
- G. Toscani, *L'avete fatto a me. Meditazioni teologiche sulle opere di misericordia*, Ed. Vincenziane, Roma 2015.



## **INDICE**



**Editoriale**

7

**Articoli**ROMANO PENNA, *Martin Lutero e la Bibbia*

13

Introduzione, 13 – 1. La situazione storica, 14 – 2. Docente di Sacra Scrittura, 18 – 3. Il criterio ermeneutico, 19 – 4. La traduzione della Bibbia in tedesco, 26 – 5. Valutazione conclusiva, 29

GIUSEPPE LORIZIO, *The Eucharistic Doctrine of Luther, Read and Interpreted by a Catholic Theologian*

35

0. Contextual Notes, 36 – 1. Eucharistic Sermons, 38 – 2. Eucharistic Doctrine in the Polemical Works, 42 – 3. “Doctrinal” Works: The *Catechisms* and *Confessio augustana*, 49 – 4. Excursus: *lex orandi*, 52

RICCARDO FERRI, *Le missioni divine nel De Trinitate di Agostino d’Ippona. Commento ai libri II-IV*

55

1. Libro II, 56 – 1.1. Principi ermeneutici, 56 – 1.2. Le missioni divine, 58 – 1.3. Le tre questioni, 60 – 1.4. Il soggetto delle teofanie, 61 – 2. Libro III: le mediazioni angeliche, 64 – 3. Libro IV, 65 – 3.1. Il disegno di Dio, 65 – 3.2. La mediazione di Cristo, 67 – 3.3. Le missioni del Figlio e dello Spirito Santo, 70

PASCAL IDE, *Une lecture polysémique de la nature. Trois propositions pour un discours des méthodes. II*

77

3. L’induction analogique, 77 – 3.1. Refus, 78 – 3.2. Proposition, 80 – 3.3. Illustration, 82 – 3.4. Deux premières difficultés, 87 – 3.5. Synthèse, 90 – 3.6. Deux autres difficultés, 92 – 4. Un discours symbolique, 98 – 4.1. La polysémie de la nature à la lumière de la classification aristotélicienne des savoirs, 99 – 4.2. La polysémie de la nature à la lumière des transcendants, 104 – Conclusion, 116

CARLO LORENZO ROSSETTI, *Dignitas dilectionis munus. Dignità umana e Fede cristiana*

121

0. Umanesimo cristiano e approdi magisteriali, 123 – 1. Protologia della dignità: l’uomo come persona, 126 – 1.1. La dignità

ontologica come creaturalità trascendente o sacralità, 126 – 1.2. La dignità attiva come responsabilità etica: chiamata alla giustizia e alla santità, 130 – 1.3. Una piattaforma di dialogo con le tradizioni religiose e filosofiche, 132 – 2. La dignità cristiana: l’apporto della soteriologia, 136 – 2.1. *Dignitas renovationis*: Figliolanza divina - santità - gloria, 137 – 2.1.1. “Figli nel Figlio”: l’adozione filiale come “dignità ontologica” del cristiano, 140 – 2.1.2. La santità messianica come “dignità etica” cristiana, 143 – 2.1.3. *Dignitas Gloriae*: realtà escatologica della dignità cristiana, 146 – 2.2. *Dignitas redemptionis*: il paradosso del Redentore e la “dignità dell’indegno”, 149 – 3. Tesi sistematiche, 151

## Note

- KAREL SKALICKÝ, *La rivelazione e il tempo. Abbozzo della tipologia della rivelazione secondo il parametro del tempo* 161  
 1. Introduzione, 161 – 1.1. Tipologia teologica, 161 – 1.2. Diverse tipologie proprie delle scienze della religione, 162 – 2. Le rivelazioni e i loro rispettivi tempi, 163 – 2.1. La ricapitolazione sintetica dei tempi di rivelazione, 169 – 2.2. Il distintivo del tempo della rivelazione giudeo-cristiana: lo slancio verso il *Novum*, 169 – 3. Conclusione: perché Gesù non ha scritto un libro?, 170
- WILFRIED HÄRLE, *Kirche als congregatio oder als – zweifache – communio sanctorum?* 173  
 1. Eine Retractatio, 173 – 2. „Communio“ als ekklesiologischer Grundbegriff, 177 – 2.1. Neutestamentliche Ansätze zu einer Koinonia-Ekklesiologie, 178 – 2.2. Schritte zur Klärung des Gemeinschaftsbegriffs, 179 – 3. Das Abendmahl als Feier der communio sanctorum?, 182
- Recensioni** 187  
 G. ANGELINI, *La fede. Una forma per la vita* (Massimiliano Palma), 189 – Z. BERE, *Lecture de l’anthropologie de Blaise Pascal. La quête du sens de la vie* (Antonio Sabetta), 192 – E. BRANCOZZI, *Un popolo nella storia. Introduzione alle que-*

*stioni ecclesiologiche del concilio Vaticano II* (Mario Florio), 193 – S. BULGÁKOV, *El Paráclito* (Lubomir Žak), 200 – A. CATTANEO, *Fondamenti ecclesiologici del diritto canonico. Con la collaborazione di Costantino M. Fabris* (Agostino Montan), 203 – V. DE PAOLIS, *Note di teologia del diritto* (Agostino Montan), 204 – S. DIDONÈ, *La struttura antropologica della fede. Ripensare la teologia filosofica* (Antonio Sabetta), 206 – L. DIOTALLEVI, *L'ordine imperfetto. Modernizzazione, Stato, secolarizzazione* (Cecilia Costa), 208 – C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica* (Agostino Montan), 213 – G. GHIRLANDA, *Introduzione al diritto ecclesiale. Lineamenti per una teoria del diritto nella Chiesa* (Agostino Montan), 220 – G. GUGLIELMI, *L'incontro con il passato. Storiografia e filosofia della storia in Bernard Lonergan* (Benedetto Cortellesi), 222 – C. MARSH, *Strange glory. A life of Dietrich Bonhoeffer* (Cristiano Massimo Parisi), 224 – C. MATARAZZO, *Dalla fine del mondo un nuovo umanesimo cristiano* (C. Lorenzo Rossetti), 227 – A. SIMÓN (ed.), *Conoscenza ed affectus in Anselmo d'Aosta. Atti del Simposio Internazionale in occasione del 900° anniversario della morte di S. Anselmo d'Aosta* (Paolo Trianni), 229 – C.A. TESTI, *Santi pagani nella Terra di Mezzo di Tolkien* (Lubomir Žak), 234

**Libri ricevuti** 239

**Indice** 245



## *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)  
*Mayeutica* - 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)  
*Religión y cultura* - Revista mensual redacta por los PP. Agustinos - Los Negrales (E)  
*Revista agustiniana* - Agustinos Españoles - 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 "Antoniano" - 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  
*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.