



2014 | LXXX | 2

Lateranum

FACOLTÀ DI TEOLOGIA

OMAGGIO A SAN GIOVANNI XXIII

E. DAL COVOLO, San Giovanni XXIII e la Pontificia Università Lateranense

A. AMATO, La canonizzazione di Giovanni XXIII (1881-1963)

N. REALI, L'eucharistie au cœur du rapport philosophie/théologie

A. SCHÜTZ, Kreative Kraft aus dem Schweigen

G. MASPERO, Analogie trinitarie tra filosofia e neuroscienze

C.L. ROSSETTI, Discernimento per un consenso sul *Filioque*

B. PIRONE, Gesù nell'Islàm



Lateran University Press

Lateranum

a cura della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università Lateranense

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

Direttore / Editor: lateranum-direttore@pul.it

Segreteria / Secretary: lateranum-segreteria@pul.it

Redazione / Editorial Office:

Pontificia Università Lateranense

Facoltà di S. Teologia

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

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

Abbonamenti / Subscriptions:

Lateran University Press

Ufficio Abbonamenti

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

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

Quote 2014 / Prices 2014:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

c.c. n. 76563030

- tramite bonifico bancario / *by bank transfer:*

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

IBAN: IT23N0760103200000076563030

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

IBAN: IT23N0760103200000076563030

BIC-SWIFT: 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

ISBN ePUB 978-88-465-1001-3

ISBN PDF 978-88-465-1002-0

© COPYRIGHT 2014 – ISBN 978-88-465-0987-1

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 Teologia
della Pontificia Università Lateranense*

Fondata nel 1934 come Collana di Studi
dal 1976 periodico quadrimestrale

L. ŽAK (Slovacchia) - Direttore

Redazione

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

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

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

Comitato editoriale

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

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

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

Identità e missione

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

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

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

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

Elenchus bibliographicus - Ephemerides Theologicae Lovanienses (Leuven - Belgique)

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

Index theologicus (Eberhard Karls Universität Tübingen - Deutschland)

BILDI (Katholisch-Theologische Fakultät Innsbruck - Österreich)

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

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

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

Identity and mission

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

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

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

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

SOMMARIO

OMAGGIO A SAN GIOVANNI XXIII

- ✦ ENRICO DAL COVOLO, *San Giovanni XXIII e la Pontificia Università Lateranense* 267
- ✦ ANGELO AMATO, *La canonizzazione di Giovanni XXIII (1881-1963)* 273

Articoli

- NICOLA REALI, *À la limite de la phénoménalité. L'eucharistie au cœur du rapport philosophie / théologie chez la phénoménologie de Jean-Luc Marion et de Emmanuel Falque* 301
- ACHIM SCHÜTZ, *Kreative Kraft aus dem Schweigen. Eine phänomenologisch-theologische Skizze* 327
- GIULIO MASPERO, *Coscienza e relazione: analogie trinitarie tra filosofia e neuroscienze* 355
- CARLO LORENZO ROSSETTI, *Credo in un solo Spirito Santo che procede dall'unico Padre del Figlio unigenito. Discernimento storico-teologico per un consenso ecumenico sul Filioque* 371
- BARTOLOMEO PIRONE, *Gesù nell'Islàm* 421

Recensioni 449

Segnalazioni 477

Libri ricevuti 487

Indice 493

L'evento della canonizzazione di Giovanni XXIII e di Giovanni Paolo II, avvenuta domenica 27 Aprile 2014 ha toccato da vicino la Pontificia Università Lateranense, il cui legame con il successore di Pietro ha sempre caratterizzato e continua a contrassegnare la storia passata e presente della nostra istituzione accademica.

I due nuovi santi, proclamati da papa Francesco, hanno guardato con predilezione all'Università Lateranense. San Giovanni Paolo II – è storia recente – ha manifestato particolare attenzione alla nostra Università, l'ha visitata ben quattro volte e dalla prima visita nel 1980 all'ultima nel 1999 ne ha tracciato, con ricchezza di indicazioni, i compiti e le caratteristiche. La vicinanza dell'Università con la Cattedrale di San Giovanni in Laterano e le annesse istituzioni della Diocesi di Roma, ne fanno a titolo speciale l'“Università del Papa”.

San Giovanni XXIII è stato il quarto alunno e il secondo professore dell'Ateneo Lateranense a divenire Papa. In particolare il legame di papa Roncalli fu quanto mai vivo con la Facoltà di S. Teologia di cui fu alunno negli anni dal 1901 al 1904 e docente nell'anno accademico 1924-1925. Egli mantenne sempre viva nella sua memoria la frequenza alle lezioni e il periodo di insegnamento presso la Scuola Lateranense interrotto, in modo impreveduto, per la sua chiamata ad essere Visitatore Apostolico in Bulgaria. A meno di un mese dalla sua elezione a Pontefice, il 27 novembre 1959 presiedette l'inaugurazione del nuovo anno accademico. Il suo discorso, ricco di ricordi personali, delineò un legame che egli aveva già intuito da sempre e che stava per diventare anche un progetto da attuarsi: l'Ateneo Lateranense doveva diventare sempre più il segno dell'unione profonda con la Chiesa di Roma e con il suo Vescovo, di cui è evidente visibilizzazione la Cattedrale di San Giovanni: «Dal vicino altare della Nostra Arcibasilica – affermava – a queste sacre aule del Nostro Ateneo passa una stessa corrente di luce e di grazia celeste».

Nelle intenzioni di san Giovanni XXIII vi era il progetto di fare del Laterano il cuore della Diocesi di Roma e l'Ateneo, da lui elevato a Università con la Bolla Cum inde del 17 Maggio 1959, doveva essere centro di irradiazione della sapienza a servizio dei futuri evangelizzatori e responsabili della comunità cristiana. Il suo desiderio di visibilizzare nel Laterano la Chiesa di Roma, non andava inteso però come esclusione di altre secolari espressioni ed istituzioni della Roma cristiana, bensì come il ritrovamento di un centro che, proprio perché si identificava meglio, avrebbe permesso un fecondo irraggiamento.

Come tutti i precursori, papa Roncalli non vide la completa attuazione del suo progetto e ne fu consapevole. Ma in seguito, grazie all'opera del suo successore Paolo VI, si compì il voto espresso in proposito nella Basilica Lateranense il 24 giugno 1962 da Giovanni XXIII: «Anche se i Nostri occhi non potranno vederne il compimento, la coscienza di buon pastore ha sin d'ora, ed avrà sempre, letizia e benedizione».

A più di 50 anni oggi l'Università Lateranense è nella Civitas Lateranensis una felice realtà a servizio del Papa e della Chiesa.

È per tutto questo insieme di motivi che il 29 Aprile 2014, la mattina dopo le canonizzazioni, ad opera di Papa Francesco, la Facoltà di S. Teologia della nostra Università, ha voluto rendere omaggio al suo antico alunno e docente, ora agli onori degli altari, con un solenne Atto Accademico. Di esso vengono riportati in questo fascicolo, dedicato a san Giovanni XXIII, gli autorevoli interventi del Magnifico Rettore, S. Ecc. za mons. Enrico dal Covolo che delinea il rapporto di papa Roncalli con l'Università Lateranense e del Card. Angelo Amato che tratteggia l'iter della canonizzazione del "Papa buono".

OMAGGIO A SAN GIOVANNI XXIII

SAN GIOVANNI XXIII E LA PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

*Enrico dal Covolo**

La vita di san Giovanni XXIII ebbe diversi punti di contatto, importanti e significativi, con la storia del Pontificio Ateneo Lateranense¹.

La frequenza accademica

Anzitutto il chierico Roncalli frequentò l'Ateneo (nell'antica sede dell'Apollinare) dal 1901 al 1904, anche se fu costretto a interrompere per un anno la frequenza accademica.

Dal novembre 1901 al novembre 1902, infatti, dovette prestare il suo servizio militare nel reggimento 73° della brigata Lombardia.

Si laureò poi in Sacra Teologia il 13 luglio 1904. Aveva conseguito il baccalaureato il 25 giugno 1901 e la licenza il 25 giugno 1903.

Neppure un mese dopo il dottorato, il 10 agosto 1904, Roncalli fu ordinato sacerdote a Roma nella chiesa di Santa Maria in Monte Santo di piazza del Popolo.

Nell'ottobre del medesimo anno, sempre nell'Ateneo Lateranense, don Angelo iniziò a frequentare i corsi di Diritto canonico. Ma dovette interromperli pochi mesi dopo, perché il nuovo Vescovo di Bergamo, mons. Giacomo Maria Radini Tedeschi, lo volle accanto a sé come segretario particolare.

* Magnifico Rettore della Pontificia Università Lateranense.

¹ Evito il puntuale apparato di piè pagina. Le varie citazioni sono facilmente reperibili. Rinvio solo ad alcuni testi, a cui sono maggiormente debitore: *La Pontificia Università Lateranense. Profilo della sua storia, dei suoi maestri e dei suoi discepoli*, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1963; M. RONCALLI, *Giovanni XXIII. Angelo Giuseppe Roncalli, una vita nella storia*, Lindau, Torino 2012; PH. CHENAUX (ed.), *Giovanni XXIII e Paolo VI. I due Papi del Concilio*, LUP, Città del Vaticano 2013; e, da ultimo, il mio *Presentazione dell'enciclica Pacem in terris del beato Giovanni XXIII, sulla base delle cosiddette Carte Pavan*, in *Concilio Vaticano II. Studi e ricerche* 7 (2013) 151-165.

Riferendosi a quegli anni di studio intenso e di robuste esperienze spirituali, il santo papa lasciò scritto nel suo *Giornale dell'anima*:

«Iddio sembra proprio abbia prodigato verso di me le sue cure più delicate e materne, mi abbia tratto da tante difficoltà, e attraverso mille grazie mi abbia condotto sin qui a Roma, per qualche suo scopo singolare».

La docenza

Quasi vent'anni dopo, nel 1924, Roncalli tornava in Laterano.

Già nel 1921 era rientrato a Roma, quale neo-presidente del consiglio centrale per l'Italia dell'Opera della propagazione della fede.

Nell'anno accademico 1924-1925, accogliendo l'invito del cardinale vicario Basilio Pompili – che gli conferiva l'incarico di professore di Patrologia e di Sacra Eloquenza – mons. Roncalli iniziò la sua docenza nell'*Alma mater Lateranensis*.

Tuttavia la docenza fu molto breve, perché il 3 marzo 1925 fu nominato visitatore apostolico in Bulgaria, ed eletto alla sede titolare arcivescovile di Areopoli.

Anche riguardo a questa seconda esperienza lateranense possediamo una testimonianza diretta del santo:

«Quelle quindici lezioni», ebbe a dire il papa, «dai Padri apostolici a san Cipriano, ci interessarono così vivamente, da rappresentare, a distanza di trentatré anni, motivo di umile ma sincera esaltazione. Non sappiamo a che cosa il Nostro successo fosse dovuto: ma rammentiamo bene la festa e gli applausi con cui i Nostri cari alunni di quel tempo accompagnarono e sottolinearono ogni lezione, e la sorpresa al chiudersi inatteso di quell'insegnamento per Noi allora così spontaneo, ordinato e facile».

La visita di papa Giovanni all'Ateneo Lateranense, nella sua sede attuale

Queste parole Giovanni XXIII le pronunciò il 27 novembre 1958 nell'aula magna lateranense, durante la cerimonia di inaugurazione dell'anno accademico, cerimonia che egli volle presiedere, pur essendo stato eletto papa da meno di un mese.

Il suo *Discorso ai Cardinali, ai Presuli, ai Docenti e a tutti gli Alunni in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico del Pontificio Ateneo Lateranense* esordì in questo modo: «Il proposito di un primo contatto con l'antico focolare dei Nostri studi ecclesiastici in Roma all'inizio del nuovo ed

inatteso servizio che la Provvidenza volle affidare alle Nostre povere forze, oggi si adempie. E ne siamo felici...».

Nella medesima occasione, conversando con gli alunni del seminario, confidò a loro:

«Di una cosa oso pregarvi prima di arrestare questo mio confidenziale conversare. Da un mese, giusto il 28 ottobre, mi fu cambiato anche il nome e l'appellativo ufficiale. Questo mi accade che, quando sento parlare del papa attorno a me, in discorso diretto o indiretto, per esempio: bisogna dire al papa; bisogna trattare questo col papa, ecc. io penso ancora e sempre al Santo Padre Pio XII di santa memoria, che tanto veneravo e amavo, dimenticando sovente che l'interlocutore interessato in qualche modo sono proprio io, che ho voluto farmi chiamare Giovanni. Ma tutte le volte che ricorre verso di me questo appellativo: Santità, Beatissimo Padre, oh! Sapete come ciò mi confonde. Ah! Miei figlioli, pregate il Signore perché mi conceda questa grazia della santità che mi si attribuisce. Poiché altro è il dire o il crederci, e altro è l'essere santo».

Il santo papa Giovanni Paolo II, durante la sua visita del 16 febbraio 1980 all'Università Lateranense – nella medesima occasione in cui proclamò: «Voi, dunque, costituite a titolo speciale l'Università del papa» –, ricordò il *Discorso* giovanneo del 27 novembre, dicendo:

«Quando nel novembre del 1958, a meno di un mese dall'elevazione al pontificato, il mio venerato predecessore Giovanni XXIII volle visitare l'allora Ateneo Lateranense, che l'aveva accolto giovane studente all'inizio del secolo e più tardi suo professore, egli pronunciò alcune parole suggestive che voglio adesso ricordare: “Dal vicino altare della nostra Arcibasilica a queste aule sacre del nostro pontificio ateneo passa una stessa corrente di luce e di grazia celeste. Infatti, l'occupazione prevalente dello studio universitario delle scuole ecclesiastiche consiste nella ricerca e nell'illustrazione della scienza divina [...] non a semplice contemplazione della verità religiosa [...], ma anche a deduzione di indirizzi pratici per l'apostolato delle anime”».

Il motu proprio Cum inde

Giungiamo finalmente al 17 maggio 1959, quando – con il motu proprio *Cum inde* – Giovanni XXIII conferì all'Ateneo il titolo di Università.

Così, dopo la Gregoriana, l'Università Lateranense fu la seconda Università pontificia romana che poté fregiarsi di questo nome.

Con l'approvazione di papa Giovanni fu poi fondato l'Istituto Patristico Medievale, a lui dedicato (1960), fu ricostituito l'Istituto Leoniano di Alta

Letteratura (1962), e vennero erette importanti cattedre, tra cui quella – tuttora vigente – di san Tommaso d’Aquino (1963).

Conviene ricordare nel testo originale il passo decisivo del motu proprio giovanneo: *Perplacet Nobis* – scrisse il papa, dopo aver ricordato fin dall’inizio la sua frequenza e la sua docenza presso l’Ateneo Lateranense – «ut Lateranense Athenaeum [...] inter caetera eniteat Athenaea. Decernimus atque declaramus nunc et in posterum *Pontificiam Universitatem Lateranensem* esse nuncupandum».

La Pacem in terris e mons. Pavan

C’è ancora un altro elemento, che venne a siglare il rapporto privilegiato tra il papa e l’Università Lateranense, ed è l’amicizia e la collaborazione feconda che Giovanni XXIII coltivò con il prof. Pietro Pavan, che sarebbe poi diventato Rettore Magnifico dell’Università, dopo mons. Piolanti, e infine cardinale.

È ben noto che il frutto maturo di questa collaborazione fu la *Pacem in terris*. Leggiamo dall’*Agenda del pontefice*, alla data 7 gennaio 1963: «Ho consacrato tutto il Vespero, circa tre ore nella lettura della enciclica di Pasqua in preparazione, fattami da mgr. Pavan. [...] Manoscritto di 111 pagine dattilografate. Ho letto tutto, solo, con calma e minutissimamente e lo trovo lavoro assai bene congegnato e ben fatto [...]».

Il testo definitivo dell’enciclica fu poi firmato dal papa qualche mese dopo, il 9 aprile 1963 e reso pubblico l’11 aprile successivo.

Alcuni anni più tardi (in una data non esattamente precisabile), Pavan avrebbe dedicato un *Breve commento* all’enciclica di Giovanni XXIII.

Eccone la conclusione:

«Di gocce è fatto l’oceano. Così ogni azione umana, per quanto umile, se buona, è un contributo alla pace. È infatti un’azione con la quale si pone ordine o in se stessi o fra se stessi e Dio o nella propria famiglia o negli ambienti di lavoro o nell’esercizio della professione o nella vita pubblica; e quando si attua l’ordine in questa o in quella zona umana, ma soprattutto nelle zone più profonde, si opera per l’immenso edificio, sempre in via di costruzione, che è la pace. Tutti gli uomini di buona volontà sono invitati a prendere parte ad una tale costruzione; ma soprattutto devono sentirsi impegnati i credenti, proponendosi di essere il fermento che vivifica dal di dentro le civiltà umane; e tanto più lo sono quanto più nell’intimità di se stessi vivono in comunione con Dio nel Cristo».

Con queste parole veramente ispirate terminava il *Breve commento* di Pietro Pavan all’ultima enciclica di Giovanni XXIII.

Rimbalza in primo piano la memoria viva di questi due grandi uomini, tenacemente appassionati alla pace e al dialogo tra gli uomini di buona volontà.

È importante, al riguardo, una testimonianza del cardinale Joseph Ratzinger:

«Mentre leggevo l'enciclica» – ha detto l'allora Prefetto della Dottrina della Fede il 27 ottobre 1999, durante un convegno presso la Sede nazionale delle ACLI –, «pensavo di intravedere, assieme alla figura di papa Giovanni, anche quella del suo amico. [...] Ho pensato che Pavan era un uomo che conosceva bene i principi, e li sapeva collegare con la realtà. Un uomo che aveva una perfetta competenza nel suo campo, ma che sapeva anche pensare con il cuore della fede; con il cuore di un pastore. [...] Un uomo saggio e un uomo credente, senza alcuna contraddizione».

* * *

L'insieme di questi fatti – e ne potremmo addurre altri – dimostra il rapporto veramente speciale che si venne a creare tra Giovanni XXIII e l'Università Lateranense.

Oggi, a più di cinquant'anni di distanza – all'indomani della canonizzazione di papa Roncalli –, possiamo rileggere questo come un provvidenziale *dono di grazia* alla comunità accademica lateranense.

LA CANONIZZAZIONE DI GIOVANNI XXIII (1881-1963)

*Angelo Amato**

1. Una canonizzazione inaspettata¹

È stupefacente l'onda di santità che ha investito il Papato in questi ultimi tempi con la canonizzazione di Giovanni XXIII e di Giovanni Paolo II. A ciò si aggiungono i processi di beatificazione di Pio XII, Paolo VI, Giovanni Paolo I. Sembra che i Pontefici Romani, seguendo i primi papi della Chiesa, tutti martiri e santi, vogliano motivare la verità del loro magistero pastorale con la lezione sempre vincente e convincente della loro santità.

La causa di beatificazione e canonizzazione di Giovanni Paolo II, pur essendo stata abbastanza rapida, ha seguito, sostanzialmente, l'iter canonico normale, anche se con due significative agevolazioni: l'esenzione dei cinque anni per l'inizio del processo e una corsia preferenziale per la valutazione delle virtù e dei miracoli. La canonizzazione di Giovanni XXIII, invece, è giunta improvvisa e forse anche inaspettata.

Come si è giunti a questo traguardo? Il 3 giugno 2013, la Postulazione Generale dell'Ordine dei Frati Minori, che fin dall'inizio ha seguito la Causa di Canonizzazione di Giovanni XXIII, nella ricorrenza del 50° anniversario della sua morte e dell'inizio del Concilio Vaticano II, ha rivolto a Papa Francesco una supplica, per ottenere la canonizzazione del Papa Roncalli, chiedendo di adottare *pro gratia* una procedura speciale. Tale *iter* abbreviato veniva sollecitato in considerazione dell'eccezionale vastità del culto liturgico (concesso dalla Santa Sede a diverse diocesi del mondo) e della estesissima *fama sanctitatis et signorum*; della richiesta di alcuni Padri del Concilio Vaticano II che, subito dopo la morte del Papa buono, auspicarono la sua immediata Canoniz-

* Prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi.

¹ Il testo del presente contributo attinge a piene mani al dossier preparato per la canonizzazione: CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Positio super Canonizatione Beati Ioannis XXIII*, Romae 2013, 5.

zazione come atto dello stesso Concilio; dell'indiscussa attualità della figura e dell'opera di Giovanni XXIII².

Papa Francesco, prima di accedere alla petizione, ha voluto che la Congregazione delle Cause dei Santi esaminasse la supplica, elaborasse la *Positio* e sottoponesse la questione alla Sessione Ordinaria dei Padri Cardinali e Vescovi del Dicastero.

Da notare che il 3 giugno 2013, 50° anniversario della morte di Giovanni XXIII, accogliendo i pellegrini della diocesi di Bergamo, Papa Francesco diceva:

«Chi, come me, ha una certa età, mantiene un vivo ricordo della commozione che si diffuse ovunque in quei giorni: Piazza San Pietro era diventata un santuario a cielo aperto, accogliendo giorno e notte fedeli di tutte le età e condizioni sociali, in trepidazione e preghiera per la salute del Papa. Il mondo intero aveva riconosciuto in Papa Giovanni un pastore e un padre. Pastore perché padre».

Aggiungeva poi che papa Giovanni era stato un uomo capace di trasmettere pace e bontà. E così concludeva:

«cinquant'anni dalla sua morte, la guida sapiente e paterna di Papa Giovanni, il suo amore per la tradizione della Chiesa e la consapevolezza del suo costante bisogno di aggiornamento, l'intuizione profetica della convocazione del Concilio Vaticano II e l'offerta della propria vita per la sua buona riuscita, restano come pietre miliari nella storia della Chiesa del XX secolo e come un faro luminoso per il cammino che ci attende».

2. *Profilo biografico*

Angelo Giuseppe Roncalli nacque a Sotto il Monte (Bergamo) il 25 novembre 1881, in una modesta e numerosa famiglia contadina, dalle salde radici cristiane. A undici anni iniziò nel Seminario di Bergamo gli studi ginnasiali. Vesti l'abito talare nel 1895, anno d'inizio delle sue "note spirituali" intitolate più tardi, nel 1902, *Il Giornale dell'anima*. Nel 1900 fu inviato, con una borsa di studio, presso il Pontificio Seminario Romano dell'Apollinare per continuare gli studi teologici. Il 13 luglio 1904 si laureò in teologia e il 10 agosto successivo fu ordinato sacerdote.

Per nove anni fu segretario del Vescovo Giacomo Radini Tedeschi, figura di grande rilievo, propugnatore di un aggiornamento della cultura dei

² *Ivi*, 5.

seminari. Il giovane Roncalli approvò incondizionatamente i «provvedimenti pontifici intesi a salvaguardare specialmente il clero dall'infezione degli errori moderni (cosiddetti modernistici), che in modo subdolo e affascinante tentano di demolire i fondamenti della dottrina cattolica», ringraziando il Signore di averlo «mantenuto illeso in mezzo a tanto ribollire ed agitarsi di cervelli e di lingue» (*Il Giornale dell'anima*, 2-8 ottobre 1910).

Chiamato alle armi nel maggio 1915, prestò servizio nella sanità in veste di sottufficiale, e dal 28 marzo 1916 come cappellano militare, ma non fu mai sul fronte di guerra. Nel dopoguerra fu chiamato dal Vescovo Luigi Maria Marrelli, succeduto al Radini Tedeschi, a presiedere la Casa dello studente della diocesi di Bergamo, e alla direzione spirituale del Seminario vescovile. Al principio del 1921, accettò di abbandonare Bergamo per assumere la carica di presidente del Consiglio romano della Pia Opera per la Propagazione della Fede, destinata ad occuparsi delle missioni, alle dipendenze della Sacra Congregazione di Propaganda Fide.

Designato alla carica di visitatore apostolico in Bulgaria, fu ordinato Vescovo il 17 marzo 1925, assumendo come motto quello del Baronio (ma con i due termini invertiti), *Oboedientia et pax*.

Improntò la sua missione ai rapporti di amicizia e di collaborazione con la Chiesa ortodossa autocefala bulgara e all'opera di soccorso dei profughi bulgari provenienti dalla Tracia e dalla Macedonia. Adottò grande cautela, in accordo con la Santa Sede, verso le numerose richieste avanzate da seminaristi ortodossi di completare gli studi in istituti cattolici, e si adoperò per la realizzazione del progetto di fondazione di un seminario cattolico in Bulgaria, che poté inaugurare soltanto nel 1934. Fu coinvolto anche in delicate vicende diplomatiche, come quella del matrimonio di re Boris con la cattolica Giovanna di Savoia.

Nominato da Pio XI delegato apostolico a Costantinopoli-Istanbul alla fine del 1934, s'insediò nella nuova sede con il titolo di Arcivescovo di Mesembria nel gennaio 1935, in un momento di grandi tensioni tra il governo laico di Mustafà Kemal Atatürk e tutte le comunità religiose, a loro volta divise da vecchi e nuovi antagonismi. Costretto dalle leggi locali all'abito civile e avviato da parte sua l'apprendimento della lingua turca, che incominciò a usare anche nella lettura del Vangelo e nella benedizione conclusiva della Messa, approfondì la conoscenza della tradizione patristica d'Oriente, delle Chiese ortodosse e del mondo islamico. A più riprese, non senza incontrare difficoltà e ostilità, visitò la Grecia, alla quale si estendeva la sua funzione di delegato. Nell'Epifania del 1939 accennò, in una predica, prendendo spunto dalle reliquie dei Magi conservate nel duomo di Colonia, alle persecuzioni razziali.

Allo scoppio della guerra, che nel marzo 1940 il Santo prevedeva catastrofica per tutte le parti belligeranti, la sede di Istanbul, in ragione della neutralità turca, divenne un nodo centrale della diplomazia internazionale. Il nostro Santo, attenendosi alla linea della Santa Sede, adottò una regola di equidistanza tra i rappresentanti degli Stati in conflitto, mettendo in atto una poderosa azione umanitaria, per la quale poté avvalersi delle sue buone relazioni con quasi tutte le parti in lotta, contribuendo direttamente o indirettamente alla salvezza di molti Ebrei nei territori dell'Europa balcanica. Affrontò con particolare determinazione il problema dei profughi in fuga, tenendo contatti con la *Jewish Agency*, provvedendo allo scambio di informazioni e cercando di favorire il passaggio e l'asilo degli Israeliti, «parenti e [...] concittadini di Gesù», in territori neutrali, senza tralasciare d'investire della questione la Segreteria di Stato. Al momento della rottura delle relazioni tra Turchia e Germania (agosto 1944), rivolse le sue cure anche ai numerosi cittadini del *Reich* deportati e internati dal governo turco.

Nel dicembre 1944 fu raggiunto improvvisamente dalla notizia della propria designazione alla Nunziatura apostolica di Parigi, donde il predecessore era stato allontanato dal generale de Gaulle, il quale richiedeva anche un'ampia epurazione nelle file dell'episcopato francese, accusato di collaborazionismo con il regime di Vichy.

Sbalzato di colpo e inaspettatamente, quand'era “incamminato decisamente verso la vecchiaia”, in una delle più importanti sedi diplomatiche pontificie, proiettato dall'Oriente nel cuore dell'Occidente, in un ambiente fortemente secolarizzato e in un momento decisivo della guerra, portò anzitutto a buon fine la questione dei membri dell'episcopato sgraditi al governo francese, sulla base di volontarie dimissioni di tre di loro e della contemporanea nomina di un certo numero di nuovi Vescovi da parte della Santa Sede. Si immerse, con letture, colloqui e frequenti viaggi per il Paese, nella realtà multiforme e dinamica del cattolicesimo francese, incontrando di persona alcuni dei suoi esponenti più significativi, come padre Louis-Joseph Lebreton, l'abate Michonneau e il filosofo Jacques Maritain. Concentrò la sua vita spirituale, alimentata da ritiri in comunità conventuali come Solesmes, sulla meditazione “del messale, del breviario, della Bibbia”, dell'*Imitazione di Cristo* e delle *Méditations sur l'Évangile* di Bossuet, con il proposito di coltivare, sull'esempio di san Francesco di Sales, l'esercizio “dell'amabilità con tutti, della indulgenza, del garbo e della pazienza”, della *simplicitas* evangelica contrapposta alla furbizia e alla “cosiddetta destrezza diplomatica”.

Nel manifestare sincera ammirazione per la nobilissima “*Gallorum gens*” e apprezzamento di «questi valorosi e cari cattolici di Francia», avvertiva tuttavia come dovere di coscienza di «non coprire, per puro complimento o per

tema di recare dispiacere, la constatazione di quelle che sono pure le deficienze e lo stato vero della primogenita della Chiesa circa la pratica religiosa, il disagio per la questione scolastica insoluta, l'insufficienza del clero, la diffusione del laicismo e del comunismo»³.

Nel novembre 1952, interpellato dal sostituto Giovanni Battista Montini, circa la propria disponibilità al trasferimento nella sede patriarcale di Venezia, il Santo rispose positivamente, citando il proprio motto episcopale. Creato Cardinale nel concistoro del 12 gennaio 1953 – la berretta gli fu imposta dal presidente della Repubblica francese il 15 gennaio – fece l'ingresso a Venezia il 15 marzo dello stesso anno, dopo una sosta a Roma per il prescritto giuramento nelle mani del presidente italiano Luigi Einaudi.

A settantadue anni, iniziava il suo primo autentico ministero pastorale. Nei cinque anni di servizio patriarcale ebbe modo di manifestare non solo le proprie doti personali, ma gli aspetti distintivi della propria concezione della Chiesa, dei suoi rapporti con la storia e con il mondo presente, giudicato senza preconcette avversioni.

Sebbene all'epoca pochi mostrassero di accorgersene, le innovazioni introdotte dal Santo nel governo della diocesi andarono oltre i tratti di bonomia propri della sua indole. Si trattò principalmente di uno stile pastorale che, nella cornice delle tradizioni e prescrizioni tridentine, assumeva come regola quella d'agire con affetto, con rispetto e in forma paterna. Nel gennaio 1957, rifacendosi all'immagine delle cinque piaghe del Crocifisso, le faceva corrispondere al liberalismo, al marxismo, al democratismo, alla massoneria e al laicismo.

Partito il 12 ottobre 1958 per il conclave convocato in seguito alla morte di Pio XII, vi entrò il 25 ottobre e ne uscì il 28, eletto Papa, dopo undici scrutini. Assunse il nome di Giovanni XXIII, con l'intento di riferirsi ai due Giovanni, il Battista e l'Evangelista, "qui propinquoiores fuerunt, et sunt, Christo Domino, universi mundi Redemptori divino et Ecclesiae Fundatori" (e dando implicitamente per accertata l'illegittimità di quel Giovanni XXIII elevato al soglio pontificio nel 1410, nel pieno dello scisma d'Occidente).

3. *Giovanni XXIII convoca il Concilio*

L'elezione, avvenuta in un momento complesso per la Chiesa cattolica e per l'ordine internazionale, colse di sorpresa il nostro Santo, ormai convinto di finire i suoi giorni a Venezia. In ragione dell'età dell'eletto, che aveva com-

³ *Il Giornale dell'anima*, 8-13 dicembre 1947.

più i settantasette anni, del suo profilo pastorale, di non agevole definizione secondo gli schemi correnti, e della sua variegata carriera ecclesiastica, la scelta del conclave venne universalmente interpretata sotto il segno della mediazione tra le diverse tendenze cardinalizie e della transitorietà.

Viceversa, quello di papa Roncalli si rivelò un pontificato di eccezionale rilievo storico e spirituale. Giovanni XXIII enunciò sin dal discorso dell'incoronazione, il 4 novembre, lo spirito che intendeva imprimere al suo nuovo servizio, contraddicendo chi aspettava nel Pontefice l'uomo di Stato, il diplomatico, lo scienziato, e richiamando invece come primo suo compito quello del pastore di tutto il gregge, modellato sull'immagine del buon Gesù.

Ad appena tre mesi dalla sua elezione, il 25 gennaio 1959, nella basilica di San Paolo fuori le Mura, espresse l'intenzione di convocare un Concilio ecumenico, stabilendo che il futuro Concilio si sarebbe denominato Vaticano II. Un aspetto della fase preparatoria del Concilio, fu la spinta impressa allo sviluppo autonomo delle chiese extraeuropee, rette da episcopati indigeni, del Congo, del Burundi, del Vietnam, della Corea e dell'Indonesia, provvedendo personalmente alla consacrazione di Vescovi locali e approvando l'istituzione di nuove diocesi, che alla fine del pontificato furono circa trecento, nella quasi totalità situate in aree non europee. Ampliò anche il collegio cardinalizio con membri non europei.

In uno stato di salute già gravemente compromesso da un tumore, Giovanni XXIII intraprese, alla vigilia del Concilio, una peregrinazione apostolica, densa di richiami simbolici e dottrinali, al santuario di Loreto e alla tomba di San Francesco ad Assisi, accolto da grandi manifestazioni popolari di affetto. Era il primo viaggio di un Papa fuori dalle residenze pontificie dopo la caduta del potere temporale.

L'11 ottobre 1962, alla presenza di circa duemila Vescovi e di una cinquantina di osservatori appartenenti a chiese ortodosse e protestanti, raccolti nella navata centrale della basilica di San Pietro, proclamò aperta l'assise conciliare con l'allocuzione programmatica *Gaudet Mater Ecclesia*. Al Concilio il Santo indicava come metodo non la via delle condanne e degli *ultimatum*, bensì la medicina della misericordia, e la distinzione tra «il deposito stesso della fede, vale a dire le verità contenute nella nostra veneranda dottrina» e «il modo in cui esse vengono enunciate», rispettandone il senso originario.

A conclusione della memorabile giornata, rivolgendosi alla folla radunata in piazza San Pietro e ai milioni di tele e radioascoltatori che avevano seguito lo svolgersi delle cerimonie e dei riti conciliari, Giovanni XXIII pronunciò, improvvisandolo, un discorso ai "figliuoli di Roma", ma rivolto in realtà agli uomini, alle donne e ai bambini di tutto il mondo, rimasto celebre per la sua straordinaria carica emotiva.

L'apertura del Concilio avvenne nel pieno della gravissima tensione tra gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica, nota come "crisi di Cuba", che aveva fatto aleggiare sul mondo la minaccia di un conflitto atomico. In quell'occasione il Santo mise in gioco tutta la propria influenza sul presidente americano di religione cattolica John Fitzgerald Kennedy, sul capo sovietico Nikita Chrusčëv e sull'opinione pubblica mondiale, per favorire una soluzione pacifica e consensuale della crisi. Salutò poi con esultanza il superamento del massimo punto di tensione con il radiomessaggio del 25 ottobre, rivolto anche a tutti gli artefici della pace, a tutti coloro che di cuore sincero lavorano per l'autentico bene degli uomini.

Da quell'episodio prese le mosse una più intensa attività pontificia di relazioni con l'Est europeo volta ad attenuare il persistente stato di oppressione in cui giacevano le comunità cattoliche del mondo comunista e sfociata, all'inizio del 1963, nella liberazione del metropolita ucraino Josyf Slipyj. Il 7 marzo Giovanni XXIII ricevette in udienza particolare Alexis Adjubei, direttore del giornale di Mosca *Izvestija* e genero di Chrusčëv, con la moglie Rada. Il 9 aprile licenziò il testo dell'enciclica *Pacem in terris*, pubblicata l'11 aprile, indirizzata all'episcopato, al clero e ai fedeli di tutto il mondo, nonché a tutti gli uomini di buona volontà, documento cardine del suo pontificato.

Nei due mesi susseguenti alla pubblicazione dell'enciclica le condizioni di salute del Santo si aggravarono rapidamente, mentre un'ondata di consenso e di affettuosa partecipazione alle sofferenze del Pontefice spingeva con sempre maggior frequenza masse di credenti e non credenti a riunirsi spontaneamente in piazza San Pietro, a condividere nella preghiera le ultime ore della sua esistenza terrena e a offrire la testimonianza silenziosa della straordinaria popolarità attinta da quell'uomo morente, quasi sconosciuto ai più all'atto della sua elezione. Morì il 3 giugno 1963, giorno di Pentecoste per il calendario liturgico della Chiesa cattolica.

4. Aspetti della vita spirituale di Papa Roncalli

La prospettiva più adeguata per cogliere il valore della testimonianza di papa Giovanni XXIII è quella spirituale. Prezioso strumento per ripercorrere la sua lunga e ricca esperienza spirituale è il *Giornale dell'anima*, una raccolta di appunti redatti dal 1895 al 1962. Fin da giovane, Angelo Roncalli non abbandonò mai la ricerca del progresso interiore, sollecitato dalla sequela di Cristo come dalla filigrana evangelica degli eventi. Paradossalmente, però, la sua ricerca fu sempre meno attuazione di un progetto e sempre più accettazione di una chiamata. Ci sembrano cinque gli elementi portanti della sua

spiritualità: profonda vita interiore; atteggiamento di grande misericordia; capacità di promuovere la comunione; filiale devozione mariana; semplicità e schiettezza francescana.

4.1. La sua *vita interiore* era saldamente ancorata alle fonti della tradizione cristiana: Scrittura, liturgia, agiografia. La sacra Scrittura, avvicinata soprattutto nei libri liturgici del breviario e del messale, struttura le sue giornate, lo stimola a ripensare continuamente il nucleo essenziale della fede. Nella lettera pastorale del febbraio 1956, richiamando il binomio “Libro e Calice”, evidenzia l’intimo rapporto tra la presenza di Cristo nella parola e nel sacramento: la costante e amorosa meditazione del Libro incendia il Calice del Signore, e, a sua volta, il Calice compie la Parola contenuta nel Libro.

Questa sapiente “fedeltà creativa” appare anche a proposito della sua concezione di santità. Alla vigilia dell’ordinazione sacerdotale, egli confessa di non voler riprodurre un modello statico di santità, ma di assimilarne il “succo”, adattandola al proprio temperamento: «Delle virtù dei santi io devo prendere la sostanza e non gli accidenti. Io non sono San Luigi né devo santificarmi proprio come ha fatto lui, ma come il comporta il mio essere diverso, il mio carattere, le mie differenti condizioni»⁴.

Lo stesso si potrebbe osservare per il modo di accogliere l’insegnamento dei suoi grandi maestri, San Carlo Borromeo, San Francesco di Sales, Sant’Alfonso de’ Liguori, come anche quello dei suoi genitori, del parroco, dei superiori del Seminario, dei padri spirituali, del vescovo Radini Tedeschi. La conoscenza e l’utilizzazione di un gran numero di scritti spirituali di tutte le epoche potrebbero far pensare a una forma di sprovveduta erudizione e a un eclettismo privo di un asse centrale. Attingendo, invece, con libertà alla ricca tradizione della pietà e della santità cristiana, Giovanni XXIII, creò un sostanzioso nucleo di abiti virtuosi, che lo sostennero nei suoi compiti di pastore.

4.2. In secondo luogo, l’intera esistenza di Angelo Giuseppe Roncalli fu attraversata da un atteggiamento di *misericordia*. Gesù mite e umile di cuore è la sorgente a cui attingere, il modello al quale conformarsi nelle parole e nelle opere di ogni giorno. La misericordia di Dio è spesso evocata con animo riconoscente:

«Mi ha tolto dalla campagna sin da piccino, con affetto di madre amorosa mi ha provveduto di tutto il necessario. Non avevo pane e me l’ha procurato, non avevo di che vestirmi e mi vesti, non avevo libri per studiare e pensò anche a

⁴ *Il Giornale dell’anima*, 1903.

quelli. Talora mi dimenticavo di lui ed egli mi richiamò sempre con dolcezza; mi raffreddavo nel suo affetto ed egli mi scaldò al suo seno, alla fiamma onde arde perennemente il suo cuore»⁵.

Visse il suo sacerdozio a immagine del Buon Pastore, conservando lo stesso stile anche da Vescovo, convinto che «la bontà vigilante, paziente e longanime arriva ben più in là e più rapidamente che non il rigore e il frustino»⁶. Una bontà che non rifuggiva la croce: «Parmi che tutto mi conduca a rendermi abituale questa solenne professione di amore per la santa croce [...]. E su questa, e non su altra, io lo voglio seguire. L'immagine di san Francesco di Sales, che mi piace ripetere con altri: "Io sono come un uccello che canta in un bosco di spine", deve essere un perenne invito per me»⁷.

4.3. Nel nostro Santo si sviluppò gradualmente e costantemente una straordinaria capacità di suscitare, valorizzare ed esprimere *atteggiamenti di comunione*. Sostenuto dagli studi storici, in particolare dalla conoscenza approfondita di san Carlo Borromeo, il vescovo della Riforma tridentina, imparò ad apprezzare tutte le forme di azione pastorale che rendono visibile la comunione ecclesiale: sinodi, visite, relazioni, contatti di ogni tipo, formali e informali.

L'impegno diplomatico e il ministero episcopale a Venezia svilupparono in lui una sorprendente sensibilità e una vera passione per l'unità della Chiesa, suggerendogli le vie migliori per raggiungerla. Tutto questo trovò ampia e armonica concretizzazione durante gli anni del pontificato. La creazione del Segretariato per l'unità dei cristiani, l'invito a partecipare al Concilio rivolto a diversi osservatori non cattolici, l'incarico affidato al Cardinale Bea di preparare la bozza di un documento sui rapporti tra la Chiesa e il popolo ebraico, gli incontri con personalità politiche di rilievo per favorire la pace mondiale, erano i segni di una passione per l'unità perseguita con ferma volontà.

Più che da un'organica riflessione teorica, l'atteggiamento di comunione scaturiva dal lungo e paziente confronto quotidiano con le persone "in carne e ossa", riuscendo a superare prospettive ancora troppo anguste di divisione per ricercare i motivi di unione. A tal fine si serviva di strumenti prioritari, quali la carità, il rispetto e la preghiera.

L'unità tra i cristiani si allargò all'unità fra tutti gli uomini. In Turchia, durante gli anni dolorosi del secondo conflitto mondiale, in un ambiente se-

⁵ *Ivi*, 1902.

⁶ *Ivi*, 1955.

⁷ *Ivi*, 1930.

gnato dalla cultura laicista e da sentimenti di nazionalismi impazziti, che nulla avevano a che fare con il sano amor di patria, apprese quanto fosse importante mantenere un animo aperto, capace di vedere in ogni uomo un fratello per il quale Cristo ha donato il suo sangue: «Il Salvatore morì per tutte le nazioni, senza distinzione di razza e di sangue»⁸.

4.4. Un altro aspetto qualificante della sua vita spirituale fu una devozione solida quanto tenera alla Madre di Gesù:

«*Ad Iesum per Mariam*. Di fatto questa mia vita che volge al tramonto meglio non potrebbe essere risolta che nel concentrarmi tutto in Gesù figlio di Maria ed offertomi dalle braccia di Lei a soavità e conforto del mio spirito. Continuerò a curare a perfezione gli esercizi della pietà: S. Messa, Breviario – Rosario tutto intero. Il Rosario, che *dall'inizio del 1958* mi sono impegnato di recitare devotamente tutto intero, è divenuto esercizio di continuata meditazione e di contemplazione deliziosa tranquilla e quotidiana che tiene aperto il mio spirito sul campo vastissimo del mio magistero e ministero di Pastore massimo della Chiesa e di Padre universale delle anime»⁹.

4.5. Un ultimo tratto caratteristico della sua santità fu la sua solenne semplicità. Fedele e obiettivo, si pone in ascolto della propria coscienza, progressivamente riconosce il progetto di Dio su di sé e aderisce senza sconti alla logica del Vangelo. Legge successi e sconfitte alla luce della fede. Coglie la presenza divina nelle persone e negli eventi più diversi. E sa discernere il soffio dello Spirito da ogni vacuo spiffero di vento.

Ci si trova, davvero, di fronte a risultati inattesi e imprevedibili, come quelli che l'umanità ha coralmemente riconosciuto in Giovanni XXIII, scorgendovi in filigrana bagliori autentici del Cristo per l'uomo d'oggi.

L'eredità del suo breve pontificato resta decisiva anche per il XXI secolo, come hanno mostrato le celebrazioni del cinquantesimo della *Pacem in terris*. Ma la sua vita e i suoi scritti spirituali sono un passaggio ineludibile nella spiritualità cristiana. Senza la comprensione di questa dimensione spirituale, si rischia di non cogliere la sapienza di questa figura che, come lo scriba saggio del Vangelo, traeva cose nuove e cose antiche dal suo tesoro.

La comprensione della dimensione spirituale di Giovanni XXIII riannoda il cristiano del XXI secolo al lungo filo della tradizione e lo incoraggia a vivere il presente e il futuro senza paura.

⁸ *Ivi*, 1940.

⁹ *Ivi*, 1961.

5. Il desiderio di una canonizzazione conciliare

La santità di papa Giovanni fu avvertita con immediatezza dai suoi contemporanei e si manifestò già durante i novendiali. Ne *L'Avvenire d'Italia* del 5 giugno 1963 si poteva leggere l'invocazione di un fedele al passaggio del corpo del Papa: «Santo Giovanni [...] continua ad aiutarci da lassù». Il giorno successivo, il quotidiano bolognese pubblicava, riprendendola «dall'antica liturgia slava», una *Preghiera per Papa Giovanni* dai forti accenti intercessori: «Nella verità delle tue azioni tu sei stato per il tuo gregge una regola di fede, un modello di dolcezza, un maestro di temperanza; ecco perché hai ottenuto con la tua umiltà l'esaltazione, con la tua povertà la ricchezza; padre e Pontefice, prega il Cristo Dio di salvare le nostre anime»¹⁰.

Se per molti l'idea che Giovanni XXIII meritasse di essere riconosciuto come santo non aveva ancora trovato canali espressivi al di là della pia pratica di visitarne la salma o di seguirne con particolare commozione i solenni funerali, per altri tale questione andava invece posta nel modo più diretto e formale possibile.

Per quanto è dato sapere, il primo a farlo fu il postulatore della Causa di canonizzazione di Pio IX, monsignor Alberto Canestri, che confidava a monsignor Loris F. Capovilla, segretario del Pontefice defunto, che il testo della richiesta che gli stava inoltrando era stato predisposto ancor prima della morte di Giovanni XXIII: «L'orologio mi segna le ore 10.25 [pomeridiane del 3 giugno 1963]. Questa mia lettera è breve e spezzata. Più tardi, ancora, le scriverò più a lungo. Intanto ricevo l'unità mia *postulatoria* che avevo preparata, ma non potevo datare che dal momento della morte, in obbedienza al dogma della perseveranza. Lei troverà il modo di trasmetterla. Voglio essere il primo a chiedere la canonizzazione del nostro Santo»¹¹.

A Boston il Cardinale Richard James Cushing (1895-1970) aveva rivolto, già il giorno successivo alla morte di Roncalli attraverso la radio, un invito ai propri diocesani a segnalare agli uffici della Curia qualsiasi “evento notevole” utile a raggiungere l'obiettivo della “canonizzazione del defunto Pontefice”. Pochi mesi più tardi l'Arcivescovo di Boston dava alle stampe una piccola biografia di Papa Roncalli, in cui ribadiva che «tutti oramai [...] dicono santo»¹² Giovanni XXIII.

¹⁰ *L'Avvenire d'Italia*, 6 giugno 1963, 3.

¹¹ Testo in E. GALAVOTTI, *Processo a Papa Giovanni. La causa di canonizzazione di A.G. Roncalli (1965-2000)*, Il Mulino, Bologna 2005, 53.

¹² R.J. CUSHING, *Mi avete amato. La vita di Papa Giovanni XXIII*, Paoline, Modena 1967, 15 e 76 (edizione originale: *Call me John. A Life of Pope John XXIII*, Boston 1963).

Dal canto suo il frate minore Nazareno Fabbretti scriveva:

«Se un giorno non lontano – Dio lo voglia – finito di parlare di Giovanni XXIII come di “Sua Santità” si parlerà della sua santità anche in sede canonica ed ufficiale, speriamo non venga a nessuno la voglia di esigere da lui uno dei miracoli rituali necessari alla canonizzazione [...]. Egli che ha fatto a meno di miracoli simili per canonizzare San Gregorio Barbarigo¹³, ha compiuto, per conto proprio un miracolo del tutto singolare e adeguato alla vocazione storica e pastorale del suo pontificato: da quel mite evangelico che fu sempre, ha posseduto la terra come nessun altro prima di lui, nemmeno tra i santi»¹⁴.

A partire dal 29 settembre 1963, data di apertura della seconda sessione del Concilio Vaticano II, la memoria di Giovanni XXIII rimane assolutamente viva. Nell’assise il ricordo di Roncalli veniva mantenuto esplicito attraverso i continui rinvii dei Vescovi alle iniziative e alle parole di chi il Vaticano II lo aveva convocato.

Un mese dopo la ripresa dei lavori si era presentata un’occasione del tutto peculiare per fare memoria di Giovanni XXIII. Il 28 ottobre 1963, infatti, il Cardinale Léon-Joseph Suenens, Arcivescovo di Malines-Bruxelles, uno dei quattro *moderatores* dell’assise, dietro invito di Paolo VI, aveva tenuto un discorso di commemorazione di Angelo Giuseppe Roncalli nel quinto anniversario della sua elezione a Papa, che veniva concluso da queste parole:

«Malgrado i grossi ostacoli Giovanni XXIII è riuscito a farsi udire: ha infranto il muro del suono. La sua parola ha suscitato una risonanza. Gli uomini hanno riconosciuto la sua voce, una voce che parlava loro di Dio, ma anche di fratellanza, di riaffermazione della giustizia sociale, di costruzione della pace a livello mondiale. Hanno udito un appello rivolto alla parte migliore del loro cuore e hanno sollevato lo sguardo verso quest’uomo la cui bontà ti faceva intuire la presenza di Dio, ed è proprio il riflesso di Dio che essi hanno cercato sul volto di quest’anzia-

¹³ Si tratta della beatificazione equipollente di Gregorio Barbarigo, secondo la prassi canonica fissata da papa Benedetto XIV nella sua opera *De Servorum Dei Beatificatione*, libro IV, e. 41, n. 1. Altri esempi riguardano la beatificazione equipollente di S. Romualdo, S. Norberto, S. Brunone, S. Pietro Nolasco, S. Raimondo Nonnato, i Ss. Giovanni de Matha e Felice di Valois, Santa Margherita di Scozia, S. Stefano di Ungheria, S. Venceslao di Boemia, S. Gregorio VII, Santa Gertrude di Einsleben. In seguito altri Santi furono dichiarati con la stessa prassi. Leone XII accolse infatti in questa schiera S. Pier Damiani; Pio IX S. Bonifacio apostolo della Germania; Leone XIII fece quattro canonizzazioni equipollenti: i Ss. Cirillo e Metodio (1880), S. Agostino di Canterbury, S. Giovanni Damasceno, S. Beda Venerabile; Pio XI vi aggiunse S. Alberto Magno, il 16 dicembre 1931, e Pio XII Santa Margherita di Ungheria. L’ultimo esempio è stata la canonizzazione equipollente di Ildegarda di Bingen fatta da Benedetto XVI nel 2012.

¹⁴ N. FABBRETTI, *Giovanni XXIII: il mite che ha posseduto la terra. Il miracolo di Giovanni XXIII*, in *Dalle trincee dello spirito*, Direzione della sala francescana di cultura, Assisi 1968, 707.

no che li amava con la medesima carità di Cristo. È per questo che è stato pianto come un padre circondato dai figli che invocano la sua benedizione [...]. Per la storia resterà il Papa dell'accoglienza, il Papa della speranza. È per questo che la sua dolce e santa memoria permarrà a benedizione dei secoli futuri».

Il Cardinale Suenens rinnovò le sue riflessioni il 16 settembre 1964, quando, perorando una profonda revisione del *modus procedendi* impiegato per le Cause di canonizzazione, sollecitava “novas canonizationes” per offrire ai fedeli modelli aggiornati e più visibili «vitae authentice christianae»¹⁵. A padre Yves Congar il porporato belga rivelò pochi giorni dopo che aveva avuto intenzione di concludere l'intervento richiedendo una canonizzazione “par acclamation” di Papa Roncalli: un obiettivo da ottenere subito, perché se fosse intervenuto cinquant'anni dopo sarebbe stato «trop tard»¹⁶.

Il 30 ottobre 1964 fu un giovane esponente della “squadra polacca” al Concilio¹⁷, l'ausiliare di Łódź, monsignor Bogdan Bejze (1929-2005), intervenuto sullo schema XIII all'ordine del giorno, a sottolineare l'influenza che sempre avevano esercitato i santi sulla cultura del loro tempo, conducendo gli uomini “ad altiores vitae moralis gradus”. Partendo da questa piattaforma Bejze – con una «iniziativa del tutto personale»¹⁸ – aveva esplicitato finalmente di fronte ai padri la richiesta di iscrivere Giovanni XXIII nel numero dei Beati: «Cum de partibus sanctorum in cultura promovendo loquor, datur mihi occasio, ut hanc mentem proponere audeam, videlicet Ecclesiae influxus in culturam mundi huius temporis latius diffunderetur, si immortalis memoriae Papa Joannes Vigessimus Tertius in numerum beatorum adscriberetur»¹⁹.

Pur non ottenendo il risalto goduto dall'elogio di Suenens nell'ottobre 1963, l'iniziativa di monsignor Bejze fu rilanciata dalla stampa, sensibile al tema della canonizzazione del Pontefice. La rivista ceca *Katolické Noviny* il 2 novembre 1964 salutava con favore la proposta; il 6 novembre era la volta di *The Universe*, che titolava *Bishop plead for cause of Pope John XXIII*, ricor-

¹⁵ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III: *Periodus tertia*, pars I: *Congregationes generales LXXX-LXXXII*, Typis polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1973, 430.

¹⁶ Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, II, Cerf, Paris 2000, 175 (nota del 1° ottobre 1964).

¹⁷ Gli altri erano Michal Klepacz, Vescovo di Lodz, Józef Kowalskzy, Vescovo di Gniezno, Jan Pietraszko, Vescovo ausiliare di Kraków, e Karol Józef Wojtyła, Arcivescovo di Kraków: quest'ultimo mandò il suo ausiliare Pietraszko, Vescovo titolare di Turrismet, a congratularsi con Bejze dopo l'intervento.

¹⁸ Lo ha precisato il prelado polacco in una lettera ad Alberto Melloni dell'11 dicembre 1996, riportata in E. GALAVOTTI, *Processo a Papa Giovanni*, 61.

¹⁹ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III: *Periodus tertia*, Pars VI: *Congregationes generales CXII-CXVIII*, Typis polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1975, 233-234. Per l'intervento di Bejze, cf. A. MELLONI, *La Causa Roncalli: origini di un processo canonico*, in *Cristianesimo nella storia* 18 (1997) 607-636, qui 614-616.

dando che Pio X era stato il solo Papa canonizzato in 242 anni. Anche Henri Fesquet segnalava di sfuggita la richiesta di Bejze²⁰. L'8 novembre la rivista di Kraków *Tygodnik Powszechny* diceva espressamente che Bejze "postulat" la canonizzazione. Soltanto a periodo conciliare chiuso, *La Documentation Catholique* rilanciava la notizia²¹; il padre Giovanni Caprile de *La Civiltà Cattolica* riprendeva ancora l'intervento sulla rivista e riferiva dell'eco avuta nel mondo anglosassone²².

L'auspicio del presule polacco si poneva all'inizio di una serie di proposte e mozioni volte a conseguire rapidamente la canonizzazione di Giovanni XXIII. Nella settimana successiva all'intervento circolarono tra i padri due documenti che riprendevano la questione della santità di Papa Giovanni: si trattava di una richiesta collettiva e di una petizione.

La richiesta – che avrebbe dovuta essere pronunciata nel corso del dibattito relativo alla cultura dello schema XIII dall'ausiliare di Bologna, monsignor Luigi Bettazzi²³ – venne messa in circolazione per ottenere le 70 firme necessarie per poter leggere in aula il testo. In essa si rilevava l'utilità della canonizzazione conciliare di Giovanni XXIII. Nel sostenere questa posizione, l'*animadversio* ricalcava la proposta Bejze quanto all'oggetto e alla sua collocazione all'interno della costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Se ne distaccava, invece, quando immaginava che l'iter canonico piuttosto complesso della beatificazione avrebbe dovuto essere sostituito da un procedimento per acclamazione conciliare: tale modalità, secondo il testo, sarebbe stata conforme all'antica prassi dell'acclamazione popolare dei beati²⁴.

Anche il secondo documento proponeva la proclamazione della santità di Roncalli, fatta insieme dal Papa e dai Vescovi in Concilio. Esso si presentava sotto forma di petizione ciclostilata proposta alla firma dei padri. Secondo monsignor Bettazzi, il principale promotore era il messicano Sergio Méndez Arceo (1907-1992), Vescovo di Cuernacava. La proposta non andò avanti.

Spettò al brasiliano Helder Pessoa Câmara (1909-1999), Arcivescovo di Olinda e Recife, rilanciare la proposta in una conferenza del 18 novembre 1964, nella quale proponeva che la giornata conclusiva del Vaticano II avrebbe

²⁰ Cf. *Le journal du Concile* tenu par Henri Fesquet, R. MOREL (éd.), Alpes de Haute-Provence, Haute-Provence 1966, 671.

²¹ Cf. *La Documentation Catholique*, 20 dicembre 1964, cc. 1658-1659.

²² Cf. *La Civiltà Cattolica* 116 (1965) II, 484.

²³ La traccia d'intervento lasciava imprecisato (a favore del Papa) il modo di proclamazione, ma supposeva una parte attiva e diretta del Concilio, e soprattutto un tempo certo e ravvicinato per il suo compimento. La traccia, però, restò tale, in quanto le 70 firme furono raggiunte solo la mattina del 10 novembre in ritardo rispetto al regolamento conciliare, che prevedeva tempi perentori per poter discutere in aula un intervento.

²⁴ Il testo è riportato in A. MELLONI, *La Causa Roncalli*, 618.

dovuto proclamare solennemente la santità di Giovanni XXIII e con questo sigillare il modo d'essere della Chiesa nell'oggi.

Il tema della canonizzazione conciliare di Giovanni XXIII venne ripreso nel 1965 nella cerchia del Cardinale Giacomo Lercaro, arcivescovo di Bologna, uno dei quattro moderatori dell'assise. Già nel novembre 1964, un sacerdote vicentino si era indirizzato all'Arcivescovo, per chiedere la canonizzazione in Concilio del «carismatico Parroco del Mondo Papa Giovanni»²⁵. Il suo perito personale al Concilio, Giuseppe Dossetti, redasse il testo di una conferenza che l'Arcivescovo di Bologna avrebbe dovuto leggere il 23 febbraio 1965 all'Istituto Sturzo di Roma, nell'ambito di un ciclo di seminari su *I cattolici italiani dall'800 ad oggi*.

Nella prima stesura di Dossetti la canonizzazione di Roncalli occupava tutta la conclusione. In essa si richiamava come dato acquisito che da parte di «molte voci» era stato chiesto che la suprema autorità proclamasse la santità di papa Giovanni e lo facesse con «procedura oggi straordinaria, ma un tempo ordinaria», cioè in Concilio. Fatte alcune modifiche, il discorso venne pronunciato il 23 febbraio. Ma il convincimento di Lercaro sulla santità di Giovanni XXIII non si tramutò in una proposta esplicita di canonizzazione e non ebbe una ripercussione nel Concilio.

Con l'aprirsi del quarto ed ultimo periodo di lavori del Vaticano II vi furono altre proposte e richieste per la canonizzazione conciliare di Roncalli. Tra di esse risalta quella ben articolata dell'Arcivescovo di Napoli, Cardinale Alfonso Castaldo, che per lettera si era rivolto a Paolo VI per esprimere la convinzione che con Giovanni XXIII occorresse

«scendere in fondo alla sua spiritualità vissuta, alla sua intima e continua comunione con Dio, alla sua totale dedizione alla causa di Cristo e della sua Chiesa. Giovanni XXIII fu un uomo soprannaturale: ecco la chiave che apre il mistero di quella *sapientia cordis* che diresse i suoi pensieri e le sue azioni [...]. È perciò che i Padri Conciliari convenuti per la quarta e ultima sessione della suprema assise della Chiesa, rivolgono ardente supplica alla Santità di Papa Paolo VI [...], affinché il Sacrosanto Concilio Vaticano II, [...] per l'autorità concessa da N.S. Gesù Cristo al suo Vicario in terra, per acclamazione, come nei primi tempi della

²⁵ «Il Papa Buono che in morte ha visto il mondo unito, lo rimostrebberebbe riunito in una sua recente esaltazione al cospetto del Concilio da Lui voluto e penso da Lui anche assistito. Anche il mondo ha i suoi carismi e la universale intuizione è *signum veritatis* che i Padri a loro volta sapranno regolare. Il mondo canonizza Papa Giovanni. Lo canonizzi anche il Concilio»: lettera di R. Cavazzana al Cardinale Giacomo Lercaro, 29 novembre 1964, in Archivio Giacomo Lercaro, Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII (Bologna), fondo *Processi di santi*, A. LXVIII. Nella medesima cartella è contenuta la lettera di un ragazzo emigrato in Germania, che chiedeva a Lercaro, «tanto buono con i bambini», «di fare quanto è in suo potere di proclamare Santo il nostro amato scomparso Papa Giovanni XXIII al termine del Concilio Vaticano II».

Chiesa, elevi il Servo di Dio Giovanni XXIII agli onori degli altari, perché nel suo culto continuino a sentirsi uniti tutti i credenti in Cristo, e lo stesso Concilio anche per la sua felice attuazione, [abbia] un celeste protettore nei cieli»²⁶.

L'eventualità di una canonizzazione conciliare di Giovanni XXIII non coagulava solo consensi e sostenitori, ma anche qualche perplessità da parte di coloro che non avevano condiviso le linee pastorali del pontificato roncalliano. Interrogato sulla *fama sanctitatis* di Giovanni XXIII, il cardinale Giovanni Urbani dichiarò in sede processuale il convincimento che Roncalli «godette fama di santità, condivisa, almeno in parte anche da un buon numero di Vescovi presenti al Concilio, però devo aggiungere che il Servo di Dio ebbe contrari a questa fama un certo mondo borghese e anche prelati e Vescovi»²⁷. Monsignor Jean-Édouard-Lucien Rupp, all'epoca Vescovo di Monaco (Principato), testimone nel processo parigino, rivelò che «lorsqu'au Concile il fut question d'une canonisation par acclamation, plusieurs évêques, dont j'étais, se sont promis de se surveiller dure gard afin de ne pas céder à la fièvre collective»²⁸.

Il dibattito sulla canonizzazione conciliare di Papa Roncalli, che aveva catalizzato anche l'attenzione dell'opinione pubblica, venne concluso dall'annuncio di Paolo VI, nel corso della penultima sessione pubblica del Concilio, dell'introduzione simultanea delle Cause di Pio XII e Giovanni XXIII, il 18 novembre 1965.

Avviando la Causa, il Papa bresciano salvaguardava, attraverso la raccolta delle prove processuali e documentali, il grande patrimonio spirituale di Papa Giovanni, sottraendolo al rischio dell'emotività e incanalandolo nel solco della tradizione canonica. Evitando che il Concilio si pronunciasse sull'anelito che saliva da molte parti, Paolo VI evitò le tentazioni centrifughe di alcuni settori tradizionalisti dell'assise e, nello stesso tempo, impedì che anche le tendenze più progressiste potessero assumere interpretazioni non congruenti con la vita e la personalità autentica di Papa Giovanni. La grandezza della sua figura, per così dire, aveva bisogno di un ulteriore discernimento, che, non mettendo affatto in discussione la sua *fama sanctitatis et signorum*, assumesse e assimilasse pienamente, con la necessaria distanza critica, anche la ricchezza incommensurabile dell'intera sua vita.

²⁶ Postulatoria del Cardinale Alfonso Castaldo a Paolo VI, 29 settembre 1965: se ne rinviene copia nell'archivio della Postulazione. L'espressione *sapientia cordis* riferita a papa Roncalli ritornerà nell'*Angelus* del 27 agosto 1978 del neoeletto Papa Giovanni Paolo I, cf. *Insegnamenti di Giovanni Paolo I*, LEV, Città del Vaticano 1979, 21.

²⁷ *Positio, Summarium*, 380.

²⁸ *Positio, Summarium*, 849.

Paolo VI intuì per primo che il percorso canonico avrebbe salvaguardato più compiutamente l'eredità di papa Giovanni. La sua decisione ebbe il significato di non compromettere la comprensione autentica e storica della sua figura. Garantendone la conoscenza profonda, attingendo con pienezza a tutto il patrimonio dei suoi scritti e della sua azione, anche lungo i sentieri non conosciuti al grande pubblico (quelli della vita interiore), ma che fondavano la sua santità nel quotidiano, Paolo VI era consapevole di costruire il più grande monumento alla personalità di papa Giovanni.

Con la decisione presa, certamente faticosa e meditata, Paolo VI può essere considerato il vero autore della *Positio*, l'artefice di un percorso di scoperta, di ricerca, di studio, di approfondimento, che, attraverso il riconoscimento delle virtù eroiche di papa Giovanni, ha definitivamente reso limpido e luminoso l'orizzonte vitale e garantito la diffusione, la continuità e l'efficacia della sua fama di santità e di segni.

Ora che il disegno montiniano, con la beatificazione del 3 settembre 2000, ha trovato la sua realizzazione con la garanzia delle virtù eroiche e la verifica del miracolo; vista la persistente, continua, universale e attuale fama di santità e di segni che circonda Giovanni XIII; considerato che l'auspicata canonizzazione del papa Roncalli non costituirebbe una novità nella secolare prassi della Chiesa; appare provvidenziale e opportuna la ricorrenza del cinquantesimo anniversario della morte e dello svolgimento del Concilio perché il Papa, *pro gratia*, porti a compimento l'auspicio di tanti padri conciliari.

6. La diffusione del culto a papa Giovanni

La forma più evidente e significativa dell'universalità del culto a Giovanni XXIII è dimostrata dall'iscrizione del Santo nei calendari liturgici di Chiesa particolari, anche in paesi lontani.

Dopo un'accurata ricerca svolta presso la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, si evince che la memoria liturgica del papa Giovanni XXIII è stata ufficialmente iscritta nei calendari delle seguenti chiese particolari: Bergamo, Italia, 29 settembre 2000; Venezia, Italia, 14 ottobre 2000; Roma, Basilica Vaticana, 12 ottobre 2002; Ordine di San Benedetto, Congregazione Sublacense, En-Calcat, Francia, 17 ottobre 2002; Cile, Conferenza Episcopale, 28 giugno 2003; Oakland, Stati Uniti d'America, 2005; Sovrano Ordine Militare di Malta, 22 aprile 2005; Francia, Conferenza Episcopale, 16 gennaio 2012; Principato di Monaco, Monaco, 3 febbraio 2012; Svizzera, Conferenza Episcopale, 2012. Le chiese particolari citate sono soltanto quelle che hanno visto terminare l'*iter* previsto dall'attuale normativa

per ottenere l'autorizzazione. Nel *proprio* della liturgia della diocesi di Bergamo la memoria del san Giovanni XXIII Papa ricorre l'11 ottobre.

Sono poi numerose le chiese dedicate a Giovanni XXIII in Argentina, Australia, Brasile, Bulgaria, Canada, Colombia, Filippine, Francia, Germania, Mozambico, Perù, Polonia, Portogallo, Spagna, Stati Uniti d'America, Svizzera, Uruguay. Ecco alcuni dei luoghi di culto dedicati a Papa Roncalli in alcune diocesi italiane: a Corigliano Calabro, arcidiocesi di Rosarno-Cariati, chiesa parrocchiale San Giovanni XXIII; a Gavarno, frazione Rinnovata (Villa di Serio), diocesi di Bergamo, chiesa parrocchiale San Giovanni XXIII; a Milano, Comunità pastorale San Giovanni XXIII, composta dalle Parrocchie dei santi Nazario e Celso, S. Giovanni Bono e S. Bernardetta; a Novara, chiesa San Giovanni XXIII, nella Parrocchia Santi Martino e Gaudenzio; a Paderno di Seriate, diocesi di Bergamo, chiesa maggiore San Papa Giovanni XXIII, nel centro Parrocchiale SS. Redentore; a Pescoluse, Marina di Salve, diocesi di Ugento, chiesa San Giovanni XXIII; a Porto Santa Margherita, Marghera, patriarcato di Venezia, chiesa San Giovanni XXIII, nella parrocchia Croce Gloriosa; a Roma, parrocchia San Giovanni XXIII; a Trapani, Ordinariato militare, chiesa San Giovanni XXIII, VI Reggimento Bersaglieri.

Inoltre, la città-santuario di Sotto il Monte Giovanni XXIII (Bergamo), che ha dato i natali al nostro Santo, e la Basilica di San Pietro in Vaticano, dove si venera l'urna delle sue reliquie, sono i luoghi dai quali si irradia nel mondo la devozione a papa Giovanni e verso i quali si dirige il costante pellegrinaggio dei fedeli. Accanto alla diocesi di Bergamo, che promuove una ricca serie di iniziative per far conoscere la figura e la spiritualità di Papa Giovanni, anche altre realtà ecclesiali concorrono alla divulgazione del culto del Santo nel mondo.

Innumerevoli, poi, nella Chiesa intera sono le associazioni, i movimenti, le scuole, gli ospedali, le case di cura, i monumenti, le strade, le piazze che portano il nome di papa Giovanni.

7. *Fama di segni e miracoli*

Per la beatificazione di papa Giovanni fu ritenuta miracolosa la guarigione completa ed istantanea, avvenuta a Napoli il 25 maggio 1966, di suor Caterina Capitani, Figlia della Carità, affetta da una gastrite ulcerosa emorragica gravissima, che l'aveva ridotta in fin di vita. La suora, dopo aver pregato Giovanni XXIII insieme alle consorelle, in una visione lo scorse mentre la rassicurava; a seguito di tale evento straordinario riacquistò la salute.

Dopo il 3 settembre 2000, giorno della solenne beatificazione, sono pervenute alla Postulazione numerose segnalazioni di grazie e di favori ottenuti per intercessione del papa Roncalli. Tali segnalazioni provengono da tutto il mondo, spesso sono accompagnate da documentazione medica e attestano che il ricorso del popolo di Dio all'intercessione del Santo è diffuso, continuo, spontaneo, universale. Le relazioni di grazie sono indirizzate principalmente al rettore della casa natale di papa Giovanni, a Sotto il Monte (Bergamo), alla Postulazione Generale dei Frati Minori di Roma e alla stessa Congregazione delle Cause dei Santi. La *Positio* elenca una grande quantità di grazie di scampato pericolo e di guarigioni da malattie gravi.

8. L'attualità del san Giovanni XXIII

Non c'è dubbio, quindi, che il Santo continua ad essere oggetto della devozione e dell'interesse di innumerevoli fedeli, sparsi in tutto il mondo. Risulta, inoltre, che la figura e l'opera di papa Giovanni, nonostante siano trascorsi cinquant'anni dalla sua morte e nonostante le profonde trasformazioni intervenute a ogni livello (sociale, economico, politico, tecnologico, culturale, ecclesiale), continuano a manifestare una straordinaria attualità. Si possono ridurre a cinque le facce ancora oggi preziose del prisma della santità giovannea.

8.1. Il Concilio Vaticano II

In primo piano c'è il Concilio Ecumenico Vaticano II, «pietra miliare nella storia bimillennaria della Chiesa e, di riflesso, nella storia religiosa ed anche culturale del mondo»²⁹. Tale attualità è stata più volte affermata dai romani pontefici. Nel suo testamento spirituale Giovanni Paolo II annota: «Sono convinto che ancora a lungo sarà dato alle nuove generazioni di attingere alle ricchezze che questo Concilio del XX secolo ci ha elargito»³⁰. Tale attualità fu ribadita da Benedetto XVI al momento della sua elezione al soglio di Pietro: «Nell'accingermi al servizio, che è proprio del Successore di Pietro, voglio affermare con forza la decisa volontà di proseguire nell'impegno di attuazione del Concilio Vaticano II. [...] Col passare degli anni, i documenti conciliari non hanno perso di attualità; i loro insegnamenti si rivelano anzi particolar-

²⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Primo radiomessaggio "urbi et orbi"*, Cappella Sistina, 17 ottobre 1978.

³⁰ Testamento spirituale di san Giovanni Paolo II, cominciato il 6 marzo 1979 e terminato, con l'ottava e ultima aggiunta, il 17 marzo 2000.

mente pertinenti in rapporto alle nuove istanze della Chiesa e della società globalizzata del nostro presente»³¹.

Nel già menzionato discorso del 3 giugno, papa Francesco ha qualificato il Vaticano II come *un'intuizione profetica* che ha prodotto frutti meravigliosi alla Chiesa e al mondo. Uno sguardo positivo sulla società, l'aggiornamento della Chiesa nella pastorale, nella catechesi, nella liturgia, nell'uso più frequente della Parola di Dio, nella devozione mariana, nella promozione della famiglia cristiana e umana, l'attenzione all'unità dei cristiani, il dialogo interreligioso, la difesa della libertà di coscienza sono alcune delle eredità preziose del Vaticano II.

Con Giovanni XXIII la Chiesa sembrava farsi vicina a tutti, amica di tutti, pronta a condividere con tutti la gioia e la fatica di vivere. Una Chiesa dell'amore, della speranza e della pace. La Chiesa del Concilio, così come l'aveva sognata il Papa Buono e come tutti i cattolici sono chiamati a realizzarla sempre di più.

8.2. Il dialogo ecumenico

Il secondo motivo di attualità è dato dall'avvio, da lui innescato, della piena partecipazione della Chiesa cattolica al movimento ecumenico: costituzione del Segretariato per l'unione dei cristiani (1960), invito ai "fratelli separati" a partecipare come osservatori al Vaticano II, primi atti ecumenici compiuti personalmente dal Papa. I semi da lui gettati trovarono grande sviluppo nell'approvazione conciliare del decreto *Unitatis redintegratio* (1964) e comportarono un deciso ampliamento dell'azione pontificia per la promozione del dialogo ecumenico, con richieste di perdono, viaggi di riconciliazione, liturgie ecumeniche. Papa Giovanni è alla base di questo movimento irreversibile della Chiesa, che oggi ha più che mai bisogno di essere seguito e approfondito.

Su questa solida base i cristiani delle diverse Chiese e denominazioni si considerano fratelli e sorelle, che collaborano in molti modi, testimoniano insieme la loro fede, pregano insieme, ma che soffrono anche perché non possono ancora radunarsi attorno alla stessa mensa del Signore. La delusione per tale situazione intermedia è, però, allo stesso tempo un segno del successo ecumenico. Quanto più ci si avvicina, infatti, tanto più si avverte il dolore della separazione in ciò che è il centro e il fulcro della vita cristiana.

Fare memoria di papa Roncalli e proporlo nella pienezza della santità è un modo per richiamare il fondamentale e ineludibile compito per la Chiesa cat-

³¹ BENEDETTO XVI, *Messaggio alla Chiesa universale al termine della Santa Messa con i Cardinali elettori nella Cappella Sistina* (20 aprile 2005), in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, I (2005), LEV, Città del Vaticano 2006, 10.

tolica di proseguire nel cammino intrapreso, ma rappresenta anche un segnale importante di attenzione e rispetto per le Chiese non cattoliche, che hanno sempre amato questo Pontefice. La canonizzazione di Giovanni XXIII ha, dunque, un significato ecclesiale fondamentale, e ciò vale non solo per l'Europa secolarizzata, tradizionale luogo di dispute teologiche, ma anche per i Paesi dell'America settentrionale e latina, come per l'Asia e per l'Africa, dove le Chiese cristiane sono chiamate a un cammino condiviso, in relazione anche al comune impegno per la promozione della dignità della persona umana.

8.3. Il dialogo con l'Ebraismo

Un terzo e fondamentale motivo di attualità di Giovanni XXIII consiste nell'avvio del dialogo con l'Ebraismo, effettuato con due scelte molto precise e dense di significato: la correzione nel 1960 di due preghiere (quella del Venerdì santo con la cancellazione dell'espressione "perfidì giudei" e un'altra del rito del battesimo degli adulti, cancellando l'invocazione "abbia in orrore la perfidia giudaica", che era prevista nel caso di un battezzando proveniente dall'ebraismo) e l'incarico conferito al Cardinale Agostino Bea, il 18 settembre 1960, di preparare uno schema di documento sulla questione ebraica da proporre in Concilio. Anche questo passo ebbe sviluppi specifici, con la *Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane* (1965) e con la successiva scorporazione dei rapporti con l'Ebraismo da quest'ambito e il loro inserimento nelle competenze del dicastero per l'ecumenismo.

Ma la personalità del Santo risalta, con una testimonianza eccezionale, per quanto operò durante il tragico periodo dell'Olocausto, quando salvò dalla persecuzione molti Ebrei. Roncalli allora era nunzio apostolico in Turchia. Si attivò molto perché il Vaticano si impegnasse concretamente a favore delle vittime del nazismo. Egli stesso effettuò azioni di salvataggio, offrendo assistenza all'Agenzia Ebraica, adoperandosi per far ottenere i visti di transito agli Ebrei, grazie anche all'appoggio delle autorità locali. I cattolici turchi lo chiamarono, per quest'opera, *Diado* che significa *Padre Buono*.

Fu infaticabile questa sua opera di assistenza agli ebrei. Quando, nell'agosto del 1938, Roncalli fece conoscenza con il nuovo ambasciatore della Germania a Istanbul, Franz von Papen, ex cancelliere del Reich, non esitò a chiedergli aiuto. Testimonia l'ambasciatore tedesco:

«Andavo a Messa da lui nella delegazione apostolica. Parlavamo del modo migliore per garantire la neutralità della Turchia. Eravamo amici. Io gli passavo soldi, vestiti, cibo, medicine per gli Ebrei che si rivolgevano a lui, arrivando

scalzi e nudi dalle nazioni dell'est europeo, man mano che venivano occupate dalle forze del Reich. Credo che 24.000 Ebrei siano stati aiutati a quel modo. Il 4 agosto 1944 dovetti lasciare il Bosforo, richiamato a Berlino e Roncalli mi venne a salutare a Buyukada, la prima stazione dopo il capolinea di Istanbul. Per venti minuti camminammo su e giù per il marciapiede, tenendoci sotto-braccio. Alla fine mi inginocchiai e chiesi una benedizione. Avevo la netta sensazione che non ci saremmo più rivisti perché gli Alleati mi avrebbero certamente impiccato»³².

In realtà, al processo di Norimberga nel 1946, von Papen si salvò, proprio grazie all'intervento in suo favore di Roncalli³³. Di lui volle sempre portare in tasca il rosario che gli aveva regalato. Roncalli amò teneramente gli Ebrei. Ne *Il Giornale dell'anima*, tra l'altro, si legge: «Poveri figli di Israele. Io sento quotidianamente il loro gemito intorno a me. Li compiangio e faccio del mio meglio per aiutarli».

Durante la guerra, una nave piena di bambini Ebrei tedeschi, miracolosamente sfuggita ad ogni controllo, giunse al porto di Istanbul. Secondo le regole della neutralità, la Turchia avrebbe dovuto rimandare quei bambini in Germania. Monsignor Roncalli provò ogni via e alla fine – anche grazie alla sua amicizia con l'ambasciatore von Papen – i bambini furono salvati.

Nel '44, quando iniziarono le deportazioni tedesche e le esecuzioni in massa in Ungheria, la sua attiva collaborazione con il diplomatico svedese Raoul Wallenberg consentì a migliaia di Ebrei di evitare la camera a gas. Venuto a conoscenza che – grazie a Wallenberg – migliaia di Ebrei erano riusciti a varcare il confine dell'Ungheria e a rifugiarsi in Bulgaria, Roncalli scrisse una lettera al re di quel paese Boris (che conosceva benissimo, in quanto era stato per dieci anni nunzio apostolico in Bulgaria), pregandolo di non cedere all'ultimatum di Hitler che ordinava di rispedire indietro i fuggiaschi. Boris cedette alle preghiere del vicario apostolico e di notte lasciò partire quegli esuli alla volta della Turchia, da dove raggiunsero la Palestina e le Americhe. In quei drammatici frangenti, Roncalli annotò che la radice dei mali di quel periodo stava nell'abbandono degli insegnamenti evangelici e nel nazionalismo esasperato.

Nel corso della sua vita, Giovanni XXIII non dimenticò mai le esperienze vissute come nunzio ad Istanbul, né la drammaticità dell'Olocausto: ricordi che in seguito avrebbero influenzato in maniera decisiva il suo pontificato e che si riversarono all'interno del Concilio, durante il quale la *Nostra Ae-*

³² Citazione in S. TRINCHESE, *Roncalli e von Papen: rapporti diplomatici e strategie d'impegno comune di due protagonisti del XX secolo*, SEI, Torino 1996.

³³ Un tribunale tedesco lo condannò a otto anni di detenzione, condatigli nel 1949.

tate abolì l'accusa di deicidio agli Ebrei e aprì una fase nuova nei rapporti interreligiosi.

Anche per questo papa Giovanni rimane nel cuore del popolo ebraico. Recentemente Baruch Tenenbaum, ideatore della Fondazione Internazionale Raoul Wallenberg, ha scritto sul *Jerusalem Post*: «Il prossimo 3 giugno il mondo commemorerà il 50° anniversario della morte di un uomo straordinario: Angelo Giuseppe Roncalli, meglio conosciuto come Papa Giovanni XXIII. È un peccato che il pubblico israeliano sappia così poco su di lui, dato che è stato uno dei più grandi amici del popolo ebraico»³⁴.

La Fondazione Internazionale Raoul Wallenberg ha fra l'altro presentato al museo Yad Vashem un voluminoso dossier di documenti e prove tangibili degli atti di salvataggio compiuti da Roncalli durante la Shoah. La Fondazione ha accompagnato il fascicolo con una forte raccomandazione affinché il Roncalli sia riconosciuto come Giusto tra le Nazioni. Il dossier è ancora aperto, ma indica la vicinanza e la stima del popolo ebraico nei suoi confronti.

È evidente che l'auspicata canonizzazione del papa Roncalli non poteva non essere salutata con gioia e incentivare il cammino di dialogo e collaborazione con gli Ebrei³⁵.

Oltre al dialogo con gli Ebrei, Giovanni XXIII può essere considerato con favore anche dal mondo islamico, dal momento che a una sua iniziativa personale risale la soppressione di un passo della *Consacrazione del genere umano al Sacratissimo Cuore di Gesù* che diceva: «Siate il re di tutti quelli che sono ancora avvolti nelle tenebre dell'idolatria e dell'islamismo» (1959). In tal modo, pur non avendo avuto la possibilità di agire con l'Islàm con la medesima profondità con cui agì verso gli Ebrei, il Santo mostrò un rispetto profondo per il mondo islamico, che riconobbe e riconosce in lui uno degli artefici di un dialogo, oggi più che mai indispensabile.

8.4. La ricerca della pace

L'attualità di Giovanni XXIII consiste anche nella predicazione della pace, attestata con l'appello per la "crisi di Cuba" (1962)³⁶ ed esposta in dottrina con l'enciclica *Pacem in terris* (1963).

³⁴ *Jerusalem Post*, 26 aprile 2013 (traduzione nostra).

³⁵ Cf. E. WAHLE, *Ebrei e cristiani in dialogo. Un patrimonio comune da vivere*, Paoline, Milano 2001.

³⁶ Cf., in generale, M.R. BESCHLOSS, *Guerra fredda: Kennedy e Kruscev, Cuba, la crisi dei missili, il muro di Berlino*, Mondadori, Milano 1991. Sul ruolo del Papa cf. G. SABATINI, *Dalla crisi di Cuba alla "Pacem in terris". Giovanni XXIII e la pace attraverso i giornali italiani*, UNI Service, Trento 2007.

Quest'enciclica vide la luce l'11 aprile 1963 e fu l'ultima. La *Pacem in terris* individuava quattro punti cardine per orientare l'umanità sul cammino della pace: la centralità della persona inviolabile nei suoi diritti, ma titolare anche di doveri; il bene comune da perseguire e realizzare ovunque, sulla terra; il fondamento morale della politica; la forza della ragione e il faro illuminante della fede.

La *Pacem in terris* è certamente una delle encicliche più famose e conosciute. Suscitò una molteplicità di reazioni positive, anche al di fuori della Chiesa cattolica. A cinquant'anni dalla pubblicazione si può tratteggiare un bilancio sostanzialmente positivo del documento, sebbene molti degli obiettivi contenuti nell'enciclica siano ancora oggi lontani dall'essere raggiunti. L'ottimismo, improntato ad un sano realismo, che pervadeva l'enciclica giovannea, appare oggi meno diffuso e condiviso. Nuove ideologie hanno rimpiazzato quelle vecchie, non favorendo visioni positive dell'uomo e della sua dignità.

Fare memoria di papa Giovanni, dunque, contemplandolo nella sua santità, significa rinvigorire l'impegno ecclesiale per la pace nel mondo, che può scaturire solo da una difesa dei valori della dignità della persona umana, escludendo visioni relativiste ed orizzontali della vita.

8.5. Lo spirito missionario

Papa Giovanni XXIII è attuale anche per l'attenzione che egli ebbe, in ogni istante del suo servizio ecclesiale, alla dimensione missionaria. Questo anelito, al di là della grande responsabilità che egli affidò alle Chiese locali, è riscontrabile in quello che si può definire il suo "testamento missionario". Egli lo manifestò nel discorso fatto al consiglio generale delle Pontificie Opere Missionarie il 16 maggio 1963 a sole tre settimane dalla sua morte.

Il Papa prendeva spunto dall'enciclica *Pacem in terris* che aveva da poco promulgata, un documento che, come diceva lo stesso Pontefice, «ha portato in tutto il mondo l'eco delle materne sollecitudini della Chiesa per la costruzione di duratura intesa fra i popoli».

Ecco quanto il Santo diceva in quell'occasione:

«Salutiamo nei missionari e nei loro cooperatori i veri "uomini pacifici", ai quali è promessa l'esaltante beatitudine evangelica: *quondam filii Dei vocabuntur* (Matth. 5,9). *Evangelii praecones*, essi sono i ministri di Cristo, costruttori dell'edificio che porta in fronte il sigillo della fraternità e dell'amore [...]. Si apre allora allo sguardo lo spettacolo incomparabile di uomini, come i missionari di Cristo, che vanno sulle vie del mondo non per assogettare, ma per illuminare;

non per dividersi la terra in zone di influenza e di interessi economici, ma per servire. E là, dove già brilla la luce di una superiore civiltà, essi non ignorano il passato, ma aiutano i loro fratelli a trascenderlo e a completarlo fino ad accogliere la grande rivelazione del Verbo Eterno del Padre, che ha seminato le scintille della sua verità in tutti i popoli, ma ne attende fulgori di fiamma dall'accettazione volenterosa del suo messaggio».

Il Papa inoltre invitava la Chiesa ad affidare piena responsabilità al clero indigeno nella guida delle chiese locali, aprendo, inoltre, il Sacro Collegio a una dimensione veramente universale, con la creazione di porporati extraeuropei.

9. Un'eredità preziosa per il futuro della Chiesa

Di fronte alla grandiosità e all'attualità di questi messaggi, non hanno alcuna consistenza le critiche (buonismo, irenismo, facile ottimismo), che furono rivolte alla figura e all'opera del Roncalli. Del resto, esse sono state del tutto assorbite dal tempo e dalla ricerca storica e teologica, mostrando che le sue intuizioni, maturate alla luce della preghiera, erano autentiche ispirazioni dello Spirito. Tali critiche mostrano, al contrario, la fatica della crescita e autorizzano a rimarcare, con maggiore rilievo, il ruolo genetico, per molti aspetti, del suo pontificato per la Chiesa del terzo millennio. In questa direzione è utile sottolineare che il suo magistero è stato fatto proprio dai suoi successori, da Paolo VI, da Giovanni Paolo II, da Benedetto XVI e da papa Francesco.

Papa Giovanni è attuale perché comunica efficacemente, con la sua vita e il suo insegnamento, la fede nella Provvidenza, che guida la storia, e la fiducia negli uomini, che ne sono protagonisti. Dall'incontro tra questi due "doni" deriva la sua preoccupazione di rivolgersi a tutti gli uomini e di disporre la Chiesa Cattolica a un serio atteggiamento di servizio nei loro confronti.

Card. Angelo Amato
vati335@csaints.va
Congregazione delle Cause dei Santi
00120 Città del Vaticano

La canonizzazione di Giovanni XXIII (1881-1963)

ANGELO AMATO

Abstract

Scopo del contributo è l'approfondimento dei motivi che hanno portato papa Francesco a canonizzare *pro gratia* papa Roncalli, in occasione delle celebrazioni per il cinquantesimo anniversario del Concilio Vaticano II. È stata precisamente tale ricorrenza a far emergere come il riconoscimento universale della santità del "Papa Buono" sia stato un atto dello stesso Vaticano II, in quanto espressione della volontà dei Padri conciliari di esplicitare ciò che i semplici fedeli avevano riconosciuto in lui fin dall'inizio: era "un Pastore perché padre". Vengono evidenziati gli elementi di attualità di san Giovanni XXIII: il costante rimando al Concilio Vaticano II; la ricerca infaticabile del dialogo ecumenico; lo sforzo di dialogo con l'Ebraismo; l'impegno per la pace e, infine, lo spirito missionario che deve animare ogni iniziativa della Chiesa nel mondo contemporaneo.

Parole chiave:

Giovanni XXIII; Canonizzazione *pro gratia*; Concilio Vaticano II; Dialogo ecumenico; Dialogo con l'ebraismo

Abstract

This article seeks to deepen awareness of the reasons that led Pope Francis to canonize Pope John XXIII *pro gratia* in order to mark the celebration of the 50th anniversary of Vatican Council II. This anniversary brought to mind the fact that the universal recognition of the holiness of "Good Pope John" was itself an act of the Council insofar as the Council Fathers wanted to make known what the simple faithful had recognized in him from the beginning, i.e., that he was "a Pastor because he was a father." The article illustrates the aspects of Saint John XXIII that are pertinent for our times: his constant reference to the Second Vatican Council, his untiring endeavours to promote ecumenical dialogue, his effort to promote dialogue with Judaism, his commitment to peace and, finally, the missionary spirit that should inspire every undertaking of the Church in the contemporary world.

Keywords:

John XXIII; Canonization *pro gratia*; Vatican Council II; Ecumenical dialogue; Dialogue with Judaism

ARTICOLI

À LA LIMITE DE LA PHÉNOMÉNALITÉ

L'eucharistie au cœur du rapport philosophie / théologie chez la phénoménologie de Jean-Luc Marion et de Emmanuel Falque

*Nicola Reali**

1. Penser philosophiquement l'eucharistie ou penser eucharistiquement la philosophie ?

Prendre en considération, du point de vue de la philosophie, une question théologique ainsi considérable et remarquable comme celle de l'eucharistie, correspond évidemment à la tentative d'envisager une " philosophie de l'eucharistie ". Toutefois, cette démarche peut se concevoir au moins de deux façons différentes, vu que parler de " philosophie de l'eucharistie " c'est se demander comment la philosophie peut réfléchir sur le sacrement de l'eucharistie, mais parler de " philosophie de l'eucharistie ", c'est aussi s'interroger sur le genre de philosophie qui jaillit de la prise en considération du phénomène *sui generis* qu'est l'eucharistie. De fait, selon la conception que l'on a du génitif " de l'eucharistie ", on peut entamer un parcours de réflexion qui tend à mettre en évidence ce qu'on peut (ou ne peut pas) dire philosophiquement du sacrement de l'eucharistie ou bien ce que le sacrement de l'eucharistie peut (ou ne peut pas) dire de la philosophie (à la philosophie). Dans le premier cas, on se trouve face à une tentative de *penser philosophiquement l'eucharistie* et, dans le second, face au travail de *penser eucharistiquement la philosophie*.

Cependant, la question de la " philosophie de l'eucharistie ", posée en ces termes, ne se ramène ni à la tentative de retranscrire la vérité théologique concernant l'eucharistie dans la conceptualité philosophique (premier cas), ni à celle d'intégrer théologiquement les lacunes de la pensée philosophique (second cas). En effet, pareille alternative s'appuierait sur le dilemme qui interroge la philosophie et la théologie depuis plusieurs siècles et n'a pas trouvé (et, d'un certain point de vue, ne peut pas trouver) de solution : la question de la " philosophie de l'eucharistie " – comme toute autre question qui interpelle

* Maître de conférence, Institut Pastoral Redemptor Hominis, Université Pontificale du Latran, Rome.

les deux disciplines – reste-t-elle dans l’horizon d’une interrogation philosophique qui ne porte atteinte, en aucun cas, à la question de la vérité de la foi, celle-ci restant de la compétence exclusive de la théologie ? Ou bien est-elle intrinsèquement orientée à la “ démonstration ” de la nécessité de la foi à travers une sorte de philosophie théologique ? À l’origine de cette alternative qui oblige à choisir entre le formalisme de la philosophie pour revendiquer l’originalité de la foi d’une part, et l’absorption de la théologie dans la philosophie pour revendiquer la nécessité de la foi d’autre part, il y a une conception rigoureuse et *a priori* du rapport philosophie/théologie érigée en dernière analyse sur l’idéal d’une vision unifiée et univoque de la rationalité, caractéristique de la métaphysique moderne. En effet, si nous pensons seulement sur l’horizon d’une rationalité unifiée et univoque (peu importe si elle est commandée par la philosophie ou par la théologie) déterminée antérieurement à la rencontre avec les phénomènes qui font appel tant à la philosophie qu’à la théologie, il est possible d’établir *a priori* s’il revient à la recherche philosophique ou à la recherche théologique de *penser philosophiquement l’eucharistie* ou de *penser eucharistiquement la philosophie*. Le problème – comme chacun de nous le sait bien – n’est pas de parvenir à se passer de la rationalité ou de la vérité (que resterait-il alors de la philosophie et de la théologie ?), mais de renoncer à considérer comme un préalable nécessaire la clarification du statut de la rationalité (et, par conséquent, la mise en lumière de ce qui revient à la philosophie et/ou à la théologie) dans le cas de la tentative de penser une réalité qui interpelle en même temps les deux disciplines.

Voilà pourquoi, face à la tentative de *penser philosophiquement l’eucharistie* ou bien de *penser eucharistiquement la philosophie*, nous ne nous trouvons pas face à l’alternative évoquée maintenant. Au contraire, nous pouvons dire que les deux approches doivent avoir à cœur d’échapper à cette alternative. Celui qui *pense philosophiquement l’eucharistie* ne pourra établir *a priori* jusqu’où l’eucharistie peut être pensée philosophiquement et, vice versa, à partir d’où commence la pensée théologique (qui, par conséquent, reste en dehors de sa tentative). De même, celui qui *pense eucharistiquement la philosophie* ne pourra absorber philosophiquement la vérité théologique de l’eucharistie, en croyant garantir ainsi une dignité philosophique au sacrement de l’autel. On pourrait dire qu’on devra, dans le premier cas, éviter de donner des limites au rapport philosophie/théologie et, dans le second, faire attention à ne pas s’affranchir de ces mêmes limites. Cela étant admis, une conséquence saute aux yeux : dans les deux cas, la question de la limite est décisive et elle se pose, semble-t-il, d’une façon paradoxale : comme ce qu’il faut effacer sans pourtant pouvoir y renoncer, ou bien comme ce à quoi on doit renoncer sans l’abolir, sans en se débarrasser.

Qui parle de “ philosophie de l’eucharistie ” parle donc de la relation “ philosophie et théologie ”, mais ce rapport conduit évidemment à prendre en considération une question philosophique plus considérable et remarquable, celle des limites mêmes de la pensée philosophique. Autrement dit, quand il s’agit de réfléchir sur les phénomènes révélés, la philosophie ne peut pas que se poser, en même temps, la question de ses limites. Plus précisément : la question de décider ce qu’elle peut connaître. Plus exactement encore : la question de savoir ce qu’elle peut ambitionner de penser, qu’elle le connaisse ou non. Pour le dire en un langage plus sobre, du point de vue de la philosophie, la question de la “ philosophie de l’eucharistie ” (ou, plus généralement, de n’importe quel phénomène révélé) est une question sur la limite entre la philosophie et la théologie qui porte nécessairement à s’interroger sur les limites de la pensée et, donc, sur l’identité de la philosophie elle-même.

En effet, dans l’histoire de la philosophie, l’eucharistie a toujours attiré l’attention des philosophes. Nous ne voulons pas ici le documenter, mais une simple considération mérite d’être rappelée : entre la tentative de *penser philosophiquement l’eucharistie* et celle de *penser eucharistiquement la philosophie*, la première a sans aucun doute prévalu. La liste des philosophes qui se sont engagés dans cette réflexion compterait plusieurs noms, tandis qu’on aurait du mal à se souvenir du nom de ceux qui ont entrepris de penser eucharistiquement la philosophie (même s’il existe de remarquables tentatives en ce sens)¹. Ce fait s’explique peut-être par la convergence entre le problème du rapport philosophie/théologie et celui des limites de la pensée philosophique, car au long de son histoire, la philosophie a, presque à l’unanimité, tenté de prendre et de maintenir une posture “ transcendantale ”. Autrement dit, elle a prétendu fixer les conditions de possibilité des objets de l’expérience, avant (et afin) de connaître ces objets mêmes. Pour cette raison, face à l’eucharistie, elle s’est toujours trouvée devant un “ objet ” qu’elle ne pouvait pas prévoir *a priori* en tant qu’objet de savoir, parce qu’il outrepassa, en droit et en fait, les limites de ce que la philosophie pouvait recevoir et supporter. Cependant, depuis plus d’un siècle – depuis les *Recherches Logiques* de Husserl, qui, en 1900, inaugurèrent ce qui, dès lors, s’est développé sans trêve sous le nom de phénoménologie – la philosophie a, d’une façon radicale, mis en question cette posture “ transcendantale ” en cherchant d’ouvrir des voies nouvelles pour penser sa propre identité et les limites du pensable. Cette opération, bien que purement et typiquement philosophique, a aussi engagé la théologie, car repenser les limites de la pensée philosophique, ce fut en même temps s’efforcer de repenser aussi les limites du rapport philosophie/théologie.

¹ Cf. X. TILLIETTE, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel*, Cerf, Paris 2006.

Par ailleurs, en confirmant cette étroite corrélation, la phénoménologie a réaffirmé aussi que l'eucharistie représente le phénomène révélé qui facilite l'accès au problème de la relation philosophie/ théologie à l'intérieur de laquelle se pose la question des limites de la pensée. La preuve en est, selon moi, l'intérêt que beaucoup de phénoménologues ont réservé (et réservent) au sacrement de l'eucharistie et qu'à mon tour j'entends documenter, en présentant deux modèles de pensée qui, dans le contexte phénoménologique actuel, ont réfléchi sur la question de la " philosophie de l'eucharistie ", en cherchant à formuler, précisément, une vision du rapport philosophie/théologie qui prenne explicitement en charge le problème des limites de la philosophie elle-même.

Je songe à la pensée de deux célèbres philosophes : Jean-Luc Marion et Emmanuel Falque. En s'inspirant de la phénoménologie, Marion et Falque ont parcouru deux voies autonomes, indépendantes et – surtout – différentes dans leur tentative de s'interroger (en tant que philosophes) sur le sacrement de l'eucharistie et, par conséquent, sur la question des limites de la philosophie (dans ce cas de la phénoménologie).

2. L'eucharistie comme phénomène abandonné

Dans un texte dédié voici quelques années à la question eucharistique – « La phénoménalité du sacrement - être et donation »² – Marion, avec beaucoup de force et de manière particulièrement séduisante, revendiquait la légitimité d'une enquête *philosophique* sur le sacrement de l'eucharistie, en remarquant comment la définition donnée par le Concile de Trente³, bien que radicalement *théologique*, met en jeu le rapport qui existe entre le visible et l'invisible : une question que la phénoménologie, depuis ses débuts, ne cesse d'enquêter en se demandant de quelle manière l'élément sensible peut donner lieu à la manifestation de la chose même (*res*), donc, en s'interrogeant comment l'apparence se trouve-t-elle à prendre en charge non pas une simple illusion trompeuse, mais une apparition pleine et entière⁴. La possibilité d'une séparation entre la philosophie et la théologie est donc immédiatement écartée par la mise en évidence d'un problème méthodologique lié à la structure de la pensée comme telle, et que dans le moment théologique rencontre la provocation plus radicale

² J.-L. MARION, *La fenomenalità del sacramento: essere e donazione*, dans N. REALI (ed.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano 2001, 134-154 [dorénavant *FdS*].

³ CONCILIIUM TRIDENTINUM, *Decretum de sanctissimo eucharistiae sacramento*, Sessio XIII, Cap. III : « Commune hoc quidem est sanctissimae Eucharistiae cum caeteris sacramentis symbolum esse rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem » (*DS* 1639).

⁴ *FdS*, 134-136.

puisqu'elle s'enracine dans le plus paradoxal des paradoxes : Dieu (en soi invisible) se manifeste visiblement dans un phénomène qui unit – sensiblement – le visible et l'invisible⁵. Il est donc nécessaire que la pensée philosophique se laisse “ séduire ” par le problème que pose la définition tridentine, en pénétrant dans le “ défi ” théologique, qui met devant les yeux du phénoménologue le fait que l'intelligence de l'eucharistie est strictement liée à une condition de possibilité qui relève de la donation du sacrement lui-même et non pas de la compréhension que la pensée essaie d'en avoir. Dans tous les cas, selon Marion, reconnaître le phénomène eucharistique revient à penser sérieusement que la *res* du sacrement « se donne visiblement en tant qu'invisible, bref *se donne sans retrait*, jusqu'à l'abandon »⁶.

Étant donné qu'un des fondements méthodologiques de la phénoménologie de Marion est l'effort d'empêcher toute réduction de l'apparition des phénomènes à une condition de possibilité antérieure à cette apparition – car, ce faisant, on ferait comprendre ces phénomènes autrement qu'à partir de leur donation – on comprend comment le sacrement de l'eucharistie devient l'occasion privilégiée par le biais de laquelle la pensée doit accepter de renoncer à la prétention d'identifier un modèle censé faire “ com-prendre ” son paradoxe. Seule l'eucharistie peut auto-déployer sa compréhension ; elle seule montre visiblement la grâce qui reste invisible, parce qu'elle se donne comme prolongement de la façon par laquelle Dieu se donne en Jésus Christ : une donation *kénotique*, c'est-à-dire absolue, *jusqu'à l'abandon*. Personne ne s'est jamais donné comme le Christ s'est donné, et seule cette même donation assure ce que le Christ a donné, y compris le pain et le vin eucharistiques. D'après Marion, chercher à confirmer tout cela en allant de la reconnaissance de la donation du Christ à la connaissance de quelque chose de plus fondamental (par l'exemple, l'être), revient, en dernière analyse, à se laisser vaincre par la tentation idolâtrique de la métaphysique, dès lors que, en régime métaphysique, la possibilité d'apparaître n'appartient jamais à ce qui apparaît.

⁵ *Ivi*, 137-138 : « Mais, dans le cas très particulier du sacrement, il s'agirait d'une corrélation absolument inédite, puisqu'entre un perçu visible et un “ objet intentionnel ” (terme sans doute déjà inadéquat, qu'on n'utilisera ici que sous réserve) destiné à rester définitivement invisible. Les deux faces du sacrement n'y demeurent donc pas à l'intérieur de la phénoménalité du visible, puisque seule la première la met en œuvre, tandis que la deuxième s'y soustrait décidément et définitivement. En effet, alors que le noyau noématique ne cesse de se dessiner à l'identique au sein même des variations de remplissement, qui l'auréolent toujours différemment, mais le déterminent d'autant plus visiblement, la *res sacramenti*, la grâce du Christ, n'apparaîtra au contraire jamais comme telle dans la lumière de ce monde ; elle ne fera jamais nombre avec les phénomènes mondains, même si des actes sacramentels se performent à chaque instant de nos vies depuis notre baptême – car leur visibilité ne s'étendra jamais au-delà des choses intra-mondaines vers “ *ce que l'œil n'a pas vu* ” (1 Cor 2,9) ».

⁶ *Ivi*, 140; 142; 143. Nous avons abordé ce sujet dans N. REALI, *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città Nuova, Roma 2001.

La métaphysique n'est donc pas telle ou telle école de pensée, telle ou telle période historique : elle est le chiffre de toutes les tentatives, modernes et post-modernes qui, d'une façon ou d'une autre, affectent *a priori* le champ phénoménologique, en ayant la prétention de vouloir *com-prendre* les phénomènes à partir d'autre chose que leur donation. Pareilles tentatives, même si elles sont légitimes, sont, d'après Marion dangereuses et très limitées. Dans le cas de l'être également, le chemin serait malaisé parce que l'être même ne se manifeste pas et n'est pas accessible à l'homme en vertu de quelque chose de plus fondamental que sa donation : l'on ne peut pas comprendre le don à partir de l'être, parce que l'être lui-même n'est accessible qu'à partir de sa donation. L'être a un sens pour l'homme seulement parce qu'il se donne et le don n'a pas à être pour se donner, tandis que – inversement – l'être a besoin de se donner pour être-là. Dans la critique de la métaphysique, il y a pourtant en jeu “ seule ” la volonté de laisser à la manifestation des phénomènes le droit de poser les règles et la mesure de leur compréhension, qui bouleversent toute attente du sujet connaissant, lequel, par conséquent, doit renoncer à sa propre com-préhension pour pouvoir comprendre vraiment.

Voilà pourquoi les phénomènes révélés, et tout particulièrement l'eucharistie, représentent pour Marion la « dernière possibilité de la phénoménologie »⁷ : elle sature aussi bien la limite préalable d'un horizon où elle apparaît que l'intentionnalité de l'homme, tout en permettant de retrouver en elle la caractérisation authentique du dynamisme de la « subjecti[vi]té »⁸ humaine appelée à se pencher de façon extatique au-delà de la détermination ontique du réel. En effet, pour Marion, la donation se pose au-delà de l'explication et de la subjectivité transcendantale (donc au-delà de la métaphysique), mais elle ne produit pas pour autant un style philosophique sans “ sujet ” ni “ explication ” ; inversement, elle ouvre les portes à un nouveau mode de compréhension que la donation des phénomènes inaugure sans la dé-finir. Cette possibilité est amorcée par la donation elle-même, dans la mesure où « rien ne se montre, qui d'abord ne se donne »⁹, c'est-à-dire si, dans la phénoménalisation du phénomène – qui se produit seulement en soi et à partir de soi –, « l'apparaître donne l'apparaissant et l'apparaissant se donne en s'engageant dans l'apparaître »¹⁰. La *res* du phénomène se donne donc totalement dans sa donation, et en se donnant totalement en elle, elle offre en même temps aussi sa compréhension. Par

⁷ J.-L. MARION, *Le phénomène saturé*, in M. HENRY - P. RICOEUR - J.-L. MARION - J.-L. CHRETIEN (éds), *Phénoménologie et théologie*, Criterion, Paris 1992, 128. Cf. J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997, 325-335 [dorénavant *ED*].

⁸ *ED*, 373.

⁹ *FdS*, 148.

¹⁰ *Ibidem*.

conséquent, c'est en elle que, pour le "sujet" connaissant, s'ouvre la possibilité de comprendre, avec l'avertissement très significatif que tout cela arrive *a posteriori* du *se* donner du phénomène. La compréhension de ce qu'on ne peut comprendre qu'en s'appuyant sur sa donation est donc donnée sur la base de la reconnaissance que l'*a posteriori* du moment anthropologique n'est inclus que dans l'*a priori* de la donation, de sorte que le "sujet" – étant toujours dans la position de recevoir – doit *se* recevoir lui-même entièrement de ce qu'il reçoit : « donnée par le donné, donnée au donné »¹¹, donc *adonné*.

Marion n'hésite donc pas à concevoir les phénomènes révélés, et en particulier l'eucharistie, comme la *dernière possibilité de la phénoménologie*, en montrant ainsi – pour reprendre notre terminologie initiale – une tendance à abolir toute limite entre la philosophie et la théologie. Malgré cela, cette conclusion doit être précisée, puisque Marion lui-même, quand il reconnaît cette *dernière possibilité de la phénoménologie*, s'empresse de préciser que cela arrive à partir d'une nette distinction entre la révélation comme possibilité et la Révélation comme effectivité : « par révélation, nous entendons ici un concept purement phénoménologique : une apparition purement de soi et à partir de soi, qui ne soumet sa possibilité à aucune détermination préalable »¹². Cependant, cette distinction, qui laisse clairement voir que le philosophe est attentif à ne pas s'aventurer dans un champ situé hors de sa compétence, trouve son origine principale dans un choix méthodologique fort : celui de baser le parcours phénoménologique sur la possibilité opposée à l'effectivité. Cette opposition est presque exigée par une autre pierre angulaire de la méthode phénoménologique de Marion : la négation de toute forme de réduction ontologique du champ phénoménologique.

En effet, il faut rappeler que Marion, dans sa confrontation subtile et précieuse avec Heidegger, en vient à contester radicalement le projet heideggérien de voir dans la *phénoménologie la méthode pour l'ontologie*, car Heidegger – ayant prédéterminé la réalité de tous les phénomènes (y compris Dieu) sous l'hypothèque de l'Être – finit par les concevoir à partir de l'*a priori* du *Dasein* entendu comme l'étant où il y va non seulement de son être, mais de l'Être en tant que tel et de sa compréhension. L'être ne peut donc pas non plus représenter l'horizon de la pré-compréhension de la manifestation des phénomènes, et cela exige la négation de toute identification phénoménologique arbitraire entre l'apparaître en tant que tel et sa détermination ontique, ou bien entre l'apparaître et ce qui apparaît en lui. En effet, pour Marion, refuser la limite où achoppe la pensée de Heidegger n'est possible que sur la base d'une non

¹¹ ED, 373.

¹² J.-L. MARION, *Le phénomène saturé*, 127.

équivalence entre l'apparaître et le contenu de ce qui apparaît. L'apparaître est irréductible à toute signification formelle univoque, y compris celle de l'être. C'est pourquoi ce que représente la condition universelle de tout phénomène (l'apparaître en tant que tel) doit être mis à l'abri de toute réduction partielle et régionale. L'intention de saisir l'apparition des phénomènes revient donc, selon Marion, à nier la réduction des phénomènes à leur effectivité ontique, car dans ce cas leur manifestation présupposerait toujours un horizon préalable de manifestation qui reçoive leur donation. En outre, cela comporterait que le moi, étant impensable en dehors de sa propre caractérisation ontique, aurait une connaissance préalable de cet horizon, si bien que la donation des phénomènes pourrait être toujours pensée à partir de ce que nous pourrions appeler une " pré-compréhension " anthropologique. La réponse que Heidegger introduit par rapport à l'application de la méthode phénoménologique à la question ontologique n'aboutit donc pas, selon Marion, à une conclusion satisfaisante, et cette insuffisance est particulièrement évidente quand il s'agit de penser la question de Dieu. Pour le dire avec un slogan – tout à fait efficace – penser Dieu sur le fond de l'Être conduit dans tous les cas (qu'on dise que Dieu " est " ou qu'Il " n'est pas ") à faire que Dieu reste limité et figé *a priori* dans l'horizon de l'Être. Si Dieu y est, Il devra nécessairement être-là.

En conséquence, la manifestation de Dieu doit être déclarée irréductible à la spécification ontique qu'elle possède, à l'effectivité de sa forme ontique. Et cela, pour Marion, est d'autant plus nécessaire que l'hypothèse contraire conduirait à une exclusion préalable de la transcendance théologique du phénomène révélé, ce qui aurait pour conséquence de reposer les apories heideggeriennes à propos du rapport philosophie/théologie. C'est là justement que Heidegger, à l'instar de Luther, pensant la théologie non pas comme " science de Dieu ", mais comme « science de la foi »¹³, la définit comme une de sciences ontiques au même titre que la chimie ou les mathématiques, précisément parce que son unique intérêt est le *positum* de la *Christlichkeit* : la foi de l'homme en l'événement du Christ mis à mort. La voie de l'effectivité – telle que la parcourt Heidegger – est donc à écarter : « nulle effectivité, nul passage, mais une simple possibilité – la possibilité de l'impossible. Et cette possibilité de l'impossible, qui va nécessairement se donner, garde aussi jusqu'au bout la possibilité de ne pas se montrer, de ne rien montrer »¹⁴. C'est sur cette base même que se construit la possibilité (pardon pour le jeu de mots !) de penser la révélation comme la *dernière possibilité de la phénoménologie*.

¹³ J. -L. MARION., *Dieu sans l'être*, PUF, Paris 1991, 98-103. L'on vise ici la conférence de 1927: M. HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie*, en *Wegmarken*, HGA, Bd. IX (1976) 45-78.

¹⁴ J.-L. MARION, *L'événement, le phénomène et le révélé*, dans *Transversalités* 70 (1999) 13.

L'on constate, dès lors, que la logique, qui inspire le refus de la réduction ontologique, doit être conduite jusqu'au bout se déployant par l'inversion des termes heideggériens : il ne s'agit plus de l'effectivité au détriment de la possibilité, mais de la possibilité au détriment de l'effectivité¹⁵. En phénoménologie, la possibilité – et non l'effectivité – reste la norme, et par conséquent, à la révélation l'on reconnaît de droit une légitimité en tant que simple possibilité, que la phénoménologie peut affirmer sans présupposer son effectivité :

« La phénoménologie ne saurait décider si une révélation peut ou doit jamais se donner, mais elle (et elle seule) peut fixer que, en ce cas, un tel phénomène de révélation devrait prendre la figure du paradoxe des paradoxes : si révélation il doit y avoir (et la phénoménologie n'a aucune autorité pour en décider), alors elle prendra, prend ou a pris la figure du paradoxe des paradoxes, suivant une loi d'essence de la phénoménalité »¹⁶.

Les conséquences, en ce qui concerne le rapport philosophie/théologie, ne sont pas difficiles à tirer : après que la phénoménologie a reconnu dans la révélation sa *dernière possibilité*, c'est le théologien qui entre en scène. Évidemment, il ne peut que trouver son point de départ dans le fait lui-même de la révélation (donc dans son effectivité), étant donné que – une fois que la révélation a eu lieu – le théologien la questionne exactement à partir de la phénoménalisation effective que celle-ci a pris. On pourrait dire, donc, que ce qui marque *la limite de la recherche phénoménologique* (penser la possibilité de l'impossible) constitue *le point de départ de la théologie* ; pourtant, l'on pourrait dire aussi que la théologie se configure comme science de l'effectivité phénoménale de la forme de la révélation qui n'a rien (ou n'a que peu) à voir avec la phénoménologie, cette dernière ne prenant en considération la révélation que comme phénomène possible : l'effectivité de la révélation est une affaire qui concerne justement ce qui (pour le dire de façon suggestive) se trouve *au-delà de la méthode phénoménologique* – la théologie¹⁷.

¹⁵ Entre parenthèses, il faut signaler que Heidegger lui-même offre à Marion le principe par le biais duquel il inverse le projet heideggerien, cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 7, HGA, Bd. II (1977) 38 : « Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit. Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit ». Voir aussi J.-L. MARION, *Filosofia e Rivelazione*, dans *Studia Patavina* 36 (1989) 428.

¹⁶ *ED*, 327-328. Voir aussi *ivi*, 329, note 1 : « [...] si Dieu se manifeste (ou se manifestait), il usera d'un paradoxe au second degré ; la Révélation (de Dieu par lui-même, *théo*-logique) si elle a lieu, prendra la figure phénoménale du phénomène de révélation, du paradoxe des paradoxes, de la saturation au second degré ».

¹⁷ *Ibidem* : « [...] le fait (s'il en est un) de la Révélation excède l'empan de toute science, y compris de la phénoménologie ; seule une théologie, et à condition de se laisser construire à partir de ce fait seul [...] pourrait éventuellement y accéder ».

Si tel est le cas – en revenant à notre point de départ – il est évident que nous nous trouvons face à une tentative de *penser philosophiquement l'eucharistie*, dès lors que l'élargissement indéfini du champ phénoménologique, attesté par la donation des phénomènes (et que seule une phénoménologie de la donation peut penser d'une façon légitime), suffit à qualifier le sacrement dans une parfaite et entière phénoménalité. Cela arrive quand la philosophie revient sur le statut transcendantal qu'elle accorde à la connaissance, introduisant *a priori* la possibilité de concevoir *ce qui ne soumet sa possibilité à aucune détermination a priori* et, donc, reconnaissant – encore une fois *a priori* – la possibilité de connaître l'inconnaissable, de comprendre l'incompréhensible, bref – la possibilité de l'impossible¹⁸. D'où vient-il à la philosophie *sa dernière possibilité* ? Du fait que

« le phénomène ne recouvre donc la souveraineté de son apparition qu'en se phénoménalisant de et par soi, en se montrant à partir de soi-même ; mais il n'atteste ce soi, qu'en ce que l'apparaissant s'engage dans son apparaître ; il ne s'engage dans l'apparaître et à l'apparaître que s'il se donne. Rien ne se montre, qui d'abord ne se donne »¹⁹.

Voilà donc la règle d'or de la phénoménalité, dont la forme la plus significative, d'après Marion, réside dans les phénomènes saturés, c'est-à-dire dans tous ces phénomènes dont l'excès d'intuition – en privant de validité la norme idéale de l'évidence (égalité entre l'intuition et le concept) – peuvent justement se phénoménaliser uniquement *de et par soi, en se montrant à partir d'eux-mêmes*. À partir de cela, l'on peut aussi établir la légitimité d'une enquête sur ce phénomène saturé *sui generis* qu'est l'eucharistie.

Toutefois, dans le cas de l'eucharistie, à la différence de tout autre phénomène saturé (l'événement, l'idole, la chair et l'icône) – le pain eucharistique n'est le corps du Christ (et pas simplement du pain) qu'en vertu de l'autorité du Christ qui, instituant l'eucharistie au cours de la dernière Cène, en fait le lieu de sa donation totale, jusqu'à l'abandon. Par conséquent, par rapport aux autres phénomènes saturés, on n'a aucune expérience de l'eucharistie ni – selon le langage de Marion – aucune contre-expérience. En effet, dans le

¹⁸ Il faut remarquer aussi que, pour Marion, déclarer l'hypothèse de la possibilité de l'impossible n'équivaut pas d'emblée à se débarrasser de toutes les limites : elles restent, par principe, irréfragables et sans doute indispensables, mais cela ne signifie pas que ce qui le contredit ne puisse pas pour autant, et paradoxalement, se constituer comme phénomène. Tout au contraire, le phénomène eucharistique peut – en jouant des limites de la phénoménalité – non seulement y apparaître, mais d'autant mieux y apparaître (même si, la phénoménologie peut l'affirmer seulement comme une simple possibilité).

¹⁹ *FdS*, 147-148.

cas de l'événement, du corps etc., ce qui rend les phénomènes saturés malaisés à admettre ne vient pas d'une difficulté à les expérimenter (car qui n'a pas expérimenté d'événement, sa propre chair, des idoles et le visage parlant d'autrui?), mais au contraire de la surabondance de l'intuition qui y rend inopérant le concept, sa délimitation et sa rationalité finie. Ces phénomènes se dissimulent dans l'éblouissement que provoque leur excès d'intuition, et c'est pour cela qu'on parlera de l'expérience de ce qui, tout en contredisant les conditions d'expérience, apparaît sous le mode de la saturation dans une contre-expérience. Inversement, dans le cas de l'eucharistie la difficulté ne dérive pas seulement du fait de passer de l'expérience à la contre-expérience, mais du fait que nous n'en avons jamais eu aucune expérience. Ou mieux, nous avons sûrement fait expérience de l'usage quotidien du pain et du vin auxquels l'eucharistie est irréductible, mais, en ce cas, l'irréductibilité ne lui vient pas du fait qu'elle est le corps et le sang du Christ, mais plutôt du fait qu'elle est du pain et du vin : deux choses qui, quoi qu'il en soit, portent déjà au visible plus que ce que la pure et simple matérialité est capable de rendre manifeste (car toute chose montre infiniment plus que sa matérialité). Donc, si les autres phénomènes saturés contredisent les conditions de possibilité de la connaissance et de l'expérience, l'eucharistie ne contredit rien, et cela non pas parce qu'elle est réductible à n'importe quelle condition de possibilité, mais parce c'est une nouveauté radicale qui n'a rien à contredire. Par conséquent, s'agissant de l'eucharistie, il n'est pas manifeste qu'elle contredit les conditions de possibilité de la connaissance et de l'expérience, car il n'y a aucune connaissance ou expérience qu'il faut contredire. Et, pareillement, il ne va pas de soi d'affirmer qu'elle contredit aussi la condition de possibilité de la non-connaissance et de la contre-expérience, puisque, même dans ce cas, il n'y a rien à contredire. Peut-être serait-il correct de dire que discerner dans le pain et dans le vin consacrés le corps et le sang du Christ, revient à reconnaître l'impossibilité de délimiter la signification du pain et du vin à la connaissance et à la non-connaissance, ou bien à l'expérience et à la contre-expérience que nous *n'en avons pas*.

Cependant, tout cela ouvre une question plus que pertinente dans la phénoménologie de la donation de Marion et qu'il vise parfaitement quand, dans le dernier paragraphe d'*Étant donné*, il prend en considération *le phénomène abandonné*²⁰. La question est la suivante : si ce qui a été mis en évidence jusqu'ici est vrai, on pourrait aboutir à l'impossible phénoménalisation d'un phénomène tel que l'eucharistie, puisque rien ni personne ne pourrait l'accueillir pour ce qu'elle est réellement (ou encore mieux : pour la manière dont

²⁰ Cf. *ED*, L. V, § 30, 424-438.

elle se donne). En d'autres termes, il est impossible d'accueillir un donné qui se donne sans intuition, saturant aussi bien la capacité de connaître que la capacité d'expérience de celui qui l'accueille. Pourtant, s'il ne pouvait pas être reçu, l'on arriverait à décréter qu'il ne se montre jamais, ou, plus précisément, qu'il se donne sans *se* montrer. Le fait de se phénoménaliser, le fait de se montrer est en effet inséparable de l'accueil et de la réception que *l'adonné* en a, car ce qui se donne ne se montre qu'autant qu'il se trouve reçu par *l'adonné*. Par conséquent, la fonction propre de *l'adonné* consiste à donner en retour au donné de se montrer. Même les phénomènes saturés se soumettent à cette règle : bien qu'ils ne respectent les conditions de possibilité ni des objets de l'expérience ni de l'expérience elle-même, ils n'en convoquent pas moins *l'adonné* à témoigner de leur donation et donc à les phénoménaliser de manière telle qu'ils puissent se montrer à travers la finitude insurmontable et essentielle de *l'adonné*²¹.

Pourtant, d'après Marion, il faut admettre deux exceptions à cette règle : l'une par défaut d'intuition, l'autre par son excès. En ce cas le donné prend la figure du *phénomène abandonné*, c'est-à-dire du phénomène qui s'expose à l'abandon parce qu'il s'expose au risque qu'il n'y ait aucun adonné disposé à le recevoir pour le rendre visible. La donation reste donc suspendue, parce que le donné ne trouve aucun adonné qui le reçoit pour le conduire à se montrer. Par défaut ou par excès, la donation doit parfois renoncer à l'apparaître, elle doit se restreindre à l'abandon, en restant toujours parfaitement donnée. Le phénomène abandonné est donc donné par un excès tellement grand d'intuition que personne ne peut le recevoir en restant *abandonné* à sa donation même. Les phénomènes révélés – et l'eucharistie *in primis* – appartiennent-ils à ce genre de phénomènes qui se donnent sans se montrer ? Au premier abord, il faudrait répondre positivement à cette question et donc reconnaître l'eucharistie en tant que donation sans intuition par excès (saturation de saturation), qu'on pourrait concevoir au titre d'abandonné, à tel point qu'on devrait la penser uniquement comme une simple possibilité. Toutefois, la question reste entière, parce que – même si la donation de l'eucharistie parvient à donner ce paradoxe de la saturation de saturation – il n'en est pas moins vrai que, dans l'eucharistie, le don du Christ se montre : de quelque façon que ce soit, il se manifeste visiblement. Dès lors, si un phénomène qui se donne sans *se* montrer ne peut être pensé que comme une pure possibilité, un phénomène comme l'eucharistie ne peut être pensé – pour le dire avec un mot peu prisé par Marion – que par “ analogie ” avec les autres phénomènes (c'est-à-dire avec les phénomènes qui non seulement se donnent, mais se montrent, qu'ils

²¹ Cf. *ivi*, L. IV, § 22, 296-309.

soient donnés ou saturés), et donc encore une fois comme une pure possibilité, une pure hypothèse :

« à partir du principe que rien ne se montre, qui d'abord ne se donne, un raisonnement par analogie devient-il possible. [...] Ne peut-on pas, par analogie, envisager un cas où ce qui se donne se donnerait en effet avec une telle radicalité qu'il garantirait, par cet engagement même envers notre conscience, que se montre effectivement tout ce qu'il dit donner à voir - tout l'invisible qu'il promet à voir, puisqu'il le donne ? Ne doit-on pas envisager l'hypothèse où ce qui se donne se donnerait, si définitivement que tout ce qu'il promet de montrer se montre vraiment ? »²².

Ainsi, nous sommes face à un redoublement de la possibilité et des hypothèses : d'une part il y a le phénomène abandonné, d'autre part le phénomène eucharistique (que nous pouvons nommer "phénomène révélé"). Le premier se donne sans *se* montrer (il diffère donc aussi bien des phénomènes donnés que des phénomènes saturés parce qu'il ne *se* montre pas), le deuxième se donne en *se* montrant, mais sa façon de *se* montrer est différente de celle de tous les autres phénomènes qui se donnent en *se* montrant (il diffère donc aussi bien des phénomènes donnés et saturés que – surtout – des phénomènes abandonnés). Voilà pourquoi, d'après Marion, le phénomène eucharistique ne peut être pensé que "par analogie" avec les autres phénomènes.

On pourrait donc dire que l'eucharistie documente le cas d'un phénomène qui *se donne sans se montrer en se montrant*.

Dès lors, une question est inévitable : comment peut-on penser uniquement comme hypothèse un phénomène qui *se donne sans se montrer en se montrant* ? N'a-t-on pas remarqué que, jusqu'ici, *la dernière possibilité de la phénoménologie* est seulement de penser un phénomène qui se donne sans *se* montrer ? D'autant plus que le fait de *se* montrer se réalise toujours à partir d'un *adonné* inexorablement fini. Par conséquent, pour qu'un phénomène qui se donne sans *se* montrer *se* montre, il faudrait un *adonné* qui témoigne de sa phénoménalisation. En effet, Marion n'hésite pas à ajouter :

« Dans ce contexte, le sacrement se montrerait (manifesterait l'invisible en lui) en vertu de l'autorité de ce (celui) qui se donne en lui : rien de moins que l'Esprit, tel que le Christ le délivre en se livrant sur la Croix à l'homme aimé jusque dans son désert d'amour : " [...] il dit : ' Tout est achevé ' et, inclinant la tête, il livra l'esprit " (Jn 19,30). Seule cette donation de soi – la kénose comme abandon qui engage sans retour ni retrait – conquiert en effet immédiatement l'autorité, qui

²² *FdS*, 148 ; 153.

qualifie l'eau et le sang comme plus que des ustensiles quotidiens, mais comme la matière des sacrements de l'Esprit »²³.

Voilà donc la nouveauté phénoménologique de l'eucharistie, irréductible à n'importe quelle tentative philosophique de la penser : seule l'autorité du Christ garantit le phénomène eucharistique en sa pleine et parfaite phénoménalité. Malgré cela, la question qui vient d'être posée n'a pas encore trouvé de réponse : par la référence à l'autorité du Christ, l'on comprend seulement comment le "se montrer" de la donation de Dieu dans l'eucharistie s'accomplit par le témoignage que la conscience du Christ en donne (et cela justifie le fait qu'un phénomène se montre seulement à partir de l'accueil qu'une conscience finie lui donne). Cependant, cela ne suffit pas à clarifier la question suivante : comment peut-on (je le répète : seulement à titre de possibilité, d'hypothèse) penser un phénomène qui se donne sans se montrer, en *se montrant* ? Ne faudrait-il pas se borner à penser seulement un phénomène qui se donne sans *se montrer* ? C'est le seul cas où il serait légitime d'affirmer que la phénoménologie ne peut dire si, effectivement, il se montre. Par contre, si on pousse la phénoménologie à prendre en considération ces phénomènes qui se donnent *sans se montrer, en se montrant*, on ne voit pas comment – en ce cas – faire abstraction de leur effectivité. Autrement dit, la phénoménologie de Marion a bien montré que l'eucharistie est un phénomène tellement *sui generis* qu'il demande que l'on reconsidère la définition même du phénomène. Celui-ci n'est pas seulement *ce qui se montre à la mesure où il se donne*, mais aussi « ce qui se donne à la mesure où il se révèle »²⁴. Mais si on admet cela, il faut faire attention : le phénomène abandonné (en tant que ce qui se donne sans *se montrer*) ne représente plus la *dernière possibilité de la phénoménologie*, car cette *dernière possibilité* est constituée par le phénomène révélé, qui, puisque c'est un phénomène qui de toute façon se montre, se phénoménalise, ne peut pas être pensé sans tenir compte de son effectivité, de la manière concrète et effective par laquelle il se montre.

Si tel est le cas, ce qui reste à vérifier, on peut supposer (ce qui n'est qu'une hypothèse) que dans la phénoménologie de la donation de Marion l'espace s'ouvre pour un nouveau rapport entre philosophie et théologie, et cela justement à partir de la question concernant la limite extrême de la pensée philosophique²⁵. En paraphrasant les mots de Marion lui-même : la phénomé-

²³ *Ivi*, 147-148.

²⁴ *ED*, 342.

²⁵ Cf. *ivi*, 336 : « Si la Révélation de Dieu comme se montrant à partir de lui-même peut avoir jamais lieu de fait, il faut que la phénoménologie redéfinisse ses propres limites et apprenne à les outrepasser suivant des procédures nettes et rigoureuses ».

nologie ne peut pas se borner à dire que, si la révélation survenait, elle assumerait la figure de la possibilité de l'impossible (saturation de saturation), en suivant la loi essentielle de la phénoménalité, mais que – puisque la révélation est effectivement advenue – la loi essentielle de la phénoménalité doit être revue. Par conséquent, tout se passe comme si l'on avait trouvé les conditions pour que la tentative de *penser philosophiquement l'eucharistie* s'inverse en celle de *penser eucharistiquement la philosophie*. Dès lors, nous retrouvons ici ce qui apparaissait comme le paradoxe de la limite entre la philosophie et la théologie : *penser philosophiquement l'eucharistie* conduit à effacer la limite sans pourtant y renoncer (puisque l'abolition de l'exclusion préalable des phénomènes révélés du champ phénoménologique n'empêche pas de fixer une différence avec la théologie dans le rapport effectivité/possibilité) ; *penser eucharistiquement la philosophie* mène à renoncer à la limite sans l'abolir (car la révision eucharistique de la loi essentielle de la phénoménalité n'abolit pas le fait que seule l'autorité du Christ garantit la réalité du pain et du vin eucharistiques).

C'est ainsi que l'on retrouve une sorte de réciprocité entre la tentative de *penser philosophiquement l'eucharistie* et celle de *penser eucharistiquement la philosophie*, qui, comme on a vu, vient de la convergence entre le problème de la limite de la pensée philosophique et celui du rapport philosophie/théologie.

3. L'eucharistie comme phénomène limité

Il s'agit, maintenant, de vérifier si cette corrélation étroite est discernable même dans la pensée d'Emmanuel Falque, celui-ci ayant fait de la réflexion sur la limite une partie essentielle de son étude sur l'eucharistie *Les Noces de l'Agneau*²⁶, en éclaircissant dans cette réflexion sa conception du rapport philosophie/théologie.

Troisième élément d'une trilogie, *Les Noces de l'Agneau* partage avec les deux autres volumes²⁷ l'intention de faire dialoguer philosophie et théologie, tout en partant de la conscience que, d'une part, il n'y a ni ne doit y avoir de frontière rigoureusement et totalement fermée entre les deux disciplines, d'autre part qu'il faut maintenir une distinction, pour le moins méthodolo-

²⁶ E. FALQUE, *Les noces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, Cerf, Paris 2011 [dorénavant *NdA*].

²⁷ Cf. ID., *Le passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique*, Cerf, Paris 2004 ; ID., *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Cerf, Paris 2004 [dorénavant *MdF*].

gique, entre les deux. On se trouve, pourrait-on dire, face à la tentative de pratiquer la théologie en faisant œuvre de philosophie, de s'initier à la philosophie en formulant un discours théologique. En effet, d'après Falque, ce qui distingue la philosophie et la théologie n'est pas tant le contenu lui-même, que la différence méthodologique des départs et des modes de procéder. En schématisant, on pourrait dire d'en " bas " et d'en " haut ". Dans un premier temps, en effet, pour Falque il faut reconnaître que d'en " bas " (donc d'une façon philosophique) il n'y aucune issue, aucune ouverture à la transcendance, aucun désir de Dieu, mais seulement l'horizon bouché de notre finitude, une indépassable immanence, rejetant toute préemption de l'infini sur le fini. D'en " haut " (donc du point de vue de la théologie), aussi longtemps qu'on s'obstine à vouloir parler du rapport Dieu/homme en présupposant ce rapport comme d'avance résolu (sur la base des données dogmatiques), on n'arrivera jamais à effacer l'impression que, en théologie, le moment anthropologique ne possède aucune importance²⁸.

Cependant, cette situation qui semblerait reléguer théologie et philosophie (et Dieu et l'homme) dans la plus radicale séparation, n'est pas définitive. L'événement de l'incarnation de Dieu et, surtout, de sa Résurrection « change tout »²⁹ et, donc, change aussi le rapport philosophie/théologie. Comment le change-t-il ? En deux mots : sur la base de l'hypothèse que « nous n'avons pas d'autre expérience de Dieu que celle de l'homme »³⁰ – hypothèse que Falque considère comme indispensable à chaque pensée philosophique et théologique – il faut reconnaître que, Dieu s'étant fait homme et montré comme un homme même en sa résurrection, c'est par l'homme, par l'humanité de l'homme (de l'homme Jésus-Christ) que toujours chaque homme (et donc, la philosophie) a, en Lui, accès à Dieu. De sorte que tout homme puisse être transfiguré, métamorphosé en Dieu lui-même (si bien que la philosophie puisse en quelque sorte être transfigurée dans la théologie)³¹.

²⁸ *MdF*, 40-41 : « Que l'homme ait été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, soit. Que nous en portions encore la trace, comme "la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage", pourquoi pas. Mais que notre insatisfaction ou notre prédisposition au bonheur soient telles que l'homme n'a jamais d'autre "manière d'être" que de s'ouvrir à Dieu (devenu donc *nécessaire*) et Dieu de se donner à l'homme (se révélant comme *inaccessible*), voilà qui, aujourd'hui, ne va plus de soi ».

²⁹ *Ivi*, cap. V : *La résurrection change tout*, 111-140.

³⁰ *Ivi*, 37 ; 49, etc.

³¹ Cf. *Id.*, *Tuilage et conversion de la philosophie par la théologie*, dans E. FALQUE - A. ZIELINSKI (éds.), *Philosophie et théologie en dialogue 1996-2006. LIPT une trace*, L'Harmattan, Paris 2005, 53 : « Reste cependant que dans le *tuilage* ou le recouvrement de l'homme *et* de Dieu opéré par l'homme-Dieu (et donc de la philosophie et de la théologie dans la christologie) se tient en même temps une *conversion* de l'homme *en* Dieu, par la résurrection comme incorporation de l'humain dans le divin (et donc de la philosophie *dans* la théologie trinitaire) ».

L'événement de la résurrection du Christ, alors, change vraiment tout ! L'homme découvre en soi-même une possibilité inimaginable et impensable : il se découvre capable d'accueillir Dieu, non pas parce qu'il abaisse Dieu au niveau de sa finitude, mais parce que Dieu lui-même a accueilli et transfiguré en Lui cette finitude. La prise en charge trinitaire de l'homme et de sa finitude de la part de Dieu, réalise donc une conversion et une transformation de l'homme en Dieu qui vont de pair avec la conversion et la transformation de la philosophie dans la théologie. La philosophie, en effet, métamorphosée ou transformée par la théologie, se découvre capable de l'inimaginable : penser d'une façon différente ce qu'elle a toujours pensé. La philosophie, pouvons-nous dire, en vient à être transformée, convertie au contact de la théologie, puisqu'elle reçoit de la résurrection son sens et sa fin ultime, tout en restant consciente de ne pas l'attendre³². Il existe, dirait-on, un parallélisme parfait entre la modalité selon laquelle l'homme comme la philosophie sont surpris *eschatologiquement* par l'événement de la résurrection du Christ : tous deux sont transfigurés et convertis en recevant la possibilité d'avoir accès à ce qui, sinon, resterait une route barrée. De ce point de vue, ce que Falque propose est très clair : la philosophie est transformée et convertie au contact de la théologie, car « ce n'est pas la philosophie qui choisit la voie de la théologie, mais la théologie elle-même qui érige la philosophie dans l'honneur d'être invitée en son sein »³³. Et cette conversion, qui lui vient de la théologie, permet à la philosophie de retrouver la possibilité de penser diversement, d'une façon nouvelle, tout ce qui lui appartient en tant que tel : l'angoisse et la souffrance (*Le passeur de Gethsémani*), la naissance et la finitude (*Métamorphose de la finitude*).

Cela dit, il faut pourtant se poser une question : qu'est-ce que l'eucharistie possède de spécifique, dans ce modèle ? Fait-elle partie du schéma exposé ou bien possède-t-elle une originalité rendant encore plus fort et incisif le projet de Falque ? Autrement dit, à quel genre de conversion la philosophie est-elle appelée quand elle entre en contact avec l'eucharistie ? Est-ce la même que dans *Le passeur de Gethsémani* et *Métamorphose de la finitude*, ou bien il y a une particularité, une singularité ? C'est Falque lui-même qui nous donne la réponse :

« Dans la "souffrance" en effet, comme aussi dans la résurrection, les existentiels philosophiques sont directement donnés dans leurs équivalents dogmatiques,

³² Cf. *ivi*, 54-55 : « Le philosophe n'a pas de désir immédiat de l'absolu, sinon celui de satisfaire sa pure et simple humanité dans le pur respect de l'homme tout court. Mais le théologien seul y met du surplus, le tirant et le dépassant vers une conversion aussi inattendue pour lui que radicalement nouvelle : la Résurrection elle-même ».

³³ *ivi*, 50.

pour ensuite être transformés. [...] Dans le cas de l'eucharistie au contraire (Noces de l'Agneau), l'expérience adjacente attend encore d'être formulée »³⁴.

Voilà la spécificité, la particularité de l'eucharistie et, donc, d'une " philosophie de l'eucharistie " d'après Falque. Il ne s'agit pas de recevoir de la théologie la possibilité de penser de façon nouvelle ce qui a été déjà pensé, mais d'accueillir la possibilité de penser ce qui n'a pas encore été pensé et qui reste donc encore impensé. C'est ce que Falque détermine sur la base du fait que l'eucharistie « interroge [...] ce qui appartient à la sphère de *l'animalité* dans la figure de *l'agneau* immolé »³⁵.

On voit que le défi est délicat et qu'il caractérise la " philosophie de l'eucharistie " de Falque comme une tentative de *penser eucharistiquement la philosophie*, étant donné que la figure eucharistique de l'Agneau immolé donne à la philosophie la possibilité de penser ce qui, jusqu'ici, demeure philosophiquement impensé. En effet, si la passion et la résurrection du Christ donnent à la philosophie la possibilité de penser d'une façon nouvelle l'angoisse, la souffrance, la naissance et la finitude (sujets que la philosophie a déjà tous pensés), l'eucharistie fournit la possibilité de penser – d'après Falque – ce qui n'a pas encore été pensé : l'animalité du corps humain. Mais il faut ici poser encore une question : d'après Falque, est-ce impensé parce que non encore pensé, ou bien parce que philosophiquement impensable ? La réponse à cette question est très importante, parce qu'elle permet aussi de comprendre dans quelle mesure la proposition de Falque est une proposition philosophique et, par conséquent, rentre dans la tentative de *penser philosophiquement l'eucharistie*. En effet, si l'impensé est tel parce qu'il est philosophiquement impensable, il n'y aura aucune possibilité de réfléchir philosophiquement sur l'eucharistie, tandis que si l'impensé est tel parce qu'il n'a pas encore été pensé, la proposition de Falque va constituer la tentative d'ouvrir (toujours *théologiquement*) à la philosophie un espace spécifique afin de penser l'eucharistie.

Dans le chapitre consacré à la mise en lumière des coordonnées méthodologiques de l'étude sur l'animalité, Falque ne se pose pas la question dans les termes que je viens d'employer. Il dit que penser l'animalité revient à philosopher à la limite, ce qui ne signifie « ni " philosopher à la rigueur " ni " philosopher en dehors de la philosophie ", mais au contraire et seulement " toucher les limites du philosopher " [...] en se déportant vers ce qu'elle [la philosophie ndr] n'avait pas vu, pour alors voir autrement tout ce qu'elle avait

³⁴ *NdA*, 36.

³⁵ *Ibidem*.

vu »³⁶. Dans les termes de Falque, la conversion théologique de la philosophie par son contact avec l'eucharistie consiste donc à “ voir ” ce qui, jusqu'ici, n'avait pas été vu, afin de “ voir ” d'une façon nouvelle ce qui avait déjà été vu. Une tâche (et un défi), que Falque va préciser – par le biais du lexique heideggérien³⁷ – comme le se pencher vers « le district de ce que l'on-ne-peut-plus-dire »³⁸ : là où il y a (ou se donne) un Chaos et un abîme irréductible et impossible à voir et à formuler.

C'est ce que Falque nomme la véritable limite de la phénoménologie, c'est-à-dire ce district qui, irréductible et impossible à formuler, reste inaccessible dans le cadre de la phénoménologie, laquelle ne peut le percevoir, car ce faisant, elle opérerait toujours à son égard une réduction visant sa signification en tant qu'objet, étant, vécu de conscience mais, aussi et surtout, en tant que simple donné. D'après Falque donc, la phénoménologie ne peut pas viser ce district, car non seulement la visée de ce phénomène lui est interdite, mais aussi le phénomène même de la visée échappe toujours à l'invasion du Chaos. De ce point de vue, se pencher vers le district du Chaos n'est, d'après Falque, ni penser l'impensable, ni voir l'invisible, ni même formuler l'informulable, car toutes ces tentatives opéreraient toujours une sorte de reconduction (et, donc, de réduction) du phénomène limité (Chaos) aux limites (pardon pour ce jeu de mots !) de la signification : même inversée, elle reste toujours une signification – impossible, invisible, impensable : « Chaos, au contraire, est inversion, impossibilité à assumer la “ mêlée des sensations ”, non pas en cela seulement qu'il brise le cadre de l'assumable pour autrement le signifier (le “ phénomène saturé ”), mais par là qu'il révèle inversement qu'il ne parvient pas à se formuler (le “ phénomène limité ”) »³⁹. Voilà donc la nouveauté des *Noces de l'Agneau* par rapport aux deux premiers volumes du triptyque de Falque : l'eucharistie donne à la philosophie la possibilité de parler du district de ce que *l'on-ne-peut-plus-dire*, de ce qui reste jusqu'ici impensé. Ce qui ne revient pas – comme je l'ai déjà remarqué – à penser l'impensable, car cette dernière opération conduirait le district de ce que *l'on-ne-peut-plus-dire* à l'intérieur de la signification.

Comment peut-on parler de ce district d'après Falque ? Seulement de manière à la fois théologique et philosophique, ou mieux, philosophique parce que théologique, puisque le critère méthodologique pour l'aborder est stric-

³⁶ *Ivi*, 39-40.

³⁷ Cf. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Bd. I. *Abteilung: veröffentlichte Schriften 1910-1976*, HGA, Bd. 6.1 (1996) 508 : « [...] Oder beginnt hier der Bezirk des Nichtmehrzusagenden und jenes Verzichtes, wo über seiend, unseiend und nichtseiend nicht mehr oder noch nicht entschieden werden kann? ».

³⁸ *NdA*, 52 ; 54 ; 60 ; 68.

³⁹ *Ivi*, 57.

tement théologique : c'est la figure scripturaire de l'Agneau immolé comme lieu et place de notre animalité assumée et convertie par Dieu, donc la prise en charge, par Dieu, de notre animalité. Cela est si vrai dans l'œuvre de Falque, que notre auteur ne cesse jamais d'affirmer que cette animalité est la dimension de l'homme qui – n'ayant jamais été prise en charge par la philosophie (ceci est l'avis de Falque) – est appelée à être assumée et convertie dans l'acte d'*eucharistier* du Christ. Pourtant, le phénomène limité indique précisément ce district où la philosophie reçoit une nouvelle identité de la part de la théologie, et c'est pour cette raison que la limite entre les deux disciplines est radicalement abolie : il n'y a pas de point où la philosophie termine et la théologie commence, mais il y a – pour ainsi dire – un point, une limite (au-delà ou en deçà de laquelle)⁴⁰ une nouvelle pensée commence, une nouvelle pensée qui possède une valeur à la fois théologique et philosophique, mais plus radicalement encore eucharistique, car seul l'acte d'*eucharistier* – d'après Falque – dit quelque chose de ce district. Nous sommes ainsi face à une pensée qui, réfléchissant sur la limite de la philosophie, abolit la limite entre la philosophie et la théologie, étant donné qu'elle se place dans le district où la question des limites entre la philosophie et la théologie ne se pose pas, mais qui n'est atteint que d'une façon théologique. Plus exactement encore – eucharistiquement. Il s'agit donc d'une tentative radicale de *penser eucharistiquement la philosophie*, où la question de la limite se pose justement grâce à la formule par laquelle nous avons entamé notre parcours : on renonce à penser une limite mais, paradoxalement, on n'abolit pas cette limite-même, car on déclare que l'entrée dans le district ne relève que de la rigueur théologique et – donc – non philosophique.

Une fois arrivés à ce point, pour répondre à la question déjà posée, il semblerait que l'impensé donné par l'eucharistie à la philosophie est tel parce qu'il est impensable philosophiquement ; en conséquence, le projet de Falque prendrait toujours plus la forme d'un *penser eucharistiquement la philosophie*. Son texte abriterait un récit conceptuel de l'eucharistie, en prenant, peut-être, *ipso facto* congé de toute recherche philosophique sur l'eucharistie. Toutefois, cette conclusion doit être clarifiée, car Falque jusqu'à présent a présenté le district de ce que *l'on-ne-peut-plus-dire* non pas comme philosophiquement impensable, mais seulement comme phénoménologiquement impensable, en laissant évidemment entendre que une possibilité – pour ainsi dire – post-phénoménologique (ou pré-phénoménologique) de le penser peut encore se

⁴⁰ À ce propos, il faut marquer un passage du texte de Falque qui, peut-être, manifeste une indécision significative : à la p. 52, citant Frank, on lit que la limite du phénomène représente « un "au-delà" » de la phénoménologie, tandis qu'à la p. 61 on lit qu'atteindre les limites du phénomène signifie « [...] ouvrir le champ d'un en deçà de la phénoménologie ».

donner. Si tel était le cas, la proposition de Falque revendiquerait une appartenance pleine à la philosophie, ne se laissant pas réduire à une simple théologie philosophique. D'après nous, cette tentative est présente dans le texte de Falque, et on peut l'apercevoir en partant de la modalité par laquelle, selon Falque, l'analyse du "phénomène limité" donne accès non seulement à l'incorporation eucharistique de l'homme en Dieu mais aussi à la tentative d'une pensée intégralement philosophique⁴¹.

Cela dit, il faut réfléchir sur le fait que l'animalité, dans la pensée de Falque, faisant partie du district de ce que *l'on-ne-peut-plus-dire*, constitue en quelque sorte un élément d'instabilité de la pensée phénoménologique : toujours fatalement chaotique, l'animalité n'atteint jamais la permanence d'un phénomène, c'est-à-dire de ce que la phénoménologie cherche à saisir à partir de l'intuition donnée. L'on pourrait dire, donc, que la chaotité de l'animalité joue le rôle de ce qui est requis afin que l'animalité elle-même puisse être différente par rapport à tous les autres phénomènes possibles et impossibles. Tout cela, pour Falque, non seulement ne représente pas une objection, mais constitue aussi une ressource lui permettant d'affirmer la prise en charge christologique de cette animalité, en déclarant ainsi la légitimité d'envisager l'eucharistie comme la clé d'accès pour atteindre le Chaos, celle-ci étant en dehors de toute signification phénoménologique (possible ou impossible). Par conséquent, d'après Falque, la seule façon de penser philosophiquement la chaotité de l'animalité est de laisser parler l'animalité elle-même, c'est-à-dire « voir ce que réalise la vie biologique en nous, et presque sans nous »⁴², ou bien – avec les mots de Nietzsche – partir du fait que « c'est d'abord le corps qui philosophe (*der Leib philosophiert*) »⁴³ : *le corps corpore, der Leib leibt*. Tout cela à partir de l'« évidence absolument incontournable »⁴⁴ que je suis un animal.

Cela dit, il va de soi que la possibilité de penser philosophiquement la chaotité de l'animalité ne peut se réaliser que de deux manières : ou bien l'on attribue (encore une fois théologiquement) la chaotité de l'animalité à Dieu lui-même, créateur chaotique, ou bien l'on animalise la pensée philosophique elle-même. À mon avis, Falque oscille entre les deux positions : il

⁴¹ Entre parenthèses, il faut prendre en considération que la tentative d'élaborer une pensée philosophique de l'eucharistie est explicitement notée par Falque dans le titre même de son livre quand il écrit que *Les Noces de l'Agneau* sont un *Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie* et non pas un *Essai corporal (ou corporant) et eucharistique sur la Philosophie*. En conséquence, c'est notre auteur même qui nous avertit que son intention est de se placer à l'intérieur d'une tentative de *penser philosophiquement l'eucharistie*, sous peine de devoir changer le titre de son livre.

⁴² *NdA*, 62.

⁴³ *Ivi*, 63.

⁴⁴ *Ivi*, 129.

suggère l'idée d'un créateur chaotique quand il parle de l'amour pour la limite et, surtout, il animalise la philosophie dans l'idée que *der Leib philosophiert*. Les deux choses s'appellent l'une l'autre.

Vu que – comme il a été mis en évidence – l'entrée dans le district de ce que *l'on-ne-peut-plus-dire* est spécifiquement théologique, la déclaration que “ c'est d'abord le corps qui philosophe (*der Leib philosophiert*) ” est inévitablement fonctionnelle à l'affirmation de la prise en charge eucharistique du Chaos. Du coup, il va de soi que *der Leib philosophiert* risque de ne pas saisir le Chaos en soi, mais de lui substituer une reconstitution, constituée à partir de la réduction du Chaos imposée par les critères eucharistiques. Or, pour éviter cette aporie, la seule chose à faire est d'identifier le Chaos en soi avec la transfiguration qu'en opère l'eucharistie. La preuve en est – à mon avis – que Falque, en se demandant pourquoi Dieu a créé un monde et un homme destinés à être *recrétés* et récapitulés dans l'eucharistie, répond que l'amour de la limite ne vient pas exclusivement de l'homme, mais aussi et surtout de Dieu⁴⁵. Il est ainsi évident que le phénomène limité et chaotique a été positivement voulu par Dieu comme limité et chaotique, et ce n'est pas un hasard si la prise en charge eucharistique est nommée comme *re-création*. En conséquence, si l'animalité chaotique de l'homme a été créée et re-créée par Dieu, et si la seule façon de penser philosophiquement cette chaotité de l'animalité est de laisser parler l'animalité elle-même, alors la philosophie *des Leibes* peut saisir effectivement la *res* du chaos et, par conséquent, il faut animaliser la pensée elle-même, en annonçant que connaître signifie par définition connaître d'une façon animale, donc suivant le paradigme du *der Leib philosophiert*, au point que, dans quelque domaine du Chaos que l'on tente de connaître, il faille y procéder comme la philosophie *des Leibes*, laquelle ne suppose jamais de signification dans ses “ contenus ”. Autrement dit, il s'agit toujours de supprimer la signification en élaborant un mode de connaissance qui fasse abstraction de la signification elle-même et donc surmonte la détermination (possible ou impossible) qu'elle provoque. Dans tous les cas, l'on établit ainsi *a priori* les paramètres de ce qui, dans l'expérience animale du Chaos, pourra satisfaire par avance (*a priori*) à l'exigence de chaotité qui finira par passer dans le Chaos lui-même. Mais, de cette manière, la philosophie *des Leibes* arrive-t-elle à saisir le Chaos en soi, ou bien ne lui remplace-t-elle pas une reconstitution, constituée à partir de la réduction du Chaos imposée par les critères de chaotité, définis *épistémolo-*

⁴⁵ *Ivi*, 248-249 : « Pourquoi alors créer – si l'acte eucharistique vient en quelque sorte recréer, ou plutôt *récapituler*, ce que Dieu lui-même avait déjà fait ? [...] Une seule réponse. *En vue de l'amour et du respect de la limite* [...] ».

logiquement en opposition à ceux de la signification et *théologiquement* sur la prémisse d'un Dieu créateur chaotique?

La réponse n'est pas aisée. Je ne peux qu'essayer de répondre à la question précédemment posée : s'agit-il de la voie que Falque entrevoit afin que la philosophie puisse penser d'une façon autonome le district de ce que *l'on-ne-peut-plus-dire* ? Je pense que oui : la philosophie *des Leibes* est la tentative de cette pensée post-phénoménologique (ou pré-phénoménologique) que Falque envisage comme apte à penser de façon authentiquement philosophique le district ce que *l'on-ne-peut-plus-dire*. En outre, s'agit-il du dispositif convenable pour penser d'une façon rigoureusement philosophique tout ce qui appartient à ce district et donc, aussi, la prise en charge eucharistique ? À cette question je ne sais pas répondre, notamment parce que Falque n'a pas explicitement parcouru cette voie, la laissant – à mon avis – à l'arrière-plan. Par conséquent, sa proposition apparaît comme une tentative de *penser eucharistiquement la philosophie* plutôt que de *penser philosophiquement l'eucharistie* : c'est une tentative, philosophiquement respectable, qui atteste remarquablement le fait que, quand la philosophie prend en considération l'eucharistie, elle est toujours invitée à revoir la question du rapport philosophie/théologie en trouvant dans le sacrement de l'autel l'appel le plus fort à penser aussi ses limites.

4. *L'action liturgique comme point d'accès à l'eucharistie*

Parvenus à ce stade de notre courte enquête, il est peut-être clair que nous avons concédé un primat aux questions sur les réponses. Les questions posées, en tout cas, ne sont pas rhétoriques. La philosophie, et en particulier la phénoménologie, en prenant en considération ce phénomène *sui generis* qu'est l'eucharistie, ouvre à la théologie un vaste champ de réflexion et de méditation. Pareillement, je pense que la philosophie peut aussi tirer beaucoup de l'écoute de la théologie. Je songe, surtout, à ce que la théologie contemporaine, d'une façon à peu près unanime, met en évidence avec une certaine insistance : le point d'accès à l'eucharistie est l'action liturgique. L'eucharistie, avant les définitions que le magistère et la théologie en ont données au cours des siècles, est d'abord une action de célébration dont les caractéristiques sont rituelles et symboliques. N'y aurait-il pas là un bon point départ pour penser une " philosophie de l'eucharistie " ? Je ne crois pas que ce serait manquer de rigueur philosophique, en s'exposant au reproche de faire de la théologie et non pas de la philosophie. Et je ne pense pas non plus que partir de l'action liturgique oblige la philosophie à assumer une attitude herméneutique. Parler d'action liturgique n'est rien d'autre qu'affirmer la modalité rituelle et sym-

bolique par laquelle la transcendance théologique du Dieu Trinité, en se révélant, met effectivement à disposition de l'homme le salut opéré par le Christ. Il n'y a donc pas de sacrement si l'on ne tient pas compte de l'action de Dieu et de l'homme, car la modalité singulière selon laquelle le salut de Dieu se donne à l'homme dans l'action sacramentelle, non seulement ne suspend pas l'événement de la liberté humaine, mais en garde l'intrinsèque dimension de nécessité : l'auto-communication de Dieu n'implique pas la mise entre parenthèses ou la méconnaissance de la contingence humaine, car le lieu propre de toute affirmation sur Dieu est l'expérience historique, laquelle trouve dans la célébration le lieu privilégié où s'exprimer sous la forme d'une action rituelle et symbolique. Si cela est vrai, la manifestation sacramentelle de Dieu – donc la manifestation en acte de la Gloire de Dieu – contient en elle-même ce qui permet à l'homme de s'intéresser à soi-même sous la forme d'une liberté appelée à déterminer librement la figure authentique de son humanité.

Par conséquent, on n'aura plus à se demander ce que l'homme (ou la philosophie) peut ou ne peut pas penser de l'eucharistie, ni ce que celle-ci peut ou ne peut pas dire à l'homme (à la philosophie). Parler de l'eucharistie, c'est affirmer cette action dont les “ éléments ”, toujours à impliquer dans l'unité, mais en maintenant leur distinction, sont la transcendance de Dieu et la libre auto-détermination de l'homme, et donc, si l'on veut ... la théologie et la philosophie.

Nicola Reali
reali@pul.it

Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

**À la limite de la phénoménalité
L'eucharistie au cœur du rapport philosophie / théologie chez la phénomé-
nologie de Jean-Luc Marion et de Emmanuel Falque**

NICOLA REALI

Abstract

Scopo del presente studio è quello di riflettere sulla relazione filosofia/teologia partendo dalla questione eucaristica. Il sacramento dell'altare rappresenta infatti uno dei luoghi privilegiati nei quali documentare l'interesse della filosofia per tematiche squisitamente teologiche. Prendendo in considerazione la fenomenologia francese contemporanea (in particolare il pensiero di Jean-Luc Marion e Emmanuel Falque) l'articolo intende mostrare come l'eucaristia rappresenti il fenomeno rivelato dove in maniera più evidente la filosofia, precisando i confini del rapporto filosofia/teologia, è parimenti costretta a interrogarsi sui limiti del pensiero e, quindi, sull'identità della filosofia stessa. Pur da posizioni divergenti, Marion e Falque (rispettivamente attraverso l'idea del fenomeno abbandonato e di quello limitato) convergono nell'identificare il sacramento dell'eucaristia come il luogo privilegiato della precisazione dello statuto della fenomenologia, stabilendo nello stesso tempo l'abolizione di ogni pregiudiziale esclusione dei fenomeni rivelati dal campo della fenomenalità.

Parole chiave:

Eucaristia; Sacramento; Rapporto filosofia e teologia; Fenomenologia; Fenomeno; Jean-Luc Marion; Emmanuel Falque

Abstract

This article reflects upon the relationship between philosophy and theology, with the Eucharist as its point of departure. The sacrament of the altar represents one of the privileged *loci* in which to document a philosophical interest in that which is exquisitely theological. Beginning with consideration of contemporary French phenomenology (in particular, the thought of Jean-Luc Marion and Emmanuel Falque), the article shows how the Eucharist most clearly represents revealed phenomenon in which philosophy, by indicating the confines of the relationship between philosophy and theology, is constrained to interrogate itself concerning the limits of its own thought and at the same time the identity of philosophy itself. While they hold divergent positions, (respectively, in terms of the idea of an abandoned phenomenon and one that is limited) Marion and Falque agree in identifying the sacrament of the Eucharist as the privileged *locus* for determining the status of phenomenology, at the same time abolishing every prejudicial exclusion of revealed phenomena from phenomenality.

Keywords:

Eucharist; Sacrament; Relationship philosophy-theology; Phenomenology; Phenomenon; Jean-Luc Marion; Emmanuel Falque

KREATIVE KRAFT AUS DEM SCHWEIGEN

Eine phänomenologisch-theologische Skizze

*Achim Schütz**

Vor einigen Monaten, näherhin am 5. Juni 2013, jährte sich zum 125. Male der Geburtstag von Max Picard; am 3. Oktober 2015 werden es fünfzig Jahre, dass er verstarb¹. Der studierte Arzt entfaltete seine Kreativität nicht auf dem Fachgebiet seines Berufes im engeren Sinne; er war vor allem ein origineller Denker und Buchautor, der in seinen Schriften weisheitliche Betrachtungen zu Zeitfragen und zu abgelegenen bzw. vergessenen Themen anstellte². Unter seinen Publikationen sticht vor allem „*Die Welt des Schweigens*“³ hervor, ein Werk, das im Jahre 1948 erstveröffentlicht wurde und das in vielerlei Hinsicht die Reife tiefeschürfender Überlegungen hervortreten lässt.

Gewiss muss diese Schrift zunächst als zeitgeschichtliche Reaktion auf die schrecklichen Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs angesehen werden: Angesichts des erlebten Übermaßes an Grauen kann sich global nur eine fas-

* Professor auf dem Lehrstuhl für *Theologische Anthropologie und Eschatologie* an der Theologischen Fakultät der Päpstlichen Lateranuniversität in Rom.

¹ Max Picard wurde am 5. Juni 1888 in Schopfheim geboren und verstarb am 3. Oktober 1965 in der Nähe von Lugano. Seine medizinische Ausbildung führte ihn von Freiburg über Berlin und Heidelberg nach München. Nach dem Ersten Weltkrieg ließ er sich im Tessin nieder, wo er seine Werke zu Kunsttheorie, existentieller Anthropologie, Kulturphilosophie und Zeitkritik verfasste. Siehe zur Würdigung von Picards Leben und Denken die Beiträge in W. HAUSENSTEIN - B. REIFENBERG (Hrsg.), *Max Picard zum siebzigsten Geburtstag*, Rentsch, Erlenbach-Zürich 1958.

² Seine Erfahrungen als Arzt werden kritisch wertend gespiegelt in der Auseinandersetzung mit durchaus kontrovers diskutierten, ja naturwissenschaftlich abgelehnten Versuchen der Vergangenheit. Ein Beispiel dafür sind Picards Überlegungen zur Frage der „Physiognomik“, die er weniger im Sinne von angeborenen Zügen als vielmehr gemäß individuell „typischer“ Ausdrucksformen der Mimik verhandelt. Siehe hierzu M. PICARD, *Das Menschengesicht*, Delphin, München 1929; DERS., *Die Grenzen der Physiognomik*, Rentsch, Erlenbach-Zürich 1937.

³ Nachfolgend wird zitiert nach der Ausgabe, welche die weiteste Verbreitung fand: M. PICARD, *Die Welt des Schweigens*, Fischer, Frankfurt-Hamburg 1958. Das Werk wurde in verschiedene Sprachen übersetzt und erschien jüngst, im Mai 2014, als Neuauflage im italienischen Servitium-Verlag innerhalb der Reihe „Il sale della terra“ unter dem Titel „*Il mondo del silenzio*“. Auf Deutsch wird die Publikation derzeit nur als gebundener Neudruck (2009) vom schweizerischen Loco-Verlag in Schaffhausen vertrieben.

sungslose Stille ausbreiten⁴. Die Angemessenheit des Schweigens wird von Picard dann jedoch auf die unterschiedlichsten Situationen hin gewendet und in ihrer umfangreichen Bedeutung entfaltet. Bei weitem geht es dem sensiblen Mediziner nicht nur um den therapeutischen Wert der Stille⁵. Schweigen hat generell Sinn. Schweigen birgt in sich Sinn und stiftet ihn⁶. Im Schweigen liegt ein Potential, das leider allzu häufig übergangen wird.

Die vorliegenden Ausführungen wagen den Versuch, eine bescheidene Skizze für eine (theologische) Lehre vom Schweigen zu entwerfen. Es geht zunächst darum, gezielt anthropologische Beobachtungen zusammenzustellen und herausragende Orte des Schweigens im Kontext menschlichen Daseins aufzusuchen; ein besonderes Augenmerk gilt in diesem Zusammenhang auftretenden Fehlformen, welche Qualität und Niveau des Lebens nicht selten ungut, ja bösartig verkehren. Danach sollen einige systematische Wendungen erfolgen, welche den zentralen Begriff in seiner Aussagekraft über die göttliche Wirklichkeit zur Anschauung bringen. Abschließend werden die spekulativen Grundlogiken des Schweigens in ihrer formalen wie inhaltlichen Relevanz zusammenfassend herausgeschält und konkret in den Rahmen einer Festkultur gestellt, welche um die Notwendigkeit bereichernd neuschöpferischer Ruhe weiß. Insgesamt weiß sich der anstehende Gang der Überlegungen einem phänomenologisch beschreibenden Ausschreiten verpflichtet, das besonders die existentielle Relevanz des Themas hervortreten lassen möchte.

Das zentrale Wort vom Schweigen gehört nicht zu jenen Begriffen, welchen in der Geistesgeschichte nachhaltiges Gewicht zukam. Die systematische Tradition der Theologie des Westens strebte vielmehr nach der definitorischen Benennung von Wirklichkeiten wie Sein⁷, Wahrheit⁸ oder Liebe⁹. Diese Tatsache mag nachdenklich stimmen, wird doch dadurch eine Größe übergangen, die im menschlichen Daseinsgefüge – nicht zuletzt unter den Vorzeichen der Moderne und der Nachneuzeit – von entscheidender Bedeutung ist¹⁰. Die

⁴ Siehe in dieser Hinsicht zur unmittelbaren Reaktion auf den Zweiten Weltkrieg besonders DERS., *Hitler in uns selbst*, Rentsch, Erlenbach-Zürich 1946.

⁵ Dieser schlägt sich positiv hauptsächlich nieder in DERS., *Die Atomisierung der Person*, Furche, Hamburg 1958.

⁶ Siehe nicht zuletzt DERS., *Der Mensch und das Wort*, Rentsch, Erlenbach-Zürich 1955.

⁷ Bedeutsam ist dabei der Wandel des Formalobjekts im Übergang von der klassischen Metaphysik zu Ontologie und Ontotheologie.

⁸ Vgl. meine zusammenfassende Darstellung in A. SCHÜTZ, *Conoscenza e verità nella fede*, in M. COZZOLI (Hrsg.), *Pensare professare vivere la fede. Nel solco dell'esortazione apostolica "Porta Fidei"*, LUP, Città del Vaticano 2012, 281-299.

⁹ Siehe als Nachzeichnung geistesgeschichtlicher Begriffsbestimmungen vor allem die Zusammenschau in A. NYGREN, *Eros und Agape. Gestaltwandlung der christlichen Liebe*, Kaiser, Gütersloh 1930-1937.

¹⁰ Dieses Schicksal wurde auch – wie schon Karl Rahner beklagte – dem Begriff „Leben“ zuteil, der systematisch nie zu einer die Jahrhunderte durchziehenden Theologie des Lebens entfaltet ward.

nachfolgenden Ausführungen bündeln unter dieser Rücksicht entscheidende Ansätze, die einer Theologie des Schweigens Profil und Schlagkraft verleihen könnten. In diesem Sinne haben sie nicht zuletzt eine gründende Funktion: Eine Zeit der (akustischen) Reizüberflutung macht Maßnahmen notwendig, die des Menschen Würde und Unabhängigkeit zu schützen helfen¹¹. Nur wer Abstand gewinnt zur (be)drängenden Dynamik von hämmernden Slogans und platten Halbwahrheiten, erhält sich die Freiheit, dem nicht unmittelbar Offensichtlichen existentielle Bedeutung beizumessen. So geht ein gesunder bzw. heilsamer Glaube an den lebendigen Gott nicht zuletzt aus jenem Schweigen hervor¹², dem der Einzelne einen inneren wie äußeren Raum gewähren muss, um daseinsrelevante Sinnstiftung zu erleben.

Elemente einer Anthropologie des Schweigens

Wer am Ende des 18. und während der frühen Dekaden des 19. Jahrhunderts nach Weimar reiste, um die Orte aufzusuchen, an denen die deutsche Klassik literarisch begründet wurde, der erfuhr unausweichlich von dem eigentümlich beklemmenden Charakter, den erste Begegnungen mit Geheimrat Goethe annehmen konnten. Der stürmisch drängende und klassisch hehre Dichterkönig war alles andere als ein gesprächiger Zeitgenosse. Berüchtigt müssen seine *stummen Audienzen* gewesen sein, bei denen er die Vorgelassenen kaum eines Wortes würdigte¹³. Nicht aus Überheblichkeit geschah dergleichen, eher mit einem Aroma von Schwermut versetzt, hauptsächlich jedoch in der über Jahrzehnte hin gefestigten Gewissheit, durch äußeres und inneres Schweigen dem eigenen Wesen zu seinem geschuldeten Recht zu verhelfen. Dass gerade einer der begnadetsten Sprachvirtuosen mit Worten gezeigt haben soll, mag Wunder nehmen. Freilich lassen sich sehr gute Gründe für ein derartiges Verhalten anführen.

Allzu leicht kann ein übereilt oder wenig bedacht ausgesprochenes Wort zu einer Last werden, welche jene Schwerkraft des Lebens, jene *Pesanteur*, der im langwierigen Bemühen der *Entschaffung* entgegenzuwirken ist, unheil-

¹¹ Es scheint die unbeschwerte Heiterkeit aus dem menschlichen Dasein gewichen – nicht zuletzt weil jegliche Existenz zunehmend unter der „Dunstglocke“ vergiftender Parolen der Fortschrittsfixierung und der kommerziellen Werbung gezwungen wird. Die Wurzel des Problems von Schatten werfenden Überbauungen erkannte schon Aristophanes, der in seiner Komödie „Die Wolken“ das betrübende Reich der platonischen Ideen ironisch aufs Korn nahm.

¹² Diese Ergänzung zur traditionellen Formel einer *fides ex auditu* wird gegen Ende der vorliegenden Ausführungen mit Inhalt gefüllt zu Tage treten. Vgl. an dieser Stelle konturierend P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1991.

¹³ Vgl. vor allem die an Tagebuchzitaten reiche Darstellung jener Begegnungen in J. PIEPER, *Über das Schweigen Goethes*, Kösel, München 1951.

voll verstärkt¹⁴. Das wird sich einmal eher in einer zur Angriffslust neigenden Selbstbehauptung äußern, die entstellende Missverständnisse forsch, hin und wieder auch geduldig sanft niederkämpft. Funkelnd wache Augen und vorge-reckte Hälse, zarter Liderschlag und annähernd taumelndes Kopfwiegen be-gleiten die beiden Formen des Beharrens. Andererseits kann die innere Klage, nicht oder zumindest nicht in genügendem Maße verstanden zu werden, ihre aushöhlende Stimme erheben und das Gemüt beschweren¹⁵. Gebeugtes, viel-leicht gedrungenes Auftreten und bedrückte Gesichtszüge tragen das Gewicht solch unglücklicher Momente im Erscheinungsbild der armen Dulder fort.

Noch unter einem anderen Gesichtspunkt kann eine Öffnung im Gespräch den Menschen, der sich auftut, behindern. Wenn Vorgehensweisen erst ansatz-weise ins Auge gefasst sind, wenn Pläne noch nicht zu Ende geschmiedet oder gar konkret umgesetzt wurden, wenn schließlich Ideen nur zaghaft auf-schimmern und vage in eine Richtung weisen, dann ist es meist besser, sich in ein vorsichtiges Schweigen zu hüllen¹⁶. Allzu rasches Kundtun von Wahr-scheinlichem oder bloß Möglichem, das man anzielt, bindet in überstarkem Maße¹⁷. Die Faktizität des Wortes stellt sich häufig einer Verwirklichung der zugehörigen Tat in den Weg¹⁸.

Des Weiteren sollte die Schutzfunktion, welche die Stille bietet, nicht übersehen werden¹⁹. Wer in die Lage kam, Wahrheit zu entbergen, ist für sie in gewisser Hinsicht verantwortlich – gerade dann, wenn der Umgang mit ihr weitreichende Folgen zeitigen kann²⁰. Hier soll nicht einem elitär geschlos-

¹⁴ Siehe zu diesen existentiellen Intuitionen S. WEIL, *Schwerkraft und Gnade*, Kösel, München 1952, bes. 84-108.

¹⁵ Die Melancholie bzw. Schwermut, welche nicht mit der Depression verwechselt werden darf, kann durchaus auch positive Züge annehmen, wenn sie den Einzelnen angesichts von menschlichen Ent-täuschungen auf die göttliche Wirklichkeit verweist. Siehe hierzu S. KIERKEGAARD, *Stadien auf des Lebens Weg*, Diederichs, Düsseldorf-Köln 1958, 16-18; vgl. kommentierend R. GUARDINI, *Vom Sinn der Schwermut*, in DERS., *Unterscheidung des Christlichen. Bd. 3. Gestalten*, Schöningh, Paderborn 1995, 59-93.

¹⁶ Das Bedrängende postmodernen Zeitempfindens, welches kaum die Möglichkeit einräumt, Dinge in Stille heranreifen zu lassen, stellt auf den Punkt gebracht dar H.-J. HÖHN, *Versprechen. Das fragwürdige Ende der Zeit*, Echter, Würzburg 2003, 17-39.

¹⁷ In dieser Hinsicht ist eine klare Unterscheidung zwischen dem Möglichen, dem Zufälligen, dem Wahrscheinlichen und dem Nötigen unabdingbar. Siehe dazu die Grundzüge der Modalitätenlehre gemäß N. HARTMANN, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, de Gruyter, Berlin 1966.

¹⁸ Hilfreich sind in diesem Sinne die phänomenologischen Beobachtungen zur oftmals allzu durch-schlagenden Autorität von Wort und Stimme in C. BOLOGNA, *Flatus vocis. Metafisica e antropologia della voce*, Il Mulino, Bologna 2000, 47-54.

¹⁹ Man denke hier nur an die Schweigeexerzitien, wie sie Ignatius von Loyola einem festen Regelka-talog gemäß ausprägt; der Rückzug in die Stille soll den Ruf Gottes, der an den Einzelnen ergeht, behutsam behütend hervortreten lassen.

²⁰ Sinnbildhaft ist diese Wahrheit eingefangen, wenn Saint-Exupéry von der Verantwortung spricht, die entsteht, indem man sich jemanden bzw. etwas vertraut gemacht hat. Vgl. die Annäherungen an den Fuchs und die Rose in A. SAINT-EXUPÉRY, *Der kleine Prinz*, Rauch, Düsseldorf 2000.

senen Zirkel der Wissenden das Wort geredet werden. Trotzdem gehört nicht jede Einsicht, selbst wenn sie sich nur in die Form einer Sprachhülle kleidet, in jeden Kopf. Tiefsinniges, das auf die Ebene der Geschwätzigkeit abgesenkt wurde, verliert sein eigentliches Profil und hinterlässt dann oftmals einen faden Beigeschmack.

Mit dem zuletzt formulierten Gedanken deutet sich bereits der Durchstoß auf den positiv tragenden Grund des Schweigens an. Es kann zum Nährboden für ein reineres Vernehmen der Wirklichkeit werden. In der Stille entsteht eine äußerst fruchtbare Mischung aus Nähe und Distanz zu den Gegebenheiten eines Lebenskontexts. Empfangen und Hinhören werden möglich, ohne dass durch den Zwang zur sofortigen Versprachlichung die Gefahr entstände, sich in Ungenauigkeiten zu verlieren²¹. Die Dinge erhalten durch Ruhe und Gelassenheit freies Geleit, um so hervorzutreten, wie sie an und für sich sind. Aus einem wohl verstandenen Abstand heraus formen sich die rechten Aussagen²². Man lebt auf diese Weise mitten *in* der Zeit, ohne jedoch hilflos ausgeliefert, anheimgegeben oder gar vorangetrieben *mit* ihr unbedingt Schritt halten zu müssen²³.

Goethe – so belegen die Ausführungen Josef Piepers – wusste sehr genau um die Vorteile des Schweigens²⁴. Sein genialisches Wesen war in seinem innersten Kern wie ein heiliger Bereich abgeschirmt. Niemand erhielt Zutritt zum Gravitationszentrum eines Schaffens, in dem eigenes Beharren und schöpferische Anwandlung der äußeren Welt auf einmalige Weise zusammenflossen. Nur aus diesem durch Stille geschützten Raum heraus konnten die unüberbietbar berührenden Worte von Dichtung und Wahrheit gesprochen werden.

An diesen Beobachtungen wird deutlich, dass das Schweigen innerhalb der Geschichte nicht unbegrenzt vorhalten darf. Es ist kein Selbstzweck, sondern hat dienende Funktion. In ihm bereitet sich etwas vor; Wahrheit lichtet sich und drängt in eine Form, in einen angemessenen (begrifflichen) Ausdruck.

²¹ Nicht nur Ungenauigkeiten treten auf; es kann auch Unrecht geschehen. Beispiel dafür sind die alttestamentlichen Freunde Hiobs, die angesichts seines Leidens nicht schweigen können, sondern unbedingt reden und zu erklären versuchen müssen. Damit ersticken sie die tröstende Kraft einer bloßen Anwesenheit, die schweigend mitträgt. Siehe zur inneren Logik des aufrichtig teilnehmenden Schweigens G. LANGENHORST, *Trösten lernen? Profil, Geschichte und Praxis von Trost als diakonischer Lehr- und Lernprozess*, Schwabenverlag, Stuttgart 2000.

²² Ihre geistliche Form nimmt diese existentielle Distanz in der „Abgeschiedenheit“ an. Siehe MEISTER ECKHART, *Von der Abgeschiedenheit*, in DERS., *Mystische Schriften*, Karl Schnabel, Berlin 1903, 165-181. Vgl. dazu die wertende Darstellung in A. MOLINARO, *Maestro Eckhart: l'essere e il nulla, la vita e la morte*, in *Filosofia e Teologia* 4 (1990) 305-316.

²³ Siehe PIEPER, *Über das Schweigen Goethes*, 31. Bei dieser Formulierung legt sich unmittelbar die Parallele zur frühchristlichen Bestimmung der Gläubigen nahe, die *in aber nicht* von dieser Welt sind.

²⁴ Vgl. *ebd.*, 40ff.

Ganz ähnliche Betrachtungen finden sich im Zusammenhang mit der Beschreibung des *spielenden Menschen* bzw. des *homo ludens* wieder. Hugo Rahner und Johan Huizinga entwickelten entsprechende Überlegungen²⁵. Letzterer interessierte sich hauptsächlich für das kollektive Spiel als grundlegendes Element menschlicher Kultur. Ihm kommt damit ein im besten Sinne „vor-läufiger“ Charakter zu; im Spiel sammeln sich Kräfte für späteres Denken und Handeln²⁶. Daher geht ihm der oftmals schneidende Charakter der Ausdrücklichkeit ab. Etwas Leichtes, Schwingendes und Ungebundenes wohnt dem Spiele inne. Und fast immer vollzieht es sich – zumindest in seinen ursprünglichen, nicht stilisierten Formen – ohne (große) Worte.

Noch deutlicher tritt dieses Merkmal zu Tage, wenn ein Kind alleine spielt. Hugo Rahner bringt unter dieser Rücksicht das Wesentliche auf den Punkt²⁷. In beschaulichem Schweigen geht das spielende Kind mit seinen Bauklötzen um. Dabei ist es nicht etwa träumerisch oder flüchtig. Vielmehr zeichnet es sich durch eine geheimnisvolle Mischung aus Präsenz und Fröhlichkeit aus. Auf seinem Gesicht sind sowohl ein konzentrierter Ernst als auch ein entspannt heiteres Lächeln abzulesen²⁸. Diese beiden an sich einander widersprechenden Haltungen finden im Schweigen des spielenden Kindes zusammen²⁹. Es ist ganz bei einer Sache, und doch hat diese Gegenwärtigkeit keine beklemmenden Züge. Trotz der offensichtlichen Be- bzw. Einschränkung wohnt dem Geschehen eine große Freiheit inne. Im Schweigen nimmt diese Dialektik – ungeahnt harmonisch – Gestalt an.

Alle bisherigen Beobachtungen sind bloße Ansätze und bleiben – trotz ihres unleugbaren Wahrheitsgehalts – fragmentarisch in ihrer Ausschnitthaftigkeit. Sie tasten sich vor, rühren an das Wesentliche und bieten doch keine umfassende Darstellung menschlichen Schweigens. Es ist Picards Verdienst, das Phänomen in seinen unterschiedlichen Erscheinungsformen bestimmt zu haben. Dabei greift er weit aus und berührt eine große Zahl von Bezugspunkten, die von der Naturverbundenheit ländlicher Arbeit³⁰ bis hin zu kulturkritischen und kunstgeschichtlichen Fragestellungen³¹ reichen. Der entscheidende Gedanke, welcher alle phänomenologischen Überlegungen begleitet

²⁵ Vgl. H. RAHNER, *Der spielende Mensch*, Johannes, Einsiedeln 1952; J. HUIZINGA, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Rowohlt, Hamburg 2001. Interessant ist in diesem Zusammenhang die innovative Deutung Prills, der Ernst Jünger durch das Ludische geprägt sieht. Vgl. U. PRILL, „*mir ward Alles Spiel*“. *Ernst Jünger als homo ludens*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002.

²⁶ Siehe HUIZINGA, *Homo ludens*, 56ff.

²⁷ Siehe – in der Gefolgschaft von Platons „Philebos“ – RAHNER, *Der spielende Mensch*, 28ff.

²⁸ Nun direkt zum „Ernsttheiteren“ siehe *ebd.*, 29.

²⁹ Vgl. *ebd.*, 36-38.

³⁰ Vgl. PICARD, *Die Welt des Schweigens*, 85-88.

³¹ Vgl. *ebd.*, 114-121.

und gleichsam nach der Art eines Gravitationszentrums ordnend zusammenspannt, ist im Abschnitt «Das Schweigen beim Wort»³² ausgemacht und beleuchtet. Demnach handelt es sich um eine Wirklichkeit, die niemals einen monolithischen, in sich geschlossenen oder selbstgenügsamen Charakter besitzt. Wo und wann immer das Schweigen innerhalb der (menschlichen) Geschichte auftritt, hat es eine dienende bzw. darreichende Funktion; es ist keinesfalls ein dauernd anhaltender Schlusspunkt, sondern vielmehr einweisender Übergang. Dennoch – oder gerade deshalb – kommt ihm eine unabdingbare Würde zu. Das Schweigen verweist über sich hinaus und besitzt einen Überhang. Auf der einen Seite hat es einen qualifizierenden Hintergrund, auf der anderen wurzelt in ihm das Kommen des Neuen und Neuartigen³³. In diesem Sinne ist es sowohl reich als auch vielversprechend.

Picard ist ein sapientialer Beobachter, kein systematischer Denker; deshalb geht ihm hin und wieder die wünschenswerte begriffliche Eindeutigkeit ab – was jedoch nicht besagen will, dass er der Sache nach unscharf wäre³⁴. Für ihn hat das Schweigen besonders im menschlichen Daseinsgefüge einen katalytischen Stellenwert, der weit über die reine Wortgebundenheit hinausgeht³⁵. Schweigen befreit den Einzelnen und hebt ihn in seiner Ausdruckskraft. Allein wo ein qualifizierendes Schweigen eingehalten wird, können Äußerungen aus der Tiefe heraus eine wahre und passende Form annehmen. Dies gilt auf den unterschiedlichsten Ebenen. Durch eine Zäsur des Schweigens gewinnen Gestus, Mimik und Sprachgebaren Stimmigkeit und Relevanz³⁶. Echte Kommunikation gelingt nur dann, wenn sie durch Intervalle der Besinnung bzw. des Vernehmens – und seien diese auch noch so kurz – skandiert wird. Fehlen derartige Momente oder Phasen, dann beginnen Unklarheit, Verwirrung und Lüge das Dasein zu beherrschen³⁷. Es kommt zu einer Form der Unordnung, welche der ureigenen Struktur des Kosmos zuwiderläuft. Die geschaffene Wirklichkeit zeichnet sich – gerade in ihrem vielschichtigen Beziehungsgefüge, vermittelt dessen die Einzelbereiche miteinander in Verbindung stehen – durch wohlthuend unterscheidende Abstände aus. Wo und wann immer diese Distanzierungen bzw. Distinguiertheiten nicht gewahrt bleiben,

³² *Ebd.*, 24-29.

³³ Vgl. *ebd.*, 15ff u. 160ff.

³⁴ Wer nach einer philosophisch systematischen Aufbereitung des Themas sucht, wird wohl am Ehesten greifen zu J. RASSAM, *Le silence comme introduction à la métaphysique*, Mirail, Toulouse 1980.

³⁵ Der Autor widmet sich freilich nicht nur dem Human- bzw. Kulturbereich. Er fasst vielmehr auch das Schweigen in der Natur, in der dinglichen Wirklichkeit und in der Welt der Tiere ins Auge. Vgl. PICARD, *Die Welt des Schweigens*, 94ff, 53ff u. 75ff.

³⁶ Vgl. *ebd.*, 42-48.

³⁷ Vgl. *ebd.*, 157-159.

zieht jene primitive Urkraft der Vermischung herauf, welche dem existenzfeindlichen Chaos einen verheerenden Vorschub leistet³⁸. Leben findet nur dann auf die Höhe seiner selbst, wenn es den Wert des Schweigens zu erkennen lernt³⁹. Gelingt dies nicht, wird es geräuschvoll und gleichzeitig gestalt- bzw. bedeutungslos.

Man muss Picard dem Befund seines Textes nach wohl vorwerfen, die Gefahren des Schweigens nicht kritisch genug wahrgenommen zu haben⁴⁰. Ein langes, allzumal erzwungenes Schweigen kann durchaus verheerende Folgen haben oder den Menschen zumindest großen Gefahren aussetzen. Nirgends wird dies so bildhaft auf den Punkt gebracht wie in „Wir sind Utopia“ von Stefan Andres⁴¹. Ebenfalls in Auseinandersetzung mit den Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs bzw. mit den nationalen Unruhen von dessen spanischem Vorlauf entstanden und im Jahre 1942 veröffentlicht, beschreibt die Novelle eine besondere Form von Flucht aus der Wirklichkeit. Zentral geht es um Paco, einen Mann, dessen Leben von tief einschneidenden Brüchen gekennzeichnet ist. In der Zelle seines ehemaligen Klosters gefangen gehalten, treibt ihn die Isolierung, vor allem aber das ihm auferlegte Schweigen an den Rand der Verzweiflung. Um nicht den Verstand zu verlieren, flüchtet er sich in eine Scheinwelt, die keinen effektiven Bezug zur drückenden Wirklichkeit der Tatsachen besitzt. An der Decke seiner Zelle sieht er einen Rostfleck, auf den er sich konzentriert und den er seine Insel Utopia nennt⁴². Das schwer lastende Schweigen zwingt ihn auf ein Eiland von phantastischen Vorstellungen, Tagträumen und Wunschbildern. Es erstet eine Utopie⁴³, die paradoxerweise ein Ausweichen vor der Härte des Daseins in eine Befähigung zum Erleben künftiger Wirklichkeit verwandelt⁴⁴. Wäre Paco nicht übergangsweise in eine Scheinwelt geflohen, hätte sich aller Wahrscheinlichkeit nach dauerhaft ein

³⁸ Vgl. *ebd.*, 33-35.

³⁹ Vgl. *ebd.*, 82f u. 149f.

⁴⁰ Der Abschnitt über das „Dämonische im Schweigen“ ist eher schwach geraten bzw. wenig ausgelotet; somit lässt er leider einige bedrohliche Fährten außer Acht oder verfolgt sie nicht in der geschuldeten Weise weiter. Siehe *ebd.*, 33-35.

⁴¹ ST. ANDRES, *Wir sind Utopia*, Piper, München 1956.

⁴² Vgl. dazu den berührenden Kommentar in A. WEBER, *Interpretationen. Stefan Andres Wir sind Utopia*, Oldenbourg, München 1971, 56ff.

⁴³ Am Ende der Novelle wandelt sich diese dann, gibt ihr subjektives Profil auf und wird zu einer objektiv verankerten Aussage: «Wir sind Gottes Utopia!» (ANDRES, *Wir sind Utopia*, 79).

⁴⁴ Schweigen kann durchaus eine Reaktion auf marternde Umstände sein. Man denke etwa an die absolute Verschwiegenheit, mit der die Beteiligten am Zweiten Strelitzenaufstand von 1698 die grausame Folter hinnahmen. Der russische Zar Peter der Große war fassungslos angesichts dieser Haltung, mit der Wahrheit in Schweigen gehüllt und dadurch geschützt wurde. Häufig tritt das Schweigen im Hinblick auf Wahrheit in einer dienenden Funktion auf – nur wandelt sich der Charakter dieser Rolle gemäß den äußeren Umständen.

Schatten des Wahns auf seinen Geist gelegt⁴⁵; es wäre ihm dann – auch nach seiner Befreiung – endgültig versagt geblieben, erlebte Tatsachen in ihrer Objektivität zu berühren.

Nicht immer freilich beschwört das Schweigen wirklichkeitsfremde Phantastereien herauf. Ganz im Gegenteil. Gemeinhin lichtet sich in ihm Wahrheit, Verheißungsvolles tritt aus der Verborgenheit an den Tag⁴⁶. Wer sich dem äußeren wie inneren Schweigen anheimgibt, der erfährt eine Kraft der Sammlung, die das Banale bzw. Oberflächliche des Alltags ausräumt oder zumindest stark relativiert. In der Folge können sich tiefere Schichten des eigenen Wesens und Daseins erschließen. Übergangene Gedanken, Vorstellungen und Empfindungen eröffnen sich. Dieser Vorgang wird begleitet von einer Dynamik wachsender Unterscheidung⁴⁷. Unangemessenes trennt sich von Angemessenem. Jeder Mensch sucht nach Halt und Orientierung. Oftmals bindet er sich jedoch an Götzenbilder, die echter Lebendigkeit feindlich gesonnen sind. Es kommt zu Verhärtungen und Fixierungen. Im Schweigen können diese klar als solche hervortreten und schließlich überwunden werden. Perspektiven tun sich auf, und der Blick schärft sich. Lügen und Verblendungen werden durchschaut. Die vielgestaltigen Formen des Aberglaubens müssen einem gesunden Glauben weichen⁴⁸. Ähnliches gilt für die Frage der Hoffnung⁴⁹. Auch in dieser Hinsicht geht der Mensch nur allzu häufig in die Irre. Er lässt sich täuschen oder verfällt dem raschen, doch falschen Trost des Selbstbetrugs. Schweigen bedeutet eine Unterbrechung des eingespielt Automatischen und schafft dadurch jenen Abstand, der heilsame Auswege ermöglicht.

Geistesgeschichtlich sind die soeben angedeuteten Verbindungslinien zu Glaube und Hoffnung nicht die einzigen Elemente, welche die reinigende und erhellende Kraft des Schweigens deutlich werden lassen. Nicht übersehen werden dürfen die *Ahnungen*, die jede menschliche Existenz an ihren entscheidenden Schnittstellen begleiten⁵⁰. Sollen richtungsweisende Intuiti-

⁴⁵ Nirgends wird die Verdunkelung durch den Wahn prägnanter formuliert als in F. SCHILLER, *Die Worte des Wahns*, in DERS., *Werke in drei Bänden. Bd. II*, Hanser, München-Wien 1997, 707.

⁴⁶ Vgl. hierzu den Abschnitt über die Erkenntnis aus dem Schweigen und deren vielgestaltige innere Logik in PICARD, *Die Welt des Schweigens*, 49-52.

⁴⁷ Zur theologischen Deutung dieses Vorgangs im Rahmen von Schweigeexerzitien vgl. die Zusammenschau unterschiedlicher Ansätze an das Thema in M. SCHNEIDER, „*Unterscheidung der Geister*“. *Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1987.

⁴⁸ In diesem Zusammenhang ist unabdingbar die Überwindung eines wie auch immer gearteten magischen Daseinsverständnisses. Vgl. G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, de Gruyter, Berlin 1969, 4-19.

⁴⁹ Unter dem Wort von der Hoffnung werden vielerlei Perspektiven angeboten, die teilweise schädlich – weil allzu abstrakt, konstruiert oder weltabgewandt – für ein ganzheitliches Existieren des Menschen sind. Vgl. dazu überblickartig den vierten Hauptteil in M. KEHL, *Eschatologie*, Echter, Würzburg 1988.

⁵⁰ Vgl. nun zu den nachfolgenden Überlegungen W. HOGREBE, *Ahnung und Erkenntnis. Brouillon zu einer Theorie des natürlichen Erkennens*, Suhrkamp, Frankfurt 1996. Theologisch gewendet und zugespitzt

onen nicht vorschnell verfliegen, dann muss ihnen der schützende Raum des Schweigens geboten werden; nur auf diese Weise können sie sich gewinnbringend entfalten. Leider jedoch wurde der Größe und dem Potential menschlicher Ahnungen nicht die Aufmerksamkeit geschenkt, die sie verdient hätten. «Die Erkenntnistheorie [...] hat diese höchst fragilen Eingangsorte für Ideen zwar konstatiert, aber analytisch ignoriert»⁵¹. Aufgrund eines solcherart mangelnden Interesses wurde ihr Wesen niemals eindeutig definiert bzw. systematisch entfaltet. Somit blieb ihr Charakter, dem «eine eigenartig *kündende Tönung* eingebaut»⁵² ist, sträflich unbeachtet. Aus dieser tastenden Bestimmung wird ersichtlich, wie schwach und zerbrechlich Ahnungen ihrer Gestalt nach sind. Dieser Umstand steht in einem seltsamen Widerspruch zu ihrem meist äußerst bedeutsamen Inhalt, den sie auszeitigen möchten. Sie müssen gehegt werden, damit sie sich verfestigen können. Und just im Zusammenhang mit der Pflege von Ahnungen tritt das Schweigen auf den Plan. Literarisch führt Strindberg in diesem Sinne seinen Fischmeister Borg vor⁵³. Dieser ist ein Mann von großer Feinfühligkeit; seine Nerven reagieren höchst sensibel auf den kleinsten Reiz. Gerade deshalb zeichnet sich sein Geist durch große Innovationskraft aus. Er beschreitet neue Wege, bricht mit dem Gewohnten und lässt sich angesichts von auftretenden Fragen oder Schwierigkeiten durch Ahnungen leiten. Häufig stößt er dabei auf das Unverständnis, ja sogar Misstrauen seiner Mitmenschen. Um der Sache willen, an die er glaubt, hüllt er sich in Schweigen. Er will auf dem Weg zum Ziel nichts zerreden lassen⁵⁴. Bricht die Wahrheit erst durch, wird sie selbst von sich Kunde geben. Verhängnisvollerweise jedoch pflegt Borg allzu sehr das Schweigen. Mehr und mehr geht ihm der Sinn dafür verloren, wann die Zeit gekommen ist, es auszusetzen. Er wird zu einem Eigenbrötler, der – auf sich selbst zurückgebeugt – menschenfeindlich und lebensfremd reagiert. Wo Schweigen dem Anderen keinen Platz mehr lässt, da führt es in ein endgültiges Aus. Der tragische Tod des Fischmeisters legt beredtes Zeugnis dafür ab. Wer nicht erkennt, wann das Schweigen zu (unter)brechen ist, der leistet der verheerenden Dynamik von Zersetzung und Zerstörung Vorschub. Dies gilt wahrlich nicht nur im Bereich der Literatur, sondern in nicht wenigen Phasen der Menschheitsgeschichte.

wird die Frage bekanntermaßen in B. LONERGAN, *Insight. A Study of Human Understanding*, Darton Longman & Todd, London 1983.

⁵¹ HOGREBE, *Ahnung und Erkenntnis*, 7.

⁵² *Ebd.*

⁵³ Siehe die zentrale Romangestalt in A. STRINDBERG, *Am offenen Meer*, Georg Müller, München 1919.

⁵⁴ So wandelt sich dann allmählich ein gesunder Wille zum Durchhalten in eine krankhafte und unsoziale Form der Verhärtung.

Gemäß dem gerade Angerissenen gibt es also durchaus eine unqualifizierte und somit wenig qualifizierende Form des Schweigens; sie besitzt dumpfe und erstickende Eigenschaften. Hannah Arendt thematisierte sie zu Beginn der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts, als sie sich im Rahmen des Jerusalemer Prozesses mit Adolf Eichmann und dessen Mitwirken an den schrecklichen Verbrechen der Nazizeit auseinandersetzte⁵⁵. In diesem Zusammenhang prägte die jüdische Denkerin das viel diskutierte Wort von der *Banalität des Bösen*. Es kann im Rahmen der vorliegenden Ausführungen nicht darum gehen, die Angemessenheit dieser Begriffswahl im Blick auf die Gräueltaten des Zweiten Weltkriegs zu erörtern. Vielmehr soll knapp zur Anschauung gebracht werden, dass es eine unverantwortliche bzw. unverantwortbare Form des Schweigens gibt, die als *Gedankenlosigkeit* oder absolutes *Fehlen des Denkens* negativ bestimmt ist. In dieser Hinsicht tritt eine eigentümliche Spannung auf. Einmal kann das Schweigen einen vorbereitenden Charakter besitzen; es reift in Stille heran, was dann geklärt und mächtig zu Tage tritt. Auf der anderen Seite mag dem Schweigen eine erstickende Tendenz zukommen, welche sich regende Eigeninitiativen unterdrückt und unabhängigen Selbststand in passive Manipulierbarkeit verwandelt. Die klassische christliche Tugend- und Lasterlehre kennt diese blockierte Haltung negativer Untätigkeit als *acedia*, welche die Wurzel einer Vielzahl menschlicher Übel bildet⁵⁶. Es gibt die nicht selten schwere Sünde der Unterlassung. Wer schweigt und passiv bleibt, lädt häufig (große) Schuld auf sich.

In diesem Zusammenhang muss kurz auf die grundlegende Definition des Bösen eingegangen werden. Allzu leicht erhebt man innerhalb der theologischen Diskussion den Vorwurf, in dieser Hinsicht lediglich von der Abwesenheit des Guten zu sprechen, banalisiere die Frage und führe die Problematik vorschnell auf eine theoretische Ebene⁵⁷. Ich persönlich teile diese kritische Anschauung nicht – zumindest nicht zur Gänze. Leiden, also die Folge von Bösem bzw. von Übel, tritt in nicht wenigen Fällen dann auf, wenn der Vollzug

⁵⁵ Vgl. H. ARENDT, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Piper, München 1964. Siehe auch – in der Auseinandersetzung mit Kants Wort vom radikalen Bösen – DIES., *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, Piper, München 2006. In einen geistesgeschichtlichen Kontext wird Arendts Definition eingeordnet durch R. SAFRANSKI, *Das Böse oder das Drama der Freiheit*, Fischer, Frankfurt 2011.

⁵⁶ Siehe zum Profil dieses Grundlasters und zu seiner Spiegelung in lähmende Existenzformen der Gegenwart U. GALIMBERTI, *I vizi capitali e i nuovi vizi*, Feltrinelli, Milano 2003, 23-29 u. 107ff.

⁵⁷ Diese Anschuldigung ist zum einen gegenüber der *privatio boni* nach Augustinus, zum anderen im Blick auf die *absentia debiti boni* gemäß Anselm von Canterbury zu hören (vgl. z. B. G. KRAUS, *Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre*, Knecht, Frankfurt 1997, 297ff). Beide Formeln versuchen letztlich, jede Art von Dualismus innerhalb Gottes von der Wurzel her zu vermeiden. Dennoch haben genannte Definitionen nicht nur diese systematisch spekulative Bedeutung. Sie allein in dieser Weise zu interpretieren, greift zu kurz.

des geschuldeten Guten unterschlagen oder verabsäumt wird⁵⁸. Positives, das nicht ausgeführt ist, nimmt nicht unbedingt einen neutralen Charakter an; nur allzu oft verkehrt es sich ins Negative und Schädliche. In diesem Sinne kann das konkrete Schweigen – auf der Ebene sowohl der Worte als auch der Taten – böse sein. Es treten in der Biographie eines jeden Menschen Situationen auf, in denen eine ausdrückliche Reaktion gefordert ist. Dieses Drängen der Umstände ins Leere laufen zu lassen, führt dazu, sich zum Komplizen oder zumindest stillen Dulder einer heraufgeführten Sachlage zu machen⁵⁹. In solch einem Falle wohnt dem anhaltenden Schweigen nicht etwa die aufwertende Kraft inne, wohlthuenden Abstand zu schaffen⁶⁰. Vielmehr unterstützt es das vorhandene Übel und fördert verantwortungslos dessen Ausbreitung. Nicht zuletzt an der Dialektik dieses Beispiels wird erneut die katalytische Funktion des Schweigens sichtbar, das immerdar die Fähigkeit besitzt, aus verwirrenden Konstellationen Wahrheit herauszufiltern. Einmal sind es eher objektive Gegebenheiten, die sich ihrem Kern nach eröffnen; das andere Mal kommt es dem menschlichen Subjekt zu, im bzw. durch das Schweigen sein innerstes Wesen zu offenbaren.

Theologisch gründende Versicherung

Es ist hilfreich und richtungsweisend, nun den Schlusspunkt zu betrachten, den Picard ans Ende seiner phänomenologischen Bestimmungen des Schweigens setzt⁶¹. Indem er Dante und Kierkegaard zitiert, spricht er vom ausdrücklich religiösen Glauben. Das Schweigen entwickelt seine ur-eigentliche Dynamik erst im christlichen Glauben; in ihm kommt es auf die wahrhaft bedeutsame Höhe seiner selbst. Dabei muss auf eine dreifache Verflechtung der beiden Themenkreise hingewiesen werden. Zunächst gilt, dass das Schweigen als eine Propädeutik des Glaubens anzusehen ist. Wer ver-

⁵⁸ Damit würde gewissermaßen der „Ursprung“ des Bösen ins Auge gefasst. Siehe in diesem Zusammenhang auch die erhellenden Überlegungen zur (post)modernen Verschärfung der Problematik in M. KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005, 262-278.

⁵⁹ Das Böse zeugt sich fort und treibt seine modrigen Blüten hervor, die nach und nach erstickend alles überwuchern. Vgl. hierzu die bildhaft apokalyptischen Darstellungen in Ch. BAUDELAIRE, *Les fleurs du mal*, De Poche, Paris 1961.

⁶⁰ Damit soll bisher Erarbeitetes durchaus nicht relativiert werden. Es können Konstellationen gegeben sein, in denen der Einzelne zunächst überfordert ist. Er sieht nicht klar und kann den wahren Charakter einer Situation nicht bestimmen. So reagiert er mit einem aktiven Schweigen; er möchte erkennen können und benötigt den Abstand ruhigen Wartens, um sich einen Überblick zu verschaffen. Ist ihm dann die Wahrheit aufgegangen, bricht er sein Schweigen, das – würde es weiter aufrechterhalten – zu einem verhängnisvollen Ausdruck von beistimmender Passivität verkäme.

⁶¹ Vgl. PICARD, *Die Welt des Schweigens*, 163-166.

stummt und somit am geheimnisvollen Geschehen der Lichtung von Wahrheit teilnimmt, der wird sensibel dafür, dass sich Wirklichkeit nicht auf das allein Machbare bzw. auf den Bereich empirisch nachprüfbarer Fakten beschränkt⁶². Im Schweigen bildet sich ein Sinn für Transzendenz aus. Es kommt zu einer Öffnung des eigenen Weltbildes bzw. -verständnisses⁶³. Dadurch wird ein persönlicher Grund gelegt für den Glauben in seiner ausdrücklichen Form. Darüber hinaus ist eine zweite Verbindungslinie aufzuzeigen. Wer bereits im christlichen Sinne glaubt, der wird immer wieder die Erfahrung machen, wie angemessen das Schweigen Gott gegenüber ist. Dogmatische Definitionen und ererbte Bekenntnisformeln sind letztlich nur Meilensteine auf dem Weg, der vor das bzw. zum Mysterium Gottes führt⁶⁴. Alle Aussagen über die göttliche Wirklichkeit bleiben immer überbietbar⁶⁵. Trotz der von ihm gewählten Nähe zu Welt und Geschichte ist Gott letztendlich Geheimnis⁶⁶. Im menschlichen Schweigen widerfährt dieser zentralen Wahrheit des christlichen Glaubens Gerechtigkeit. Und schließlich gilt noch ein Letztes. Der Glaubende setzt sich inhaltlich mit dem göttlichen Schweigen auseinander. Es gehört zu den Wahrheiten des Glaubens, dass Gott selbst an entscheidenden Stellen seines Bundes mit den Menschen keine unmittelbare Äußerung tut⁶⁷. Freilich ist das Schweigen Gottes innerhalb des Weltgeschehens nicht von Dauer; dennoch gehört es zu den Brennpunkten seiner Selbstoffenbarung⁶⁸. Diesen Umstand gilt es nun eingehender herauszuarbeiten.

⁶² Vgl. die Wichtigkeit, welche Jaspers unter diesem Aspekt den sogenannten „Grenzsituationen“ beimisst (z. B. K. JASPERS, *Einführung in die Philosophie*, Piper, München 1966, 20ff; DERS., *Philosophie*, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1948, 467ff).

⁶³ Dabei kann das unendlich Überbietende als durchaus bergend erlebt werden. Vgl. zum Wechselspiel zwischen Transzendenz und Umgreifendem nach Jaspers L. ARMBRUSTER, *Objekt und Transzendenz bei Jaspers*, Rauch, Innsbruck 1957, 66-74.

⁶⁴ Vgl. in dieser Hinsicht das Sinnbild der „Kathedrale“, mit dem Balthasar all sein denkerisches Mühen zusammenfasst und deutlich macht, dass es bei aller Vernünftigkeit des Glaubens immer darum gehen muss, vor das je größere Geheimnis Gottes zu treten (H. U. VON BALTHASAR, *Epilog*, Johannes, Einsiedeln-Trier 1987).

⁶⁵ Darum weiß die klassische Schultheologie, wenn sie davon spricht, dass sich der Glaubensakt nicht in Aussagen über Gott verläuft, sondern erst dann sein Ziel erreicht, wenn er an die Wirklichkeit Gottes selbst rührt.

⁶⁶ Diese Tatsache schlägt sich nicht zuletzt in der Sakramentenlehre der Kirche nieder. Gottes Gegenwart wird zwar in der Feier der Sakramente ausdrücklich verbürgt; dennoch bleibt die konkrete Wirkung seiner Nähe geheimnisvoll verborgen.

⁶⁷ Siehe hierzu – relevant für den gelebten Glaubensvollzug – den Abschnitt „Die Erhörung im nicht-erfüllten Bittgebet“ in H. SCHALLER, *Das Bittgebet. Eine theologische Skizze*, Johannes, Einsiedeln 1979, 178-190.

⁶⁸ Diese Einsicht unterstreicht auch Pieper, indem er seiner bereits erwähnten Schrift über das Schweigen ein Zitat von Plutarch voranstellt: «Die Menschen sind unsere Lehrmeister im Reden, die Götter im Schweigen» (PIEPER, *Über das Schweigen Goethes*, 5).

Den Mittelpunkt der christlichen Glaubensinhalte bildet das Geschehen von Tod und Auferstehung Jesu Christi. In diesem Gravitationszentrum von Heil und Erlösung kommt dem Schweigen Gottes ein besonderer Stellenwert zu. Dabei ist nicht vordringlich darauf zu verweisen, dass die letzten Worte Jesu am Kreuz nicht zu einer ausdrücklichen Reaktion des Vaters führen. Entscheidend wichtig ist vielmehr der verborgene Ort des Schweigens innerhalb des *Mysterium paschale*. Es ist das große Verdienst Balthasars⁶⁹, auf die soteriologische Bedeutung des Karsamstags hingewiesen zu haben⁷⁰. Neben der Trauer und der Klage, die zwischen Grablegung und Auferstehungsereignis Raum gewinnen, streicht Balthasar vor allem das Moment des *Schweigens* und der Stille heraus⁷¹: In der Ruhe des Grabes versinkt all das, was eine rasch vermittelnde Brücke zwischen Tod und Auferstehung sein möchte. Die Stille des Karsamstags belegt den tiefen Bruch, der jeden wirklichen Tod ausmacht. Um der Integrität des christlichen Glaubens willen hält Balthasar systematisch gegen eine übereilte Aufhebung und gegen eine fast selbstverständlich gewordene Dialektik⁷².

Gottes Sohn, der Mensch geworden war, ist *als* Mensch tatsächlich gestorben. Dieser dunkle Akkord hält mit der Grabesruhe in all seiner Bedrohlichkeit an. Der Sohn steigt hinab in das Reich des Todes. Dort unten, in den Abgründen des Daseins trifft er nach Balthasar, der das Gedankengut des Irenäus aufnimmt und weiterentwickelt, auf das *Undurchformte* und *Ungealtete*. Die lebensfeindlichen Chaosmächte, die in der Schöpfungswirklichkeit verblieben sind, verhindern es, in Worte oder Bilder zu fassen, was am Karsamstag geschieht. Es tut sich ein Bereich auf, der sich der vernünftigen Einsicht entzieht. Jesus Christus, in dem die Liebe Gottes in die geschaffene Wirklichkeit einkehrt, nimmt all das Unvollendete schweigend wahr. So wandelt sich durch den göttlichen Blick, der schon über die erste Schöpfung am Anbeginn der Zeiten glitt, alles zum Guten. «Diese Schau des Chaos durch den Gottmenschen wurde für uns zur Bedingung unserer Schau der Gottheit. Seine Auslotung der letzten Tiefe hat das, was „Gefängnis“ war, in einen „Weg“ verwandelt»⁷³. Hier wird die Voraussetzung für den christlichen Glauben ge-

⁶⁹ Vgl. einordnend A. SCHÜTZ, *Phänomenologie der Glaubensgenese. Philosophisch-theologische Neufassung von Gang und Grund der analysis fidei*, Echter, Würzburg 2003, 284-290.

⁷⁰ Siehe H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in *Mysterium Salutis* 3/2, 133-326; später dann DERS., *Theologie der drei Tage*, Johannes, Einsiedeln-Freiburg 1990.

⁷¹ Siehe BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 227f.

⁷² Dieser Vorwurf muss vor allem gegenüber den Kreuzeslogiken in Hegels Religionsphilosophie erhoben werden, wo sich am Karfreitag die größte Negativität, der Tod Gottes, bereits in eine höchste positive Setzung, in eine neue Wirklichkeit wandelt. Vgl. X. TILLETTE, *La filosofia della croce*, in DERS., *Il Cristo dei non-credenti e altri saggi di filosofia cristiana*, AVE, Roma 1994, 127-141.

⁷³ BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 249.

schaffen. Aus den verschwiegen schweigenden „Ungründen“ des Daseins wächst er herauf⁷⁴. Die Ausrichtung auf Gott und seine „Herrlichkeit“⁷⁵ ist dem Menschen innerweltlich nur möglich, weil sie nicht an der letzten Hinfälligkeit bzw. Undurchformtheit seiner Existenz vorbei gefordert, sondern aus deren gewandelter Realität heraus eröffnet wird. Durch jenen erlösend neuschöpferischen Blick, mit dem Christus die Chaosmächte betrachtet, wird ein für alle Mal die Möglichkeit aufgetan, bereits in den Unvollkommenheiten dieser Welt Gottes Größe wahrzunehmen. Im Schweigen des Karsamstags mitgeboren, eröffnet sich – gemäß Balthasar – der christliche Glaube im mehrfachen Sinne als ein Weg aus den unwirtlichen Sphären einer nur allzu präsenten Unter-welt⁷⁶ der Unordnung, der Verwirrung und des Zerfalls.

So zeigt sich verbindlich, wer im geschichtlichen Dasein der letztendlich Handelnde ist. Gott, der Vater, sendet seinen Sohn in die Welt, auf dass er sie erneuere. Er schickt ihn hinab in ihre tiefsten Tiefen. Schweigend schöpft Christus aus seiner Beziehung bzw. dem Vertrauen zum Vater die Kraft, von dort wieder heraufzusteigen. Im Vollzug des Glaubens dann werden alle, die in ihrer Vergänglichkeit gefangen waren, stillschweigend von dieser göttlichen Dynamik erfasst. Aus den Brüchen des Daseins, aus den Unvollkommenheiten ihrer Existenz gelangen sie auf diese Weise zur Schau der wahren Gestalt, vor jene Herrlichkeit Gottes, die von der lastenden Schwere alles Ungestalteten befreit⁷⁷. Darin besteht die Erlösung. In ihr entfaltet sich jener (übernatürliche) Sog des Ästhetischen, der sich aus einem Glanz aufbaut, der das Dunkel durchmessen hat⁷⁸. Der Glaube gründet so unmittelbar wie nachhaltig im Geheimnis von Tod und Auferstehung Jesu Christi. Er ist – trotz aller geschichtlichen Schuld – ungeschuldet gewährt, ist geschenkte Gnade Gottes⁷⁹. Wie der Vater den Sohn führt, so leitet er in Christus die Menschheit.

⁷⁴ Siehe hierzu die terminologischen Zuspitzungen des Objektiven Idealismus in F. W. J. SCHELLING, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Meiner, Hamburg 1992, 5-18.

⁷⁵ Siehe zu diesem zentralen Begriff neben der Einleitung in H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. I*, Johannes, Einsiedeln-Trier 1988, 9ff, die kompakten Definitionen in DERS., *Offenbarung und Schönheit*, in DERS., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Johannes, Einsiedeln 1960, 99ff.

⁷⁶ In der Gefolgschaft von Congar und Balthasar wäre dieser existentielle Hinweis ein Element dessen, was zu einer „gegenwärtigen Eschatologie“ heranreifen müsste. Vgl. A. SCHÜTZ, *Befreiung oder Entfremdung? Zur modernen Frage nach dem Wesen des Christentums*, in *Lateranum* 78 (2012) 29-54, hier bes. 52f.

⁷⁷ Siehe hierzu besonders H. U. VON BALTHASAR, *Die christliche Gestalt*, in DERS., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Johannes, Einsiedeln 1974, 41-52.

⁷⁸ DERS., *Offenbarung und Schönheit*, 100. Vgl. K. K. J. TOSSOU, *Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Herder, Freiburg 1883, 142ff.

⁷⁹ Eine systematisch-phänomenologische Neubestimmung der *gratia gratis data* legt vor G. DE CANDIA, *Il peso liberante del mistero. Saggio sulla grazia del necessario*, Cittadella, Assisi 2011, 438ff.

Balthasar unterscheidet am Menschen dessen *Individualität* von seiner Zugehörigkeit zur Gattung Mensch, zum *Menschengeschlecht*. Im Dasein des Einzelnen stehen diese beiden Aspekte oft in einem Spannungsverhältnis zueinander. Das Individuum lebt – erneut stillschweigend – unter dem Diktat der Gattung, gerade im Hinblick auf Schuld und Auflehnung gegen seinen Schöpfer. Gottes Sohn, der ewige Logos, der in die Welt kommt, lässt diese Bestimmung des Menschen nicht beiseite, er macht sie vielmehr in besonderer Weise fruchtbar⁸⁰. Indem Jesus Christus ganz menschliche Person ist, trägt er – obwohl er selbst als Individuum ohne Sünde ist – die Sünden des ganzen Menschengeschlechts in seiner Existenz. Er hält sie aus. Alle Folgen des Abfalls ruhen auf seinen Schultern, weil er dem Willen des Vaters entsprechend alle Geschöpfe aus der Ferne wieder in dessen Nähe holen soll. «Die Sendung Jesu geht auf die Versöhnung der Welt mit Gott (2 Kor 5, 18f), der Menschheit in ihrer Spannung zwischen Artwirklichkeit und Einzelsubjekten; deshalb hat er für dieses gespannte Ganze einzustehen [...], und dies kann nicht gleichsam von außen her geschehen, indem das „*pro nobis*“ bloß ein „zu unsern Gunsten“ besagte, sondern von innen, in einer realen Übernahme der personal-sozialen Situation des Sünders, so, dass es „an unserer Stelle“ bedeutet»⁸¹. Christus steht schweigend dort, wohin jeder Mensch durch die Macht der Sünde getrieben wurde bzw. wird, unendlich weit weg von Gott. In seinem Tod erfährt und erleidet er die Gottverlassenheit, die Kennzeichen bzw. Folge der Sünde ist. Hier nun wandelt sich durch die doxologische Kraft⁸² seiner Göttlichkeit richtungsweisend die innere Dynamik seiner Stellvertretung. Hat Christus bis zu seinem Abstieg in die Unterwelt alles auf sich legen lassen, was die Menschheit in ihrem geschichtlichen Dasein drückend niederzieht, so gibt er ihr nun – wieder auf ihr Gesamt bezogen – die Fülle seines Lebens; er schenkt ihr die Nähe zu Gott, die in ihm von Ewigkeit her anwest, zurück. So wird in einem Schweigen, dem die großen Worte⁸³ (der Verkündigung) abgehen, alles heil.

⁸⁰ Siehe dazu – unter besonderer Rücksicht des Titels – H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik. Bd. II/2: Die Personen in Christus*, Johannes, Einsiedeln 1978, bes. 211-238. Meiattini beleuchtet in diesem Zusammenhang den Gedanken der Stellvertretung bei Balthasar gemäß der Art, wie Jesus Christus die Weise genuin menschlicher Erfahrungen für sich übernimmt. Vgl. G. MEIATTINI, *Sentire cum Christo. La teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Editrice Gregoriana, Roma 1998, 197ff.

⁸¹ BALTHASAR, *Theodramatik. Bd. II/2*, 221.

⁸² Siehe in diesem Sinne auch die „erhebende“ Gewalt der Liebe in H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes, Einsiedeln 1963, 49ff, mit DERS., *Das Herz der Welt*, Schwabenverlag, Ostfildern 1988, 9.

⁸³ Hier handelt es sich um den liebevollen Vollzug aufrichtenden Handelns, das alle Orthopraxis von innen her inspiriert und als wichtigen Gegenpol zu einer rein bekennenden Orthodoxie setzt. Vgl. DERS., *Wer ist die Kirche?*, in DERS., *Sponsa Verbi*, 182ff.

Keine gleitende Dialektik, kein Automatismus obwaltet hier. Die trennende Linie zwischen Mensch und Gott, zwischen absoluter Hinfälligkeit und vollendeter Herrlichkeit wird ausgehalten – den ganzen Karsamstag lang. Sein Schweigen kündigt von dem, der das Heil wirkt; sie setzt die Zäsur gegen alle flachen weltlichen Kausalzusammenhänge. In der Auferstehung, die sich erneut ohne deutende Worte ereignet, nimmt jene Erlösung von Gott her gültige Gestalt an. Wer daran glaubt, ist stillschweigend bereits aus den Tiefen und Ungründen der Welt geborgen. Bei Balthasar sind die irdische Geschichte Jesu Christi und das Existenzgefüge eines jeden Menschen eng miteinander verwoben. Seine Auslegung der Lehre von der Stellvertretung⁸⁴ strukturiert dies systematisch durch. Der Glaube an Jesus Christus nimmt den Einzelnen als Person schweigend mit hinein in das *Mysterium paschale*; so strahlt das Licht der Auferstehung in sein Leben.

Die Konzentration auf das Golgota-Geschehen darf freilich nicht dazu führen, die Bedeutung zu übersehen, welche dem Schweigens bereits während des öffentlichen Auftretens Jesu zukommt. Dem ist noch eine weitere Aussage hinzuzufügen. Die Jahre, in denen der Gottessohn predigt und Wunder wirkt, folgen auf eine lange Zeit des Schweigens⁸⁵. Drei Dekaden der Stille bilden den profilierenden Hintergrund seiner geballten und nach allen Seiten hin sichtbaren Gegenwart unter dem Volk. Während seines öffentlichen Auftretens dann hält Jesus immer wieder Momente ein, da er sich in die Einsamkeit zurückzieht und – im menschlichen Sinne – ganz dem Schweigen lebt⁸⁶. Es sind dies jene Zeiten, in denen er die Betriebsamkeit meidet und gesammelt vor den Vater tritt.

Gerade im Leben Jesu Christi ist es bemerkenswert zu sehen, welches Profil das Schweigen als solches in den unterschiedlichen Momenten annimmt, in denen es nachdrücklich gehalten wird. Es setzt, ja es ist eine Zäsur. *Unvermischt* und doch *ungetrennt* treten im Schweigen die denkbar größten Gegensätze zusammen⁸⁷. Der Mensch Jesus von Nazareth richtet sich vollkommen auf seinen göttlichen Vater hin aus⁸⁸. Nach vierzig Tagen der Ein-

⁸⁴ Es ist höchst bezeichnend, dass der theologische Begriff „Stellvertretung“ eher an ein stilles Geschehen gemahnt, bei dem Christus demütig schweigend den menschlichen Platz einnimmt.

⁸⁵ Alles hebt anfänglich im Schweigen an. Die Nacht der Geburt kennt die großen geschichtsträchtigen oder aufrüttelnden Worte nicht.

⁸⁶ Nicht umsonst trägt der „Berg der Seligpreisungen“ oberhalb des Sees von Tiberias auch den Namen „Berg der schweigenden Einkehr“ (Eremos); so wird der synoptische Stellenbefund, der häufig von Jesu Rückzug in die stille Einsamkeit handelt, konkret an einem Ort gespiegelt.

⁸⁷ Das Schweigen scheint in diesem Sinne – um der besonderen Form polarer Wahrheit willen – zum theandrischen Strukturprinzip der hypostatischen Union zu gehören.

⁸⁸ Das johannäische Denken baut diese theologische Perspektive aus, indem Christus als der Hohepriester beschrieben wird.

samkeit und der Stille gerät der ganz Reine und Heilige an den Widersacher⁸⁹. Aus dem Schweigen heraus ereignet sich diese Begegnung: Der geordnet ordnende Logos trifft auf das teuflisch durcheinanderwirbelnde Chaos. Es ist der wohl denkbar abständigste Gegenpol wahren Lebens, welcher Jesus Christus (auf)sucht; so kommt es zu den dreischichtigen Ver-suchungen, welche das heaufziehende Heil aufhalten wollen⁹⁰. Und es ist einmal mehr das Schweigen, dem eine entscheidende Rolle zukommt. Aus ihm wächst dem Gottessohn die Kraft für den Widerstand zu. Nur weil sich Jesus von Nazareth in die Stille zurückgezogen hatte, nur nachdem er jegliche innerweltliche Kommunikation gemieden und sich ganz in sein Verhältnis zum himmlischen Vater hineingegeben hatte, konnte in ihm jenes Durchhaltevermögen erstarken, das letztgültig von den umgarnenden Taktiken des Bösen befreit⁹¹. Aus dem Schweigen ziehen Klarheit und Unterscheidung herauf; aus dem Schweigen erwächst die wahre Erlösung.

Man kann diese Darstellungen nicht fortführen, ohne hinzuweisen auf eine der eindrucklichsten Schilderungen, welche vom schweigenden Jesus handeln. Die Rede ist von Dostojewski, der im fünften Kapitel des fünften Buches innerhalb seines Romans *Die Brüder Karamasow* die sinnbildliche Legende über den Großinquisitor erzählt⁹². Demnach erschien Jesus Christus im Sevilla des 16. Jahrhunderts und wurde von der Inquisition gefangengenommen⁹³. In der Nacht vor seiner geplanten Hinrichtung sucht ihn der Großinquisitor in seiner Zelle auf, um ihn zu verhören. Heftig tönt seine Anklage; er wirft dem Gefangenen vor allem vor, durch seine Gegenwart die Ordnung jenes Regelwerks zu stören, welches die Kirche mühsam in den vielen Jahrhunderten ihrer Geschichte errichtet hat⁹⁴. Dadurch wird die Menschheit nun in einem Raum der Freiheit ausgesetzt, dessen Anforderungen sie nicht ge-

⁸⁹ Vgl. Mt 4, 1-10.

⁹⁰ Dabei sucht der Widersacher, mit wohlgesetzten Formulierungen und durch die Macht seiner Worte Christus von dessen Sendungsauftrag abzubringen. Skandierete Antworten, die aus dem Schweigen kommen und ins Schweigen führen, unterbrechen die einspinnende Dynamik und beeinflussen das Geschehen dahingehend, dass der Teufel seinerseits verstummen muss.

⁹¹ Die christliche Spiritualität lädt gemäß dieser Logik dazu ein, sich nicht bei eigenen begangenen Sünden aufzuhalten und über ihr Wie bzw. Warum nachzugrübeln. Die Beichte ist ein wahres „Mittel zum Heil“, weil sie es ermöglicht, nach dem ausdrücklichen Bekenntnis einen schweigenden Schlusspunkt zu setzen und somit frei zu werden von immer tieferen Verstrickungen in das Böse. Vgl. K. DEMMER, *Medicina salutis. Appunti per la pastorale del sacramento della riconciliazione*, Editrice Gregoriana, Roma 1986.

⁹² Vgl. F. DOSTOJEWSKI, *Die Brüder Karamasow*, Insel, Frankfurt 1986, 423-454.

⁹³ Lang ist die Liste der Denker, die sich mit der Legende vom Großinquisitor auseinandergesetzt haben. Sie reicht von Theologen wie R. Guardini, K. Barth und R. Girard bis hinüber zu M. Weber, M. Heidegger und A. Camus.

⁹⁴ Siehe überblicksartig W. ROSANOW, *Dostojewskijs Legende vom Großinquisitor. Versuch eines kritischen Kommentars*, BIS-Verlag, Oldenburg 2008.

wachsen ist. Jesus verharrt allen Anschuldigungen gegenüber hartnäckig im Schweigen und treibt gerade dadurch den Großinquisitor dazu an, wachsend verschraubte und doch – unter bestimmten Rücksichten – treffende Vorwürfe zu erheben. Schließlich küsst ihn Christus und verlässt den Kerker. Wieder ist das Schweigen der profilierende Hintergrund für eine Wahrheit, welche bestehende Erwartungen befreiend überbietet.

Freilich muss man nicht unbedingt literarische Spiegelungen biblischer Berichte aufsuchen und betrachten, um die charakteristische Bedeutung des Schweigens im Auftreten Jesu Christi zu vertiefen. Berührend ist vor allem die Szene, welche in Joh 8,1-11 geschildert wird. Dort ist die Rede von jener Ehebrecherin, die für ihr Vergehen gesteinigt werden soll. Christus, der aufgrund seiner vollkommenen Reinheit als Einziger das Recht hätte, gegenüber der Sünderin ein Wort der öffentlichen Anklage zu sprechen, schweigt beharrlich. So entfernen sich schließlich nach und nach all diejenigen, welche die Frau in die Enge getrieben hatten. Das Schweigen Jesu hat eine derartige Überzeugungskraft, dass seine Wirkung beschämend für die allzu Selbstverfangenen ist. Und gleichzeitig liegt in ihm eine solch berückende Liebenswürdigkeit, dass die nun ehemalige Sünderin wahrhaft verwandelt und für Gottes vergebende Nähe aufgetan wird⁹⁵. Aus dem Schweigen heraus teilt sich diese erst wirklich nachhaltig mit⁹⁶.

An dieser Stelle muss die vorliegende theologische Versicherung noch in einer anderen Optik unternommen werden. Es gilt, einige knappe Hinweise auf die protologische und die eschatologische Dimension des Schweigens zu geben. Eine der zentralen Aussagen innerhalb der Schöpfungstheologie ist das Wort von der *creatio ex nihilo*⁹⁷. Um dessen Sinngehalt nicht zu verstellen, kommt es darauf an, den Begriff „Nichts“ in angemessener Weise zu bestimmen. Mit ihm wird nicht irgendeine Gegebenheit der menschlichen Erfahrungswelt bezeichnet, alle Beimischungen aus dem Bereich der unterschiedlichen Existenzphilosophien sind in diesem Zusammenhang unangebracht. „Nichts“ bezeichnet hier nicht ein Gegenüber des Einzelnen, welches wahrgenommen werden kann und aufgrund seines negativen Charakters be-

⁹⁵ In diesem Zusammenhang streicht De Candia – in der Gefolgschaft des Franz von Sales – das zum Glauben führende Zeichen ganzheitlicher Liebenswürdigkeit heraus, welches sich von einer allein intellektuell verantworteten Glaubwürdigkeit wohltuend absetzt. Vgl. G. DE CANDIA, *La vera amabilità del Cristianesimo. Charme e stile di una fede postmoderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, bes. 109f.

⁹⁶ Siehe in dieser Hinsicht zum gesamten Stil Jesu Christi, der durch bewusstes Schweigen heilsam skandiert wird, auch BALTHASAR, *Verbum caro*, 141ff.

⁹⁷ Man darf in diesem Zusammenhang nicht außer Acht lassen, dass sich die begriffliche Definition der systematischen Dogmatik auf den biblischen Befund im Zweiten Buch der Makkabäer (2 Makk 7, 28) stützt.

drängende Fragen aufwirft⁹⁸. Bevor Gott das Werk der Schöpfung begann, gab es rein gar nichts – auch nichts Negatives⁹⁹. Allein Gott steht am Urbeginn der geschaffenen Wirklichkeit. Systematisch wird diese Wahrheit verdeutlicht, indem man von einem „absoluten Nichts“ spricht¹⁰⁰. Am Anfang war nur Gott allein; alles, was ihm etwas hinzufügen könnte, schwieg noch vollkommen. Es gab keinerlei sprechenden Plan, welcher den Schöpfer in seiner Freiheit hätte einschränken können, um ihn in die Richtung eines vorab festgelegten Weltenprojekts zu lenken¹⁰¹. Auch war keine Materie vorhanden, deren sich Gott bedient hätte¹⁰². Noch herrschte absolutes Schweigen. Gott war ganz und ausschließlich bei sich¹⁰³. Und aus dieser schweigenden Konzentration entstand die gesamte Wirklichkeit¹⁰⁴. Niemals werden sich die geheimnisvollen Momente des Übergangs lichten lassen. Dies kann nicht sein, fehlte doch jede begleitend kommentierende Äußerung. Es ist unmöglich, neben das uranfängliche Schweigen zu treten, da ihm kein Raum zur Betrachtung beigegeben war. Gerade aber diese Ausschließlichkeit birgt in sich alle Kraft für das Kommende.

Nicht nur innerhalb der *creatio ex nihilo* hat das Schweigen einen systematischen Ort von entscheidender Relevanz. Auch am schöpfungstheologischen Wort von der *creatio continua* kommt ihm große Bedeutung zu. Gott begleitet sein Werk durch die Geschichte, andernfalls würde die geschaffene Wirklichkeit vergehen bzw. in Nichtigkeit (zurück)fallen¹⁰⁵. Diese beständige Gegenwart des Schöpfers nimmt der Welt nicht die Möglichkeit, eigene Initi-

⁹⁸ Neben den großen französischen Denkern Camus und Sartre muss vor allem Jaspers aufgerufen werden, der die Grenzsituationen Tod, Krankheit und Schmerz herausarbeitet, in denen der Einzelne ein „bestimmtes“ Nichts erfährt. Siehe erneut JASPERS, *Einführung in die Philosophie*, 20ff. Vgl. J.-P. SATRE, *L'Être e le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943.

⁹⁹ So wendet sich die Formel, welche von der Schöpfung aus dem Nichts spricht, zunächst einmal gegen jede Art von gnostischem Dualismus, welcher das Göttliche in einen guten und einen bösen Bereich aufteilen möchte. Vgl. KRAUS, *Welt und Mensch*, 195-216.

¹⁰⁰ Vgl. *ibd.*, 203f.

¹⁰¹ Dies wäre ein „relatives Nichts“, das auch anfanghaft bereits die Größen von Raum und Zeit einschließt (*ibd.*, 202).

¹⁰² Gott als der „Allmächtige“ war auf keinerlei Wirklichkeit außerhalb seiner selbst verwiesen. Siehe J. AUER, *Die Welt – Gottes Schöpfung*, Pustet, Regensburg 1983, 90-97.

¹⁰³ In dieser christlichen Sicht der Dinge mutet die Potenzenlehre Schellings ausgesprochen diskutabel an, sucht sie doch in Gott Schemata einzuführen, die dem kontingenten bzw. kategorialen Dasein zugehören. Vgl. K. HEMMERLE, *Zum Verständnis der Potenzenlehre in Schellings Spätphilosophie*, in *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966/67) 99-125.

¹⁰⁴ Siehe konturierend die einleitende Begriffsbestimmung zur Wahrheit des Urbeginns in M. CACCIARI, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 1990, 49-165.

¹⁰⁵ Die Logik des „Gegebenen“ beschreibt gemäß der inneren Logiken der *creatio continua* A. SCHÜTZ, *Vivere la realtà del dono. Il nesso fecondo tra Eucaristia e creazione*, in R. NARDIN - G. TANGORRA (Hrsg.), *Sacramentum Caritatis. Studi e commenti sull'Esortazione Apostolica postsinodale di Benedetto XVI*, LUP, Città del Vaticano 2008, 585-598, bes. 587-590.

ativen zu ergreifen. Sie sichert ihr lediglich den dafür nötigen Bestand und die unabdingbar zureichende Energie. Die Tradition definiert dieses Miteinander, indem sie spätestens seit dem Aquinaten vom *concursum divinum* spricht¹⁰⁶. Die innerweltlichen *causae secundae* setzen in Bewegung und verursachen unzählige Folgen nur, weil sie dazu unaufhörlich von der göttlichen *causa prima* befähigt werden. Es bedarf hin und wieder des Schweigens, damit dieser Zusammenhang nicht durch stolze Selbstgefälligkeit verborgen wird. Allem weltlichen Geschehen wohnt eine intrigant verleitende Neigung inne; am Menschen tritt sie mit ihrer ganzen Schwerkraft als Sünde zu Tage. Die Tatsache, selbst je und je Empfangender zu sein, wird durch eine Überbetonung des individuellen Eigenwerts lügnerisch übergangen. Erst wo menschliche Worte und Taten schweigen, kann Gott, der tragende *cantus firmus* aller Wirklichkeit, vernommen und gewürdigt werden. Im Schweigen war der Schöpfer uranfänglich allein bei sich; nur im Schweigen findet die geschaffene Welt (zurück) zu ihrem Gott.

In diesen Überlegungen eröffnet sich bereits eine weitere theologische Perspektive. Ganz knapp soll nun die eschatologische Dimension des Schweigens skizziert werden. Der christliche Glaube vertritt die feste Überzeugung, dass die geschichtliche Wirklichkeit nicht ewig ist – allzumal nicht im Sinne einer steten Wiederkehr des je schon Bekannten bzw. des immer Gleichen¹⁰⁷. Es wird ein Schlusspunkt gesetzt werden; dieser jedoch meint kein endgültiges Aus, sondern bedeutet einen Übergang zu Neuem, zu bis dato nicht Gekanntem. Die ewige Gemeinschaft mit Gott wird ein Schauen sein, das der dauernden Wahrheit ohne irgendwelche objektive Behinderung und ohne die Irrtümer von subjektiven Fehldeutungen ins Ansicht blicken wird¹⁰⁸. Alle missverständliche und verwirrende Rede der Geschichte wird verstummen. Ein Schweigen wird sich ausbreiten, das absolut frei von Dumpfheit, Schwere oder Bedrückung ist. In sich vollkommenen gelichtet wird es sich vielmehr durch eine heitere und leichte Atmosphäre auszeichnen. Die Peinlichkeit des verunsicherten Verstummens ist ihm abhold. Es kennt kein Vergessen; alles – ob erst jüngst zurückliegend oder längst vergangen – ist in ihm wohlwollend geborgen¹⁰⁹. Gerade deshalb bedarf es weder bescheidener Randbemerkungen noch auftrumpfender Fanfarenstöße. Nach dem Ende der Zeiten wird sich eine

¹⁰⁶ Vgl. KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war*, 246-256.

¹⁰⁷ Auch eine scheinbar gelungene, in sich stimmige und existentiell berührende Adaption von Gedankengut aus fernöstlichen Religionen oder aus der Philosophie Nietzsches ist mit dem christlichen Glauben unvereinbar.

¹⁰⁸ In der Gefolgschaft des Irenäus von Lyon spricht die christliche Eschatologie davon, dass dereinst „Gott in Gott geschaut“ werden wird; dann wird also keine Blickrichtung mehr einer Täuschung obliegen.

¹⁰⁹ Vgl. KEHL, *Eschatologie*, 301-306.

gereifte und zur Ganzheit angereicherte Gemeinschaft herausbilden, die an sich schon vorbehaltloser Austausch ist. Das bloße Miteinander wird bereits unüberbietbare Mitteilung sein¹¹⁰. In der eschatologischen Wirklichkeit wird ein auf positivste Weise ausdrucksstarkes Schweigen herrschen.

Indirekt scheint die verheißungsvolle Dialektik zwischen wortreichem Weltgeschehen und protologischer bzw. eschatologischer Dimension bereits in jenem Eingangszitat mitzuschwingen, das Picard seinen Betrachtungen zum Schweigen beigesellt. Just den Tagebüchern Goethes entnimmt er den Hinweis auf eine Altarinschrift, die folgendermaßen lautet: *Lingua fundamentum sancti silentii*¹¹¹. Die bedeutete Wahrheit lässt sich auf zweifache Art wiedergeben. Zum einen ruht alles Sprachgebaren der Geschichte auf dem entzogenen Urgrund des heiligen, göttlichen Schweigens auf. Zum anderen bilden die vielen Redeäußerungen zusammengenommen das Fundament für ein kommendes Schweigen aus, das die staunend schauende Gemeinschaft mit dem ewig Heiligen kennzeichnen wird.

Im Spannungsfeld von Ruhe und Festkultur

Es wird immer deutlicher, welch hoher Stellenwert dem Schweigen zukommt. Es rahmt nicht nur das ganze Dasein vom Anfang und vom Ende her. Vielmehr unterbricht es auch heilsam den Lauf sowohl der großen wie der individuellen Geschichte. Ein existentiell qualifizierendes Zurücktreten und die ordnende Eröffnung von Wahrheit begleiten das Schweigen, wann immer es positiv bzw. befreiend auftritt. Unter dieser Rücksicht gilt es, das Schweigen zu pflegen und ihm einen angemessenen Ort im Leben der Menschen einzuräumen. Dies geschieht in einer ausgewogenen Festkultur. Ein feierliches, nicht jedoch geziertes oder etwa manieriertes Schweigen gehört – natürlich nicht ausschließlich – zur atmosphärischen Stimmung echter Festlichkeit. Nicht künstlich, wohl aber kunstvoll muss das Schweigen in den besonderen Momenten, welche den Alltag unterbrechen, gestaltet werden. Es gibt eine wahre Kunst des Schweigens – nicht nur als Ausdruck von persönlicher Sensibilität des Einzelnen. Schweigen ist eine Form jener Kunst, deren Verschwinden Sedlmayr so bitter am Profil der Neuzeit beklagt¹¹². Das Dekorative bzw. schmückend wohl Proportionierte hat im Bereich des Ästhetischen

¹¹⁰ Vgl. *ebd.*, 303f.

¹¹¹ Vgl. PICARD, *Die Welt des Schweigens*, 5.

¹¹² Vgl. die zentrale These in H. SEDLMAYER, *Verlust der Mitte. Die Bildende Kunst des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit*, Otto Müller, Salzburg-Wien 1998, 143-165.

den Verweischarakter auf Transzendenz und entzogene Wahrheit verdrängt. Man feilt vordergründige oder gar oberflächliche Schönheit aus, vergisst aber, sich über das rein dinghaft Konkrete hinaus auszurichten.

Genau unter der Betonung des letzteren Aspektes ist das Schweigen eine Kunstform¹¹³. Es lässt *auf-merk-sam* werden, relativiert das Vordergründige und führt in die Weite bzw. Tiefe. Die unterschiedlichen Ansätze zu einer Theologie des Festes¹¹⁴ inspirieren sich an dieser *erhebenden* Logik des Schönen¹¹⁵; hingewendet auf die kirchliche Liturgie betonen sie die Wichtigkeit des Schweigens und der Stille immer dann, wenn Gottes Gegenwart ausdrücklich (sakramental) gefeiert wird¹¹⁶. Gott selbst ruhte am Siebten Tag seines Schöpfungswerkes. Seitdem ist für Juden wie für Christen nicht nur ein Tag der Ruhe innerhalb der Wochenordnung reserviert, um den Alltagsrhythmus zu unterbrechen und sich dem Allmächtigen zuzuwenden¹¹⁷. Das Schweigen an und für sich – wo immer es als bewusster Ausstieg aus der Betriebsamkeit gelebt wird – kommt als „Gefäß“ zu Bewusstsein, in dem der Gläubige ganz vor Gott gerät, da Gott in seiner Ruhe am Anfang der Schöpfung ganz bei sich selbst war. So haftet vom Urbeginn der Welt dem Schweigen eine aufrichtende und richtende Dynamik an: Alles, was von Gott wegführt, offenbart sich in seiner abständigen Tendenz; das Schweigen selbst hingegen ent-deckt sich als transzendente Sammlung.

Gemäß einer solchermaßen angedeuteten Festkultur von Kult und Liturgie, führt das unabdingbare Schweigen recht eigentlich erst vor Gott als solchen. Dieser stellt nach Jüngel keine ultima ratio in den Ausweglosigkeiten der Welt dar¹¹⁸. Die (liturgisch) gelebte Beziehung zu ihm – so muss man den Gedanken weiterspinnen – legt sich nicht zwangsläufig als letzte Zuflucht nahe.

¹¹³ In diesem Sinne äußert sich Picard über das Bild als ein signifikantes Beispiel von Kunst. Siehe PICARD, *Die Welt des Schweigens*, 62ff.

¹¹⁴ Vgl. beispielsweise J. PIEPER, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, Kösel, München 1963, und die als richtungsweisender Vortrag gehaltenen Darstellungen in K. KERÉNYI, *Vom Wesen des Festes*, Harrassowitz, Leipzig 1938.

¹¹⁵ Das „Erhabene“ oder „Sublime“ wurde vor allem in Kants Ästhetik reflektiert, die sich ihrerseits am Gedankengut von Burke orientierte. Mit dieser Betonung trat das „Gefällige“ des Schönen in den Hintergrund; es entstand ein Raum der Ehrfurcht für (göttlich) Überwältigendes. Vgl. M. I. PEÑA AGUADO, *Ästhetik des Erhabenen: Burke, Kant, Adorno, Lyotard*, Passagen, Wien 1994.

¹¹⁶ Siehe zur Ernsthaftigkeit des Kultus, die im Schweigen gestärkt wird, R. GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, Herder, Freiburg 1957, 107-125.

¹¹⁷ Nicht übersehen werden darf in diesem Zusammenhang die gebotene Achtung seitens des Alten Bundes, welche dem Namen Gottes entgegengebracht wird. Er darf nicht direkt und unmittelbar ausgesprochen werden; der Gläubige muss schweigen, damit er sich nicht an (begrifflich) packende Götzenbilder verliert, sondern zum wahren und lebendigen Gott findet.

¹¹⁸ Vgl. zum Folgenden das Wort von der „Entsicherung“ des Glaubenden gemäß E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr, Tübingen 1986, 227-248.

So, wie sich die Wirklichkeit im konkreten Alltagsverlauf gestaltet, macht sie Gott nicht *nötig*, um menschlich leben zu können, wohl aber *möglich*. Gott als ein Wesen zu verstehen, das für den Zusammenhalt der Welt „bloß“ nötig ist, führt in die geistesgeschichtliche Krise der Neuzeit¹¹⁹. Bleibt die innerweltliche Notwendigkeit seine vornehmliche Bestimmung, dann ist der Schritt hin zu seiner Leugnung leicht getan. Der Mensch kann recht gut ohne Gott überleben. Hat Gott als derjenige zu gelten, den der Einzelne braucht, dann führt diese Erfahrung – unter lebensfreundlichen Umständen – dazu, seine Existenz zu bestreiten. Wie seine Existenz so sind auch seine Offenbarung und der Glaube an ihn nicht unabdingbar, um als Mensch in der Wirklichkeit bestehen zu können. *Gott ist mehr als notwendig*. Diese Tatsache inspiriert jede christliche Feier und die gesamte Liturgie der Kirche. Wann immer menschlich enge Erwartungen und Bedürfnisse schweigen müssen, wird die eigentliche, die überraschende Dominante wahrnehmbar. «Gott kommt nicht [...] aus dem Zusammenhang der Welt, sondern vielmehr immer von Gott selbst. Deshalb wird Gott [...] nur aufgrund von Selbstoffenbarung erfahren. *Gott kommt von Gott*»¹²⁰. Dies heißt nicht, Gott setze sich über weltliche Zusammenhänge hinweg, widerspreche in seinem Kommen gar deren logischen Gesetzmäßigkeiten. Offenbarung und Glaube, Liturgie und sakramentale Feiern fliehen nicht vor Verstand oder Vernunft. Der Tatsache, dass Gott sich in seinem Wort auftut, entspricht der Umstand, ihn menschlicherseits intellektuell angehen zu können. Mit Gottes „Sagbarkeit“ geht seine „Denkbarkeit“ einher und umgekehrt¹²¹. Allerdings handelt es sich um einen sehr komplexen Vorgang, wenn von der Selbstaussage Gottes her im weiten Bogen ihres „Nach-denken“¹²² menschliche Aussagen über Gott getroffen werden sollen. Das Schweigen christlicher Festkultur setzt die in dieser Hinsicht unabdingbaren Zäsuren.

Sehr genau weiß Jüngel um die grundsätzlichen Gefahren, die vom menschlichen Intellekt und all den Äußerungen ausgehen, die er hervorbringt. So warnt er eindringlich vor dem Hang zum Aufbau einer leblosen Sonderwelt und fordert einen rechtschaffenen Gebrauch des menschlichen Geistes. «Der Glaube ist auf Verstehen und Verantwortung seiner selbst elementar angewiesen. Verantwortetem Verstehen des Glaubens kommt dabei die Funktion zu, den Glauben als Glauben zu bewahren. [...] Das bedeutet vor allem, die Wahrheit des Glaubens mit Hilfe der Vernunft vor der Verwandlung in Vernunftwahrheiten zu schützen. Deshalb ist *um des Glaubens willen* das Denken

¹¹⁹ Siehe *ebd.*, 16-44.

¹²⁰ *Ebd.*, 43.

¹²¹ Vgl. SCHÜTZ, *Phänomenologie der Glaubensgenese*, 358 u. 367f.

¹²² Siehe JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, 226f.

des Glaubens notwendig»¹²³. Und aus katholischer Sicht muss man hinzufügen, dass der Glaube eines jeden Einzelnen davor geschützt werden muss, die ihm eigentümliche Struktur zu verlieren. Das Schweigen der christlichen Festkultur ist echter Gottesdienst; es bewahrt vor plappernden Reduktionen. Zusammen mit Gottes Wort kommt die Architektur christlichen Daseins von weit her. Diesen Überhang gilt es sinnfällig zu machen. Nur wo er bewusst gegeben ist, bezieht sich der Einzelne auf letztgültige Wahrheit. Andernfalls hat er es mit menschlichen Konstrukten zu tun und verfällt dem Aberglauben in seinen diversen Ausformungen.

Es gibt bestimmte Arten bekennd religiösen Sprechens, die den Überhang Gottes, seine (uranfängliche) Initiative und die vor ihn führende Endperspektive, anschaulich werden lassen¹²⁴. Gleichnisse und Metaphern sind bevorzugte Weisen, um Gottes ergangenes (wie auch ergehendes) Wort in die Wörter menschlicher Rede zu spiegeln¹²⁵. Jesus selbst bedient sich ihrer bei seinem Auftreten, um vom himmlischen Vater und von dessen Reich zu künden. Grundlegend für die innere Logik dieser Sprachformen ist eine gewisse Unterbrechung, ist zumindest ein Moment des Schweigens, welches menschliche Kausalketten durchtrennt. «Das Gleichnis ist [...] keine These und hat kein Thema. Es ist vielmehr ein Ereignis, das seinerseits etwas geschehen lässt. Am ehesten ist es in dieser Hinsicht dem Witz vergleichbar, der sich ereignen muss, wenn er gelingen soll, und der dann eben seinerseits den Menschen so trifft, dass etwas mit ihm geschieht: er lacht»¹²⁶. Was hier am Gleichnis definiert wird, gilt gemäß der kirchlichen Festkultur von der Liturgie an und für sich. Es werden nicht Daten oder Informationen wiedergegeben; das Evangelium als solches ist performativ und sakramental. Eine neue Wirklichkeit entsteht mit und in ihm: Gott selbst ist anwesend und tritt in Beziehung zu den Menschen. Dies ist der tragende Inhalt der Gleichnisse Jesu, dies ist das Zentrum seines Daseins. Und dies ist der Kern einer gesunden Liturgie. Der ferne Gott kommt den Menschen nahe. Dennoch bleibt er der ganz Andere, der *Deus semper maior*. Nur das Schweigen wird diesem Geheimnis, wird Gott als Geheimnis letztlich gerecht.

Hier nun muss eine abschließend letzte Klärung erfolgen. Das Schweigen meint seitens des Menschen eine umfassende Haltung. Es geht um eine äußere

¹²³ R. DVORAK, *Gott ist Liebe. Eine Studie zur Trinitätslehre bei Eberhard Jüngel*, Echter, Würzburg 1999, 169.

¹²⁴ Vgl. nun A. CISLAGHI, *Interruzione e corrispondenza. Il pensiero di Eberhard Jüngel*, Queriniana, Brescia 1994, 127-155.

¹²⁵ Die Initiative muss beim Reden über Gott immer Gott selbst zukommen; sonst kommt man nicht vor ihn sondern nur an eigene Gedanken. Siehe JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, 226f.

¹²⁶ *Ebd.*, 401f.

wie innere aktiv gewählte Stille¹²⁷. Keinerlei wegführende Äußerungen dürfen heraufziehen und anschließend mitreißen. Der Einzelne muss zur Gänze gesammelt präsent sein. Nur so kann er auf den gegenwärtigen Gott aufmerksam werden¹²⁸. Stumpfe Ideologien, hämmernde Sätze der Werbung und platte Slogans einer überemotionalen Gesellschaft müssen zum Verstummen gebracht werden. Echte Freiheit¹²⁹ und erhebende Selbstgegenwart können nur dann entstehen, wenn die neugierig schielende Analyse¹³⁰ der Vergangenheit und die sorgenvollen¹³¹ Überlegungen zum Zukünftigen angehalten werden. Dies kann freilich nicht auf Dauer geschehen. Auf Momente bzw. Zeiten des Schweigens müssen wieder Worte und Äußerungen vielfältiger Art folgen. Anders kann Leben nicht gelingen. Unter dieser Rücksicht ist der Gegensatz, den Thomas Mann zwischen den lebensgewandten Menschen und den (ver)dichtenden Sprachkünstlern aufbaut, eine schiefe Polarität¹³². Es ist nicht wahr, dass man die beiden Begabungen so vollkommen trennend gegeneinander ausspielen kann. Eine gelungene Existenz zeichnet sich vielmehr dadurch aus, dass sie die zwei Aspekte zu vereinen weiß. Das festtägliche Schweigen hat dabei eine gründende bzw. erfrischende Funktion. Vitalität und Ausdruckskraft kommen zur Ruhe; so werden sie vor der Erschöpfung bewahrt und dynamisch neu aufgeladen. Dies ist das eigentliche Wunder innergeschichtlichen Schweigens: Man kann dafür nur den entsprechenden Rahmen schaffen; es muss sich dann seinerseits ungeschuldet ereignen. Von daher bedarf es – um des Lebens und möglicher sinnvoller Äußerungen willen – einer stimmigen Kultur des Schweigens. Der Mensch muss darin eingewiesen werden. Die kirchliche

¹²⁷ In einer Welt akustischer Reizüberflutung muss zunächst immer die befreiende Gegenbewegung unternommen werden; sie wird menschlicherseits mit Schweigen bezeichnet. Ihr folgt dann die Stille, welche sich zu einer ganzheitlichen Ruhe ausweiten kann.

¹²⁸ Vgl. in dieser Hinsicht – innerhalb der neuzeitlichen Geistesgeschichte – die räumliche wie zeitliche Bestimmung von Präsenz gemäß G. HAEFFNER, *In der Gegenwart leben. Auf der Spur eines Urphänomens*, Kohlhammer, Stuttgart 1996.

¹²⁹ Sie muss aufgebaut und erhalten werden, andernfalls wird sie kraftlos und bar jeden Sinnes. Siehe hierzu E. CORETH, *Vom Sinn der Freiheit*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1985.

¹³⁰ Innerhalb des großen Stromes psychotherapeutischer Methoden, welcher die Nachneuzeit in ausuferndem Maße durchzieht, nimmt man inzwischen längst Abstand von einer rein analytischen, also „aufdeckenden“ Methode. Man praktiziert vielmehr immer häufiger eine „supportive“ und damit im Letzten „zudeckende“ Psychotherapie, die Gewesenes abzuschließen weiß und – trotz der zu tragenden Last – vergangen sein lässt.

¹³¹ Konturierend müssen herangezogen werden die unüberholt treffenden Beobachtungen zur menschlichen „Sorge“ in M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1977, 428ff. Der zaudernd ängstliche Blick in die ungewisse Zukunft soll sich wandeln in eine Haltung, die den jeweiligen Augenblick ganz ausfüllt, im Momentanen gelassen verweilt und demgemäß eine positiv erwartungsvolle „Langeweile“ lebt.

¹³² Man denke nur an die ausschließende Gegenüberstellung von Hans Hansen und Tonio Kröger in TH. MANN, *Tonio Kröger*, in DERS., *Sämtliche Erzählungen. Bd. 1*, S. Fischer, Frankfurt 1995, 265-331, bes. 269ff.

Festkultur leistet mit ihren vielfältigen liturgischen Formen in dieser Hinsicht (pädagogisch) Bedeutendes. Eine Welt, in der das Schweigen nicht gepflegt bzw. rituell begangen wird, verkommt zu einer Wirklichkeit der Unwahrheit, der Oberflächlichkeit und der Gottlosigkeit. Picards Mahnungen in dieser Hinsicht sollten zu keiner Zeit überhört werden.

Achim Schütz
achim.otto.schuetz@gmail.com
Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

**Kreative Kraft aus dem Schweigen
Eine phänomenologisch-theologische Skizze**

ACHIM SCHÜTZ

Abstract

L'articolo propone – seguendo le mirate intuizioni di M. Picard – una lettura fenomenologica del *silenzio* nell'ambito umano. In quest'ottica emerge la pluridimensionale valenza del concetto in questione. Non sono trascurati neanche i risvolti negativi della sua manifestazione storico-esistenziale. Ponendo una base teologica al discorso, si dispiegano poi le implicazioni soteriologiche del silenzio. Vengono analizzati i momenti più significativi in cui il Cristo compie tacendo la sua opera di redenzione. Alla fine le riflessioni portano a una panoramica complessiva della celebrazione di una festa in generale e della liturgia cristiana in particolare; in tali ambiti è evidenziata l'importanza innegabile del silenzio.

Parole chiave:

Forme e significato del silenzio; Male passivo; Questione protologica; Sabato Santo; Teologia della festa e delle celebrazioni

Abstract

The article proposes – following the intuitions of M. Picard – a phenomenological view of *silence* in the human context. It indicates the multidimensional significance of the central concept. Even the negative implications of silence are considered from a historical and existential point of view. At this point the considerations move into an explicitly theological realm: Christ himself brought about the redemption of mankind quite often without saying a word. At the end, this fundamental Christian truth is applied for developing fundamental guidelines for the celebration of holidays in general and the liturgy of the Church in particular.

Keywords:

Forms and meaning of silence; Passive evil; Protological question; Holy Saturday; Theology of holidays and celebrations

COSCIENZA E RELAZIONE: ANALOGIE TRINITARIE TRA FILOSOFIA E NEUROSCIENZE

*Giulio Maspero**

1. Introduzione

Ha detto Etienne Gilson: «è per la loro fisica che le metafisiche invecchiano»¹. L'ineludibile connessione tra scienza della natura e metafisica sembra legata all'essenza stessa dell'operazione di ricerca del fondamento ultimo del reale a partire proprio dalle realtà fisiche, per andare oltre esse (μετὰ τὰ φυσικά).

La teologia, ad un primo sguardo, potrebbe apparire esente da questo vincolo necessario, per il suo riferimento alla Rivelazione, che feconda il pensiero a partire da una sorgente posta al di fuori del creato. Ma tale pensiero deve usare concetti e linguaggi umani per elaborare l'eccedenza assoluta del mistero di Dio che si dona all'uomo. Per questo esso deve necessariamente ricorrere al linguaggio filosofico e all'elaborazione metafisica. Per l'ineffabilità del suo oggetto di studio, non può limitarsi ad una sola filosofia, ma deve rimanere aperto a tutte, cercando anche di rielaborarle in modo originale in una sintesi che oscuri il meno possibile il dato rivelato. Ne è chiaro esempio il ricorso a platonismo e stoicismo caratteristico dei Padri della Chiesa. Essi sono paradigmatici anche per la loro concezione del rapporto con le scienze naturali e la ricerca medica, secondo una visione armonica e analogica del reale, che superava ogni falsa separazione tra le diverse discipline. Ne fa fede il rapporto tra i Cappadoci e Galeno, presente in vari modi nelle loro formulazioni teologiche e negli esempi scelti. Galeno stesso era medico e filosofo².

* Professore Straordinario di *Teologia Dogmatica*, Pontificia Università della S. Croce, Roma.

¹ «C'est par leur physique que les métaphysiques vieillissent», citata in G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Cerf, Paris 1969, 10. Si tratta di un'osservazione che ha attratto l'attenzione di insigni teologi come Y. Congar, J. Daniélou e G. Lafont appunto.

² Cf. M.E. KEENAN, *St Gregory of Nazianzen and Early Greek Medicine*, in *Bulletin of the History of Medicine* 9 (1941) 8-30 e EADEM, *St. Gregory of Nyssa and the medical profession*, in *Bulletin of the History of Medicine* 15 (1944) 150-161.

Appare oggi quanto mai importante richiamarsi a questo spirito, nel contesto della attuale frammentazione dei saperi. La coscienza costituisce un ambito di ricerca privilegiato per esplorare la connessione tra scienze della natura, filosofia e teologia, in quanto essa è oggetto di studio di tutte queste discipline. Per quanto riguarda la ricerca teologica, la coscienza non appartiene solo alla prospettiva antropologica, ma è connessa al cuore stesso della formulazione del mistero trinitario mediante le analogie psicologiche che lungo i secoli sono state formulate. A partire da esse si tenterà di abbozzare un percorso che evidenzia come la teologia presenti nella *relazione* una categoria che può risultare molto utile per il dialogo tra scienze naturali e filosofia.

2. Agostino: un problema di relazione

Tale dialogo, infatti, non è sempre facile. Un classico punto di confronto critico tra l'approccio delle scienze naturali e quello filosofico riguarda la dimensione propriamente spirituale. La questione può essere illustrata ricorrendo all'esempio dell'analogia psicologica nella formulazione ad essa data da Agostino.

Nel suo pensiero sembra che tale dottrina si appoggi alla rielaborazione del pensiero trinitario, ricevuto dalla tradizione, a partire dal ruolo fondamentale assegnato alla relazione³. Questa permetterebbe di spiegare la distinzione personale senza per nulla violare l'unità divina fondata sull'identità numerica di natura⁴: «una Trinità di Persone in mutue relazioni in un'unica ed uguale essenza»⁵. Proprio il ruolo della relazione in divinis permette di leggere la struttura metafisica dell'essere razionale, alla luce da quella "relazione" tra l'uomo e Dio che è la creazione ad immagine e somiglianza (cf. *Gen* 1,27)⁶.

Quest'ultimo aspetto fonda l'analogia psicologica, che Agostino riconosce a tre diversi livelli ontologici:

- da un più fenomenologico livello sensibile, costituito dalla triade *memoria - intelligentia - voluntas*,
- egli risale alla triade *mens - notitia - amor* che caratterizza il livello propriamente spirituale,

³ Cf. AGOSTINO, *De Trinitate*, 5, 5, 6.

⁴ Cf. P. DE LABRIOLLE, *Augustin*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 1, 2347.

⁵ AGOSTINO, *De Trinitate*, 9, 1, 1.

⁶ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Stili ecclesiastici*, vol. 2, Jaca Book, Milano 1978, 98.

- per giungere infine all'analogia più alta costituita dallo stesso rapporto con Dio articolato in *memoria Dei - intelligentia Dei - amor in Deum*, che riguarda propriamente l'ambito della contemplazione e la relazione con la sorgente divina, della cui immanenza lo spirito dell'uomo è immagine⁷.

Nella prima triade, Agostino fissa l'attenzione direttamente sulle facoltà psichiche dell'uomo, mostrandone la mutua compresenza. Per parlare della Trinità e dell'unità senza introdurre separazione alcuna delle Persone divine, egli si rifà alla psicologia dell'uomo come è conosciuta dalla scienza naturale. Concetto fondamentale con il quale lavora l'Ipponate è la Vita, che è Dio ma si dà analogicamente nella creatura, e in modo specialmente perfetto nella creatura razionale, per la creazione ad immagine e somiglianza. La vita cosciente è così direttamente connessa alla Trinità:

«Queste tre cose dunque: memoria, intelligenza, volontà, non sono tre vite, ma una vita sola; né tre spiriti, ma un solo spirito; di conseguenza esse non sono tre sostanze, ma una sostanza sola. La memoria, in quanto si dice vita, spirito, sostanza, si dice in senso assoluto; ma come memoria si dice in senso relativo. Lo stesso si può affermare per l'intelligenza e la volontà perché anche l'intelligenza e la volontà si dicono in senso relativo. Ma considerata in sé ognuna è vita, spirito ed essenza. E queste tre cose sono una cosa sola (1Gv 5,7-8), per la stessa ragione per la quale sono una sola vita, un solo spirito, una sola essenza»⁸.

Si noti che, nella lettura agostiniana delle facoltà psicologiche dell'uomo, ciò che permette di utilizzarle come immagini dell'immanenza di Dio è la dimensione relazionale delle stesse. Ed è proprio per la relazione che queste facoltà, appartenenti all'ambito sensibile, possono essere riconosciute come espressioni di un livello più profondo, che è quello spirituale, costituito da *mens, notitia e amor*:

«Lo spirito (*mens*) non può amare se stesso se anche non si conosce; come può infatti amare ciò che ignora? [...] Come conosce lo spirito un altro spirito se non conosce se stesso? [...] Ma come sono due cose lo spirito ed il suo amore, quando lo spirito ama se stesso, così sono due cose lo spirito e la sua conoscenza (*notitia*) quando conosce se stesso. Dunque lo spirito, il suo amore e la sua conoscenza sono tre cose e queste tre cose non ne fanno che una e, quando sono perfette, sono uguali. [...] Ma quando lo spirito si conosce e si ama, in quelle tre realtà

⁷ Recentemente Lewis Ayres in una preziosa monografia sul *De Trinitate* ha ridimensionato, o meglio contestualizzato, il ruolo dell'analogia psicologica nella teologia di Agostino, si veda: L. AYRES, *Augustine and the Trinity*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

⁸ AGOSTINO, *De Trinitate*, 10, 11, 18. Traduzione nostra, come tutti i testi italiani citati che seguono.

– lo spirito, la conoscenza, l'amore – resta una trinità; e non c'è né mescolanza né confusione, sebbene ciascuna sia in sé, e tutte si trovino scambievolmente in tutte, ciascuna nelle altre due, e le altre due in ciascuna. Di conseguenza tutte in tutte (1Cor 15,28)»⁹.

Il nostro pensiero o spirito si ama e questo amore non è altro che l'affermazione naturale del suo esistere. Quindi si hanno due realtà distinte, ma inseparabilmente unite: il pensiero e il suo amore. Ma questo amore sarebbe impossibile se il pensiero non avesse coscienza di se stesso, cioè se non avesse *notitia* della propria esistenza. E il pensiero, che per sua natura è conoscenza, non può non essere conoscibile a se stesso. Così nell'interiorità dell'uomo, le operazioni immanenti forniscono un'immagine dell'interna unità e della distinzione delle Persone divine, e del loro reciproco essere l'una nell'altra. Dal livello sensibile si è passati a quello propriamente spirituale, che di per sé sfugge all'analisi delle scienze empiriche, ma che è sorgente e prototipo di ciò che esse possono analizzare, cioè le facoltà viste nella prima triade.

E questa seconda triade situata a livello spirituale nell'uomo a sua volta è tale perché è immagine di una triade superiore, costituita dalla stessa relazione con Dio uno e trino, che ha creato l'uomo, in corpo e spirito, a propria immagine e somiglianza. Così, al di sopra di queste analogie, esiste quella della *memoria Dei, intelligentia Dei e amor Dei*, che è la triade più importante di tutte, in quanto studia l'anima non in relazione con se stessa, ma nel suo rapporto vitale con Dio, di Cui è immagine. La memoria è qui intesa come memoria di Dio, la conoscenza come conoscenza di Dio e l'amore come amore di Dio. Si tratta di atti realizzati dall'anima per grazia e non semplicemente con le forze naturali. Infatti l'immagine di Dio nell'anima acquista la sua autentica perfezione proprio per l'elevazione della grazia:

«Dunque questa trinità dello spirito non è immagine di Dio, perché lo spirito ricorda se stesso, si comprende e si ama, ma perché può anche ricordare, comprendere ed amare Colui dal quale è stato creato. Quando fa questo, diviene sapiente. Se non lo fa, anche quando si ricorda di sé, si comprende e si ama, è insensato. Si ricordi dunque del suo Dio, ad immagine del quale è stato creato, lo comprenda e lo ami»¹⁰.

Anche se Dio è sempre nell'uomo, l'uomo non è sempre in Dio; infatti essere in Dio significa ricordarsi di Lui, conoscerlo ed amarlo. E ciò equivale

⁹ AGOSTINO, *De Trinitate*, 9, 3, 3; 4, 4 e 5, 8.

¹⁰ *Ivi*, 14, 12, 15.

a rinnovare l'immagine divina in noi, poiché con questa memoria, questa intelligenza e questa volontà si partecipa a quella vita nella quale Dio si conosce e si ama¹¹. Così l'uomo compie veramente se stesso solo come santo, partecipando pienamente alla vita intima di Dio, cioè alla conoscenza e all'amore.

Nell'introdurre tali analogie, Agostino sa bene che si tratta solo di immagini, in quanto la realtà della Trinità rimane sempre al di là di ogni descrizione. Semplicemente egli cerca di rappresentare la Vita con la vita, la Vita Vera di Dio Uno e Trino con quella partecipazione ad essa che Dio ha concesso all'uomo creandolo ed elevandolo. Per questo il vescovo di Ippona, nell'ultimo libro del *De Trinitate*, sottolinea con forza le differenze che sussistono tra Dio e l'immagine. Nello stesso tempo è eredità preziosa l'affermazione della possibilità di distinguere i tre livelli costituiti dalla dimensione fenomenologica costituita dalle facoltà psichiche, da quella propriamente spirituale delle facoltà dell'anima e dalla dimensione contemplativa fondata nella stessa relazione dell'uomo con Dio.

Questo procedimento agostiniano mette in luce due elementi notevoli. In primo luogo, la struttura analogica è resa possibile da una comprensione relazionale delle facoltà e dello spirito umani, tali proprio perché immagini di Dio che è tre relazioni eterne e che per questo crea relazione ed entra in relazione. Ma da questa costruzione emerge anche con forza quel punto che può costituire un serio problema di rapporto tra scienze naturali e ricerca filosofica quando esse affrontano l'uomo e la sua coscienza: Agostino fonda la dimensione sensibile su quella spirituale che non è direttamente attingibile nello studio empirico. Così, la filosofia osserva un piano che per definizione la scienza naturale non può osservare. Per illustrare la questione, si pensi al caso di un bambino cerebroleso o di un uomo in stato neuro-vegetativo, che non sono in grado di usare le loro facoltà naturali. In questo caso l'intelligenza e la volontà sensibili non saranno presenti, ma le facoltà spirituali continueranno ad esserci, in modo tale che lo studio filosofico-teologico e quello delle scienze naturali daranno risposte necessariamente diverse. In altri termini, la coscienza è solo un fenomeno a livello empirico o è propriamente una realtà spirituale? E se è spirituale, come può esserci dialogo tra scienze naturali e filosofia?

Tale dottrina richiama un problema di relazione a due livelli: 1) da una parte, evidenzia come l'uso delle immagini create per descrivere il mistero di Dio uno e trino richieda di rileggere in termini di relazione le realtà naturali; 2) dall'altra mette in luce il punto critico del rapporto tra scienze naturali e filosofia, costituito dalla dimensione spirituale che non è direttamente accessibile alle prime.

¹¹ Cf. G. BARDY, *Trinité*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15, 1690-1691.

3. I Padri Greci: analogie e relazioni

La proposta agostiniana ha posto in evidenza il ruolo della relazione come fondamento di questa possibilità di lettura analogica tra i diversi livelli ontologici dell'uomo¹². Ma ciò è connesso ad un altro elemento che emerge con grande chiarezza nella lettura della coscienza: il ruolo assegnato non solo all'intelletto, ma anche alla volontà, come facoltà indipendente e irriducibile al primo, e alla dimensione interpersonale.

La ragione di ciò è ben evidente se ci si sposta all'ambito greco e alle prime elaborazioni di analogie trinitarie. Il secolo IV costituì, infatti, un passo decisivo nella formulazione della dottrina trinitaria, poiché il confronto con l'eresia ariana aveva obbligato a evidenziare la separazione assoluta tra mondo creato e la Trinità eterna¹³. Ciò permise un grande approfondimento teologico, poiché la negazione di ogni possibile grado ontologico intermedio tra Dio e il mondo fondava la bontà del mondo e rendeva non equivoco l'uso di analogie materiali per illustrare il dogma. Si tratta delle basi della teologia dell'immagine e quindi dell'operazione agostiniana.

Nella teologia cappadoce è particolarmente evidente la costante difesa della possibilità di usare immagini materiali per introdurre al mistero. La stessa formula *una essenza e tre persone*, richiedeva che si precisasse in che senso gli uomini erano persone distinte ma un'unica natura. In modo estremamente significativo già Clemente riconosceva nella capacità di essere padre il livello più profondo dell'immagine divina nell'uomo, per cui egli scrive: «L'uomo diventa un'immagine di Dio nella misura in cui coopera con Dio alla creazione dell'uomo»¹⁴.

Sullo sfondo dell'insegnamento è presente la comprensione della relazione paterno-filiale come causa dell'unità di natura e della molteplicità. Il valore di questa analogia, che potrebbe chiamarsi paterno-filiale, sarà al centro di tutte le discussioni con gli ariani, che leggevano il rapporto tra le prime due Persone divine secondo i limiti che si riscontrano in natura nel rapporto tra padre e figlio, come ad esempio l'antecedenza temporale del genitore. La risposta cappadoce invertirà il movimento, mostrando l'infinita perfezione della generazione eterna, che è prototipo dell'immagine impressa nell'uomo non solo a livello individuale, ma anche nei reciproci rapporti tra persone.

¹² Cf. P. CODA, *Sul luogo della Trinità, rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008.

¹³ Cf. B. STUDER, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa: Trinità-cristologia-soteriologia*, Borla, Roma 1986.

¹⁴ Cf. CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Pedagogo* II, 10, 83, 2 (*SCh* 108, 164).

Gregorio di Nazianzo ricorrerà ad un'analogia familiare della Trinità, indicando in Adamo, Seth ed Eva una triade caratterizzata da un'unica natura, ma tre modi differenti di venire all'essere: Adamo creato direttamente da Dio a partire dalla polvere, Seth generato da Adamo ed Eva e quest'ultima tratta dal costato di Adamo¹⁵.

Insieme a questa analogia familiare, egli ne introduce un'altra propriamente psicologica, che può essere stata fonte di ispirazione per Agostino poiché molte delle opere di Gregorio furono tradotte in latino ed erano note all'Ipponate¹⁶:

«Ciò che noi pensiamo e riteniamo è di riservare ciò che riguarda la relazione reciproca e l'ordine (ταῦτα πρὸς ἀλλήλα σχέσεώς τε καὶ τάξεως) alla sola Trinità e a coloro che sono già purificati ai quali la Trinità stessa lo riveli ora o dopo. Ma noi conosciamo l'unica natura di Dio, a noi nota nell'essere senza principio, nella generazione e nella processione, come in noi la mente, il pensiero e lo spirito (ὡς νῶ τῷ ἐν ἡμῖν, καὶ λόγῳ, καὶ πνεύματι), per quanto si possa congetturare sulle realtà intelleggibili a partire da quelle sensibili, sulle grandi a partire dalla piccole, poiché nessuna immagine coglie la verità»¹⁷.

Le caratteristiche personali delle tre Persone divine, individuate dal Nazianzeno nell'essere senza principio del Padre, nell'essere generato del Figlio e nel procedere dello Spirito, sono messe in parallelo con l'unità della mente dell'uomo in cui si hanno la processione del pensiero e quella dello spirito, inteso come soffio e atto vitale.

Gregorio di Nissa è particolarmente attento alla dimensione interpersonale. In una delle sue ultime opere, l'*Ad Ablabium*¹⁸, deve affrontare una questione che oggi può apparire scontata, ma che allora era di estremo interesse: come può essere che si parli di un unico Dio che è tre Persone, Padre, Figlio e Spirito Santo, mentre per Pietro, Giacomo e Giovanni, che hanno la stessa natura umana, si parla di tre uomini al plurale? Non si dovrebbe parlare anche per la Trinità di tre dèi? Ovviamente la risposta del vescovo di Nissa evidenzia la differenza tra l'unità numerica di natura che si ha in Dio e quella solo spe-

¹⁵ Cf. GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 31, 11 (Sch 250, 294-296). Si veda A. GOLITZIN, *Adam, Eve, and Seth: Pneumatological Reflections On An Unusual Image in Gregory of Nazianus's Fifth Theological Oration*, in *Anglican Theological Review* 83 (2001) 537-546.

¹⁶ Cf. I. CHEVALIER, *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Librairie de l'Université, Fribourg 1940, 142.

¹⁷ GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 23 (*De pace*), 11, 1-9 (Sch 270, 302).

¹⁸ Cf. G. MASPERO, *Ad Ablabium, quod non sint tres dii*, in L.F. MATEO-SECO - G. MASPERO, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2007, 27-29.

cifica che si dà per l'uomo. La questione è estremamente importante perché implica l'uso di un'analogia sociale della Trinità, fondata sull'applicazione sia a Dio che all'uomo dei concetti di natura e persona, quest'ultima ora riconosciuta in tutta la sua perfezione e non solo come limitazione¹⁹.

Tale approfondimento analogico portò anche allo sviluppo di un'analogia trinitaria centrata sul *Logos*, e sulla capacità dell'uomo di parlare ed esprimere la propria interiorità, nel tentativo di rappresentare l'immanenza divina a partire dai concetti elaborati per descrivere l'immanenza umana.

Il vangelo di Giovanni aveva marcato la direzione obbligata della riflessione teologica, ricorrendo al termine λόγος per indicare il Figlio eterno del Padre. A ciò si aggiunge l'uso del termine πνεῦμα per la terza Persona. Si può considerare il Prologo di Giovanni il fondamento biblico di ogni analogia psicologica della Trinità, insieme a *Gen* 1,26. Una volta superata la concezione subordinazionista del *Logos* stesso, divenne possibile completare l'analogia, introducendovi lo Spirito e permettendo di rileggere la teologia del *Logos*, in un contesto ormai privo di pericoli, come analogia psicologica incompleta. Infatti, da una concezione dell'immagine come degenerazione di marca neoplatonica, si era passati ad una concezione propriamente cristiana e filiale, che considera l'immagine dal punto di vista della relazione e della processione²⁰. Mentre il *Logos* univa la creatura al Creatore rischiando di essere compreso come grado ontologico intermedio, adesso è il Cristo ad unire il tempo e l'eterno, essendo perfetto Dio e perfetto uomo, cioè una Persona divina in due nature. Dalla necessità di un grado ontologico intermedio si passa alla relazione di amore e di dono, che costituisce il *Logos* stesso nel sua generazione eterna, cioè nel suo rapporto con il Padre, di cui diviene espressione e rivelazione la nascita nel tempo e l'incarnazione per noi.

Questa concezione relazionale del *Logos* è alla base dell'analogia sviluppata da Gregorio di Nissa per spiegare le due processioni a partire dalla parola e dal respiro umano. Nella *Oratio Catechetica*, riprende l'affermazione risalente a tradizioni legate ad Ireneo, che Dio non può essere *alogos*, cioè privo di *Logos*. Ma tale *Logos* deve essere conforme alla natura divina e quindi eterno. Mentre la parola dell'uomo inizia ad essere e poi svanisce, perché sorge da una natura corruttibile, la Parola di Dio è da sempre e per sempre, cioè sussiste eternamente e la sua sostanza deve identificarsi con la Vita stessa.

Ma la fede insegna che, oltre al *Logos*, in Dio si ha anche lo Spirito-*Pneuma*, che ovviamente, secondo un ragionamento analogo al precedente,

¹⁹ Cf. J. DANIÉLOU, *La notion de personne chez les Pères grecs*, in *Bulletin des Amis du Card. Daniélou* 19 (1983) 3-10.

²⁰ Cf. ID., *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, Paris 1944, 48-60.

non può essere soggetto ai limiti del respiro umano. Deve, invece, essere sussistente e avere la Vita come esistenza propria, inseparabile da Dio e dal *Logos*, al quale sempre si accompagna, analogamente a come la parola dell'uomo è sempre detta con il respiro²¹. Conclude, così, Gregorio:

«Chi scruta attentamente le profondità del mistero può raggiungere nel suo spirito, in modo inesprimibile, una proporzionata comprensione della dottrina relativa alla conoscenza di Dio, senza tuttavia poter chiarire con le parole questa ineffabile profondità del mistero: in che modo cioè lo stesso oggetto si possa numerare e sfugga insieme alla numerazione, perché si possa considerare come distinto nelle sue parti e nel contempo lo si comprenda come unità, e come una volta sottoposto a distinzione mediante il concetto di persona non risulti diviso nella sostanza. Per il concetto di persona lo Spirito è realtà distinta dal Verbo, ed è distinto anche Colui che possiede il Verbo e lo Spirito; ma quando si sia compreso ciò che li distingue, si vede anche come l'unità della natura non ammette divisione: sicché il potere della sovranità unica non si scinde diviso in differenti divinità»²².

L'analogia non è psicologica in senso stretto, ma si ha già un parallelo molto chiaro tra l'unità e la Trinità di Dio e la struttura dello spirito umano, caratterizzato dalla possibilità di parola, cioè di manifestare la propria immanenza, che è contraddistinta da una logica, da un cosciente dialogo interno. Si noti la struttura relazionale della concezione nissena, che legge la dimensione trinitaria nella possibilità di rivolgere la parola, e quindi include sempre il riferimento ad un altro. Questo corrisponde alla riflessione sull'analogia sociale, che dà un maggior rilievo alla dimensione interpersonale rispetto alle analogie agostiniane.

Per di più, secondo questa dottrina, in un certo senso (τρόπον γάρ τινα) la nozione di Λόγος fa parte dei concetti relativi (πρός τι), perché nel pronunciare il nome Λόγος ci si riferisce anche immediatamente al Padre del Λόγος stesso, in quanto il Λόγος è sempre Λόγος di qualcuno²³. In tal modo è possibile evitare sia l'errore pagano, che moltiplica gli dèi, sia quello giudaico, che non riconosce il Λόγος del Padre come vivente, attivo e creatore (ζῶντα καὶ ἐνεργὸν καὶ ποιητικὸν) e che ritiene, quindi, non esserci differenza di natura tra il Λόγος e Colui dal quale procede (τὸν ὄθεν ἐστίν). Infatti anche il verbo

²¹ Cf. GREGORIO DI NISSA, *Oratio catechetica magna*, 11, 6 - 12, 24 (edizione critica a cui si riferiscono tutte le citazioni che seguono: GREGORII NYSSENI, *Oratio catechetica: opera dogmatica minora*, E. MÜHLENBERG [ed.], vol. III/IV, Brill, Leiden 1996).

²² *Ivi*, 13, 12-26.

²³ Cf. *ivi*, 11, 1-4.

umano – λόγος – procede dalla mente (ἐκ τοῦ νοῦ), senza per questo identificarsi totalmente con la mente stessa, e tuttavia senza essere una realtà totalmente differente. Il fatto che il verbo umano procede dalla mente impedisce di considerarlo identico ad essa. Ma, nello stesso tempo, poiché il verbo manifesta la mente, non si possono considerare realtà completamente estranee; tuttavia pur essendo per natura una cosa sola, il verbo è altro rispetto alla mente come soggetto (ἀλλὰ κατὰ τὴν φύσιν ἐν ᾧ ἕτερον τῷ ὑποκειμένῳ ἐστίν). E per il Verbo divino vale qualcosa di analogo, poiché si distingue da Colui dal quale trae la sussistenza, ma è della sua stessa natura in quanto ne manifesta gli attributi divini²⁴. Allo stesso modo, si può concepire un'idea dello Spirito a partire dal soffio dello spirito umano, che, in quanto espirazione dell'aria, è solo ombra e immagine della potenza ineffabile. L'aria, venendo espirata, si trasforma in suono, nel momento in cui la parola si esprime, manifestando così in sé la potenza del verbo (τὴν τοῦ λόγου δύναμιν ἐν ἑαυτῇ φανεροῦσα). Allora, dice il Nisseno, si crede che esiste nella natura divina uno Spirito di Dio, così come c'è un Verbo di Dio. Infatti, il Verbo divino non può essere inferiore al verbo umano, che è dotato di πνεῦμα. Tuttavia l'immagine deve essere purificata, poiché non è possibile ammettere che in Dio affluisca un elemento esterno che divenga Πνεῦμα, come succede con l'aria per l'uomo. Infatti, come il Verbo divino non è mai stato privo di sussistenza, in quanto non è stato acquisito come frutto di conoscenza, e, una volta manifestato dalla voce, non cessa di essere²⁵, allo stesso modo lo Spirito divino è una potenza sostanziale che viene contemplata in se stessa come ipostasi propria (δύναμιν οὐσιώδη αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει θεωρουμένην), che non può essere separata né dal Padre, né dal Figlio e che non si espande al di fuori per cessare di essere, ma che in modo simile al Verbo sussiste come ipostasi (καθ' ὁμοιότητα τοῦ θεοῦ λόγου καθ' ὑπόστασιν οὔσαν), dotata di volontà, movimento ed attività (προαιρετικὴν, αὐτοκίνητον, ἐνεργόν) e sceglie sempre il bene (*ivi*, 13, 5-11). Così, per il Nisseno, in Dio tutto è dono.

Osserva J. Daniélou: «Per Gregorio, l'analogia è quella della relazione dell'anima con la respirazione e la parola, piuttosto che quella dello spirito con il verbo mentale e la volontà. Ciò è perfettamente nella linea del suo materialismo, che gli fa cercare le analogie della divinità tra le cose sensibili piuttosto che tra quelle intelligibili»²⁶. La netta distinzione tra creato e increato, base della corretta formulazione trinitaria, permette al Nisseno di ri-

²⁴ Cf. *ivi*, 11, 6-24.

²⁵ Cf. *ivi*, 12, 4-24.

²⁶ J. DANIELOU, *Le IV^e siècle. Grégoire de Nysse et son milieu*, Institut Catholique de Paris, Paris 1964, 49.

correre ad esempi materiali per esprimere il mistero divino, evitando il rischio di immagini spirituali, che potevano essere fraintese nel contesto neoplatonico dell'epoca.

Si noti, invece, a livello più propriamente teologico, come l'analogia sia letta da Gregorio alla luce della relazione tra lo spirito e la vita: tutto si fonda sulla concezione discendente della teologia nissena, in particolare per quanto riguarda la creazione dell'uomo ad immagine di Dio. Il verbo umano è dotato di spirito, per cui, non si può ritenere che la sorgente e il modello dell'immagine, cioè il Verbo divino, sia privo di uno Spirito, che in questo caso, per il principio dell'unità di natura, deve essere divino e personale. Proprio lo sviluppo della teologia della φύσις permette a Gregorio di estendere in senso trinitario la riflessione della teologia del λόγος, esposta storicamente al rischio subordinazionista, che può essere definita, alla luce della riflessione trinitaria del secolo IV, un'analogia psicologica incompleta.

Con troppo entusiasmo Balthasar ha riconosciuto nella teologia di Gregorio di Nissa una analogia psicologica vera e propria²⁷. La letteratura successiva ha messo in evidenza la necessità di una maggiore cautela e attenzione critica²⁸.

L'entusiasmo di Balthasar era dettato anche dall'esistenza di un'opera attribuita a Gregorio di Nissa dalla tradizione, ma che oggi è certo non sia stata scritta da lui²⁹. Si tratta del trattato *Ad imaginem dei et ad similitudinem* dove si trova una analogia psicologica perfettamente formulata:

«Ma come nell'anima c'è la parte razionale (ψυχή λογική) e insieme con essa la ragione (λόγος) che è in essa, e ancora insieme e sempre in essa lo spirito vitale (τὸ πνεῦμα τὸ ζωτικόν) che dà unità (συστατικόν) e porta a compimento (συμπληρωτικόν), così è il Padre, e insieme con il Padre il Dio Verbo (Λόγος), e sempre insieme al Figlio con il Padre c'è anche lo Spirito con il Figlio ed il Padre. Se separi e dividi la ragione dall'anima, la tua anima rimane priva di ragione (ἄλογος); affinché, attraverso ciò che è ad immagine di Dio, tu impari che se neghi il Dio Logos, dicendo che non è con Dio Padre, predicheresti che Dio è rimasto privo di ragione e ridotto al livello delle bestie. E se separi lo Spirito da Dio, rimarrebbe come morto e diresti che Dio non è un vivente. Se vuoi filosofa-

²⁷ Cf. H. VON BALTHASAR, *Présence et pensée*, Beauchesne, Paris 1947, 139.

²⁸ Cf. R. LEYS, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Brouwer, Bruxelles 1951, 93-97 e H. MERKI, *Homöiosis Theōi. Von der Platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Paulusverlag, Freiburg 1952, 174-175.

²⁹ Il trattato parzialmente è riportato nella Patrologia greca del Migne anche sotto il nome di Anastasio Sinaita (cf. *PG* 81, 1144-1149), al quale è stato attribuito da K.-H. Uthemann, nell'edizione critica da lui curata: *Anastasio Sinaite Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula adversus Monotheletas* (CPG, 12) Brepols-University Press, Turnhout-Leuven 1985.

re su ciò che è ad immagine e similitudine di Dio, devi filosofare così: scopri il Dio nascosto non a partire dalle realtà esteriori, ma a partire dalle realtà interiori, dalla trinità in te; conosci la Trinità attraverso le realtà che esistono in te»³⁰.

È evidente l'importanza del testo, che attualmente è attribuito a Anastasio Sinaita, autore del secolo VII che ricorre molto alla scuola alessandrina e a Gregorio di Nissa in particolare. È interessante che in questa stessa opera si faccia anche ricorso all'analogia familiare³¹.

L'analisi del contributo greco evidenzia come il punto fondamentale che permette l'uso dell'analogia dello spirito umano per illustrare l'unità e la Trinità in Dio sia duplice: in primo luogo il riferimento ad una dimensione immanente, alla quale si ha accesso solo grazie alla Rivelazione, nel caso divino, e all'apertura della propria intimità, nel caso dell'uomo; dall'altra la reinterpretazione relazionale del *Logos-Verbum* e dello *Pneuma-Voluntas*, con la conseguente ricaduta sulla concezione dell'immanenza umana.

Lo studio dell'uso delle analogie trinitarie nel contesto greco aggiunge però un elemento, cioè il legame tra immanenza e dimensione interpersonale nella loro reciproca correlazione. Il Dio uno e trino, infatti, ha la singolare caratteristica, non presente a livello creaturale, di una dimensione interpersonale che si dà non tra immanenze di sostanze diverse, ma all'interno dell'immanenza di un'unica sostanza eterna e increata. I Padri greci cercano, per questo, di ricorrere a analogie trinitarie sia sociali sia psicologiche. Minimo comune denominatore di entrambi i tipi di analogie è la lettura relazionale della struttura della creatura che viene riconosciuta come immagine dell'archetipo divino. L'immagine viene purificata venendo considerata nella sua dimensione relazionale, che permette il passaggio da un livello ontologico all'altro, come visto in Agostino.

4. L'approccio cognitivo-comportamentale

Attualmente le scienze psicologiche offrono dati che possono essere estremamente interessanti se riletti da questa prospettiva.

Giovanni Liotti, infatti, ha messo in chiara evidenza, a livello di analisi fenomenologica, la dimensione interpersonale della coscienza umana e il ruolo giocato dalla relazione. Si distingue così tra il livello dell'individuo e quello della persona, caratterizzata dall'intrinseco rimando all'altro. La co-

³⁰ ANASTASIO SINAITA, *Ad imaginem dei et ad similitudinem*, 4, 66 - 5, 4 (K.-H. UTHEMANN, *Anastasii Sinaitae Sermones*, 24).

³¹ Cf. *ivi*, 1, 65-91, 10-11.

scienza è connessa a questo secondo livello³², in sintonia con i dati offerti dall'antropologia sia filosofica sia teologica.

Da tale prospettiva la coscienza emerge fenomenologicamente nell'identificazione affettiva con l'altro, attraverso quella capacità, che si sviluppa nei bimbi a partire dai nove mesi, di metaconoscenza. Questa consiste nella possibilità di conoscere se stessi e l'altro come soggetti conoscenti intenzionali.

Un esperimento che rivela quando tale capacità è stata sviluppata è il seguente: ad un bimbo si mostra un video che ritrae due scatole con due bimbi di fronte, uno dei due mette una mela in una scatola e poi esce dalla stanza. Mentre è fuori l'altro bimbo cambia la mela di scatola. Se si chiede al bimbo che guarda il filmato in quale scatola il bimbo che è uscito, una volta rientrato, cercherà la mela, egli risponde la prima scatola, se ha già sviluppato la metacognizione, mentre se non è ancora cresciuto abbastanza dice la seconda scatola, perché non riesce a mettersi nei panni dell'altro³³. I bimbi iniziano ad indicare con il dito ad una certa età mentre le scimmie non lo fanno mai: non si vedono mai due scimmiette sedute a guardare il tramonto perché esse non sanno condividere l'attenzione, non riescono a pensare l'altro come soggetto conoscente. Non condividono l'attenzione e quindi non riescono ad imparare e trasmettere ad altri quello che hanno imparato, perché la cultura, e quindi l'educazione morale, sono fenomeni relazionali.

La fenomenologia della crescita infantile dimostra come i bambini formino anche i propri giudizi morali non a partire dalle leggi imperative dei grandi, ma a partire dalla capacità di identificazione intenzionale con gli altri bambini, cioè con la capacità di mettersi nei loro panni, di pensare il loro dolore³⁴.

Secondo Michael Tomasello il successo evolutivo della specie umana sarebbe dovuto proprio alla metacognizione, che avrebbe costituito un punto di non ritorno nello sviluppo dell'uomo, rendendo possibile la mediazione culturale, il linguaggio e la trasmissione di insegnamenti³⁵. Proprio la metacognizione rivelerebbe la struttura eminentemente relazionale ed interpersonale della coscienza dell'uomo.

Tale struttura si costituirebbe in modo sostanziale nei primi due anni di vita, dando luogo a dei modelli operativi interni, cioè a delle chiavi di lettura del mondo relazionale, che costituiscono il livello al quale si possono ricondurre le patologie psichiche³⁶. In sostanza, la dimensione relazionale ed

³² Cf. G. LIOTTI, *La dimensione interpersonale della coscienza*, Carocci, Roma 2007, 22-25.

³³ Cf. A. SEMERARI, *Storia, teorie e tecniche della psicoterapia cognitiva*, Laterza, Roma-Bari 2000, 164.

³⁴ Cf. M. TOMASELLO, *Le origini culturali*, Il Mulino, Bologna 2005, 215-216.

³⁵ Cf. *ivi*, 113-117.

³⁶ Cf. V. GUIDANO - G. LIOTTI, *Cognitive Processes and Emotional Disorders*, Guilford, New York 1983.

interpersonale della coscienza implicherebbe l'interiorizzazione delle proprie relazioni fondanti, in modo tale da produrre disturbi al livello psichico quando le relazioni interiorizzate sono patologiche. La stessa possibilità di una psicoterapia consisterebbe nell'offerta di una nuova relazione che possa essere interiorizzata e possa aiutare a rielaborare i propri schemi di interpretazione della realtà, in particolare nella sua dimensione interpersonale³⁷.

L'interiorizzazione costituirebbe l'identità e fonderebbe a livello psichico la libertà stessa della persona, che non è dipendente degli altri per le relazioni interpersonali ma che può essere se stessa proprio perché le relazioni le porta dentro di sé, nella sua coscienza.

Da questa prospettiva, la coscienza dell'uomo viene presentata contemporaneamente come immanente e interpersonale. L'analisi empirica unisce, quindi, quelle due dimensioni cui la teologia trinitaria greca ricorreva come illustrazioni del mistero di Dio uno e trino, fondandosi sulla creazione ad immagine e somiglianza. Mentre la scienza naturale nota ai Padri della Chiesa conosceva solo oggetti che si identificavano con sostanze e che avevano tra di loro rapporti necessari e che, per questo, dovevano essere sottoposti ad una purificazione e una traduzione relazionale per essere utilizzati nelle analogie trinitarie, l'analisi empirica odierna offre dati che sono immediatamente connessi alle relazioni. In questo senso, lo studio del fenomeno della coscienza può offrire nuovi stimoli e nuovi elementi alla riflessione trinitaria.

5. Conclusione: un'epistemologia relazionale

Questo percorso può essere concluso con una domanda forse ardua: se i Padri della Chiesa avessero conosciuto questi risultati offerti dalla ricerca fenomenologica sulla coscienza a livello cognitivo e comportamentale, quali analogie trinitarie avrebbero sviluppato? Può sembrare azzardato, ma la stessa attenzione e l'apertura dei Padri alla scienza del loro tempo spinge a considerare la possibilità di utilizzare questi risultati che, mediante l'approccio relazionale, unificano la prospettiva immanente del conoscere e del volere alla prospettiva interpersonale.

Ovviamente la domanda rischia l'anacronismo, perché le stesse ricerche sull'interiorità e sulla psicologia dell'uomo sarebbero state impossibili senza secoli di riflessione sulla Rivelazione, con l'importanza da essa riconosciuta alla persona e alla sua coscienza. Eppure il valore sempre crescente assegnato alla relazione e alla dimensione interpersonale dall'indagine psicologica

³⁷ Cf. G. LIOTTI, *La dimensione interpersonale della coscienza*, 269-274.

postrazionalista non può non richiamare l'attenzione del teologo, offrendogli elementi per "nuove" analogie trinitarie psicologico-sociali.

Infatti, la riflessione trinitaria ha forgiato il concetto di relazione personale e lo ha applicato all'uomo. La possibilità di collegare l'immanenza del Dio uno e trino con l'immanenza dell'uomo è fondata proprio sul passaggio alla relazione, e non alla semplice interazione o al rapporto necessario conosciuti dallo studio della natura già al tempo dei Greci. La teologia dice: la sostanza divina ha un'immanenza che ha una struttura relazionale. Lo studio fenomenologico dell'uomo a livello cognitivo-comportamentale dice che l'uomo ha la capacità di interiorizzare le relazioni e che la sua coscienza ha, per questo, una dimensione essenzialmente relazionale. Ciò si può inserire in un programma di ricerca nella linea dell'ontologia trinitaria³⁸, in quanto studio dell'essere creato alla luce dell'ontologia del Dio uno e trino come è stata rivelata ed elaborata dal dogma. La presa di coscienza del ruolo peculiare della relazionale nell'ontologia divina illumina l'ontologia creata, aprendo la possibilità di rinvenire in essa la traccia relazionale impressa nell'immagine.

Sembra opportuno, allora, rivolgersi alla relazione come categoria che può facilitare il superamento del possibile punto critico anche nel rapporto tra filosofia e scienze naturali per quanto riguarda lo studio della coscienza. Infatti, come mette in evidenza la costruzione dell'analogia psicologica agostiniana delle tre triadi a livello sensibile, spirituale e di rapporto con Dio, la relazione passa dal livello superiore a quello inferiore, unendo la dimensione spirituale, propria dello studio filosofico e teologico, a quella sensibile, che è oggetto dell'indagine empirica, senza rischi di confusione tra natura e soprannatura.

Sembra, quindi, che una possibile soluzione offerta dalla storia della teologia trinitaria al dialogo tra filosofia e scienze naturali sia un'epistemologia relazionale, riflesso di una ontologia trinitaria, definita dalla capacità di trattare gli elementi in studio non solo come sostanze individuali, ma in grado di avere come proprio oggetto anche le relazioni e la dimensione immanente della persona. Ciò sembra confermare pienamente l'analisi di Pierpaolo Donati, che ha proposto proprio un'epistemologia relazionale come condizione di possibilità per il dialogo tra le diverse scienze e, in particolare, tra sociologia e teologia³⁹.

Giulio Maspero
maspero@pusc.it
Piazza di Sant'Apollinare 49
00186 Roma

³⁸ Cf. P. CODA, *L'Ontologia Trinitaria: che cos'è?*, in *Sophia* 2 (2012) 159-170.

³⁹ Cf. P. DONATI, *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

Coscienza e relazione: analogie trinitarie tra filosofia e neuroscienze

GIULIO MASPERO

Abstract

E. Gilson ha detto che “è per la loro fisica che le metafisiche invecchiano”. Lo snodo tra l’analisi fenomenologico-quantitativa e la riflessione filosofica sembra quindi essenziale e ineludibile, anche se trova un suo punto critico nel differente rapporto con la dimensione spirituale dell’uomo. Nel presente contributo si propone una possibile via di approssimazione a questa criticità, cercando nelle analogie trinitarie dello spirito umano una possibile mediazione nel rapporto tra neuroscienze e filosofia a livello del loro comune studio della coscienza. In concreto si cercherà di evidenziare la dimensione relazionale della coscienza stessa. Ci si domanda se non si possa individuare nel valore dato alla relazione interpersonale nelle odierne ricerche in ambito cognitivo-comportamentale una base per sviluppare un approccio epistemologico che permetta di raccordare i dati fenomenologici con l’analisi filosofica e teologica. Si conclude evidenziando l’urgenza di un approfondimento della comprensione ontologica della relazione e quindi della coscienza.

Parole chiave:

Trinità; Analogia psicologica; Ontologia trinitaria; Scienze cognitive; Agostino; Padri greci; rapporto scienza-fede

Abstract

E. Gilson wrote that “It is because of their physics that metaphysics gets old”. This means that the relationship between phenomenological and quantitative analysis, on the one hand, and philosophical thinking, on the other, is essential and cannot be overlooked. It is clear that a critical point in this relationship is the specific character of the spiritual dimension of human beings. The present paper proposes a way to approach this critical point through the theology of the psychological analogies of the Trinity, both in their Greek and Latin versions. These can offer useful suggestions for a mediation between neurosciences and philosophy in their study of human consciousness. The key point that would make this link possible is the relational and interpersonal dimension of consciousness itself that is highlighted by contemporary cognitive sciences. This dimension can offer a basis to develop a relational epistemology in order to join phenomenological research with philosophical and theological analysis. Today there is an urgency for a deeper understanding of the ontological dimension of relation and, therefore, of consciousness.

Keywords:

Trinity; Psychological analogy; Trinitarian Ontology; Cognitive sciences; Augustine; Greek Fathers; Faith-Science relationship

CREDO IN UN SOLO SPIRITO SANTO CHE PROCEDE DALL'UNICO PADRE DEL FIGLIO UNIGENITO

Discernimento storico-teologico per un consenso ecumenico sul *Filioque*

Carlo Lorenzo Rossetti*

Introduzione

«Lo Spirito procede dal Padre, ma ne procede in quanto il Padre è (già) Padre del Figlio. [...] L'esistenza della seconda ipostasi è il prerequisito o la "condizione" dell'esistenza della terza»¹. Ecco quel che dichiarava il Colloquio ecumenico della commissione Fede e Costituzione, organizzato a Kligenthal (Alsazia) nel 1978². Proprio questa verità è stata integrata in un importante articolo del *Catechismo della Chiesa cattolica* (1992): «[...] l'ordine eterno delle Persone divine nella loro comunione consustanziale implica che il Padre sia l'origine prima dello Spirito in quanto "principio senza principio", ma pure che, in quanto Padre del Figlio Unigenito, Egli con Lui sia "l'unico principio dal

* Professore di *Teologia Patristica* e *Teologia dogmatica*, Istituto di Studi filosofici e teologici di Scutari (Albania).

¹ L. VISCHER (ed.), *La théologie du saint-Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident*, Centurion, Paris-Taizé 1981. Cf. Y. CONGAR, *Spirito dell'uomo spirito dell'uomo. Breve trattato sullo Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1987, 53 (vedi in genere 447-653 [= III, 15-221]). Sul *Filioque* vedi A. COZZI, *Manuale di teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009, 581-650, P.G. GIANAZZA, *Temi di teologia orientale*, vol. 1, EDB, Bologna 2010, 199-211, B.J. HILBERATH, *Pneumatologia*, Morcelliana, Brescia 1996, 215-222, F. LAMBIASI, *Lo Spirito santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, EDB, Bologna 1987, 119s; 165-179; B. SESBOUÉ (ed.), in *Storia dei dogmi*, vol. 1, Piemme, Casale Monferrato 1996, 287-307. Dal punto di vista storico cf. P. GEMEINHARDT, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, De Gruyter, Berlin-New York 2002 e B. OBERDORFER, *Filioque: Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, E.A. SIECIENSKI, *The Filioque from the Eleventh to the Thirteenth Century*, Oxford University Press, Oxford 2010. Ricordiamo pure *Istina* 17 (1972) (con testi di Bolotov, mons. Serge, Le Guillou, Garrigues, de Montléon, Clément...), le dense pagine di H.U. VON BALTHASAR, *Teologica*, vol. 3. *Lo Spirito di Verità*, Jaca Book, Milano 1992, 169-177; A. DE HALLEUX, *Patrologie et oecuménisme*, Leuven University Press, Leuven 1990, 424-442; E. LANNE, *La processione dello Spirito Santo nella tradizione occidentale*, in *Il Concilio di Bari del 1098*, Edipuglia, Bari 1999, 245-260.

² In merito a questa formula O. Clément scriveva: «sembra possibile un accordo per il rapporto delle relazioni sempre uni-trinitarie in Dio, cioè per l'affermazione che lo Spirito procede dal Padre del Figlio» (*L'Église orthodoxe*, PUF, Paris 1991, 57).

quale procede lo Spirito Santo”» (CCC 248). Rifacendosi a varie riprese precisamente a quest’ultimo testo, il documento più rilevante da parte cattolica sul *Filioque*, la *Chiarificazione* del 1995, dichiara pure la necessità di pensare in modo inscindibile generazione del Figlio e processione dello Spirito:

«Il Padre genera il Figlio soltanto spirando (in greco *proballein*) per mezzo di lui lo Spirito Santo, e il Figlio è generato dal Padre soltanto nella misura in cui la spirazione (in greco *probolè*) passa attraverso di lui. *Il Padre è Padre del Figlio unigenito soltanto essendo per lui e per mezzo di lui l’origine dello Spirito Santo.* Lo Spirito non precede il Figlio, poiché il Figlio caratterizza come Padre il Padre dal quale lo Spirito trae la sua origine, ciò che costituisce l’ordine trinitario. Ma la spirazione dello Spirito a partire dal Padre si fa per mezzo e attraverso (sono i due sensi di *di’* in greco) la generazione del Figlio che essa caratterizza in modo trinitario. In questo senso san Giovanni Damasceno dice: “Lo Spirito Santo è una potenza sostanziale, contemplata nella sua propria ipostasi distinta, la quale procede dal Padre e riposa nel Verbo”»³.

Oltre alla nota filologica sulla traduzione di *ekporeuesthai* e *proiein* con il generico latino *procedere*⁴, tale è indubbiamente l’argomento dottrinale più importante di questo documento che deve molto al p. J.M. Garrigues.

Siamo convinti che questo rappresenti un vero passo avanti nel processo di avvicinamento con l’ortodossia⁵, ma anche che alcune altre cose vadano ulteriormente esaminate. Vorremmo perciò proporre un discernimento sulla questione della processione dello Spirito sottolineando i rispettivi e irrinunciabili pregi delle diverse prospettive, occidentale e orientale, mettendo però altresì il dito su talune loro carenze (foriere di dissenso), che impongono di per

³ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL’UNITÀ DEI CRISTIANI, *La processione dello Spirito Santo* (08.09.1995), in *EV* 14/ 2966-2992, qui 2988 (corsivo nostro). I rimandi al Damasceno sono tratti da *De fide orthodoxa* I, 7 e *Dialogus contra Manicheos* 5 (PG 94, 805B; 1512B). Vedi i commenti di G. FERRARO, *L’origine dello Spirito Santo nella Trinità secondo le tradizioni greca e latina*, in *La Civiltà Cattolica* 147 (1996) I, 222-231, e di J.M. GARRIGUES, *La Clarification sur la procession du saint-Esprit et l’enseignement du Concile de Florence*, in *Irenikon* 68 (1995) 501-506; Id., *À la suite de la Clarification romaine: le Filioque affranchi du “filioquisme”*, in *Irenikon* 69 (1996) 189-212; vedi pure *Nouvelle Revue Théologique* 119 (1997) 321-334.

⁴ *EV* 14/ 2982. Cf. G. FERRARO, *L’origine dello Spirito Santo*, 225. La diversa terminologia non risolve però tutto il contrasto (cf. già J.-C. LARCHET, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l’Orient et l’Occident*, Cerf, Paris 1998, 52ss).

⁵ Le reazioni furono perlopiù confortanti, cf. p.e. JOHN (ZIZIOULAS) Metropolita di Pergamon, *One Single Source: An Orthodox Response to the Clarification on the Filioque*, in http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/dogmatics/john_zizioulas_single_source.htm (accesso il 24.04.2011); una dura critica si deve invece a J.-C. LARCHET, *La questione del Filioque nella recente Chiarificazione del Consiglio Pontificale per la promozione dell’Unità dei Cristiani*, in *Theologia* 70 (1999) 761-812 (citato dall’edizione digitale in due parti in http://tradizione.oodegr.com/tradizione_index/dogmatica/Filioque_Larchet1.pdf (I) 17-27 e [Larchet2.pdf](http://tradizione.oodegr.com/tradizione_index/dogmatica/Filioque_Larchet2.pdf) (II) 12-32 (accesso 24.04.2011).

se stesse un superamento verso un *magis* dottrinale al quale ci convoca l'impellente esigenza di unità⁶. Per forza di cose esporremo personali riserve verso alcuni asserti di entrambi i pensieri latino e bizantino; lo faremo con profondo rispetto e col solo intento di contribuire un poco ad incamminarci verso la «verità tutta intera» (Gv 16,3) e il risanamento della frattura tuttora esistente che verte paradossalmente proprio su Colui che è artefice di ogni comunione. La nostra tesi centrale è che l'unica via di vera soluzione del contenzioso sarà una piena riscoperta della *teologia del Padre* con la connessa ricezione del principio teologico di “primato comunionale”, ovvero, per dirla in greco, di “pericoresi tra monarchia e *koinonia*”.

Il percorso comporterà tre tempi: ricorderemo la ricchezza della teologia occidentale (lo Spirito come Amore e Comunione), sottolineando però anche il rischio, in essa presente, di pensare una sorta di “diarchia” Padre-Figlio nella Trinità (§ 1). In parallelo, rievocheremo la bellezza e urgenza della mirabile teologia orientale che onora la Monarchia divina; senza sottacere, anche qui, il pericolo, insito in tale sforzo, di accentuare l'anarchia del Padre a scapito della proprietà *positiva* della paternità che è di generare il Figlio (§ 2). L'ultima sezione indicherà alcune vie di convergenza già percorse nella storia e taluni spunti per proseguire nella direzione della piena unità (§ 3).

1. Grandezza e limiti della teologia occidentale

1.1. Lo Spirito come amore e comunione

La pneumatologia latina tende a leggere trinitariamente (e quindi in senso *comunionale*) il procedere dello Spirito. Ripercorriamo brevemente questo tragitto speculativo per comprendere l'evoluzione che condurrà all'inserzione del *Filioque* nel Simbolo. Il punto di fede per cui lo Spirito Santo proviene dal Padre e dal Figlio (*Filioque / ab utroque*), per lo meno nella generica dicitura, in genere in senso più storico-economico che di teologia immanente, è patrimonio comune della tradizione latina. Agostino († 430) – lo vedremo subito – darà un contributo ineguagliabile, ma l'Ipponate non è l'unico. Il suo catechista, sant'Ambrogio affermava che «lo Spirito Santo, quando procede (*procedit*) dal Padre e dal Figlio non si separa dal Padre, non si separa dal Figlio»⁷. Tale vi-

⁶ «La divisione fra i cristiani è un peccato di fronte a Dio e uno scandalo di fronte al mondo. È un ostacolo alla diffusione del Vangelo perché rende meno credibile la nostra proclamazione» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ad Atene*, 4 maggio 2001; cf. pure *Id.*, *Redemptoris missio*, 50; *Ut unum sint*, 23, 98, 99 e già CONCILIO VATICANO II, *Ad gentes* 6; PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 77).

⁷ *De Spiritu Sancto*, 1, 11, 120 (PL 16, 733A, e 762D).

sione sarà poi ripresa da papa Leone Magno⁸ per diventare infine patrimonio comune del cattolicesimo. Ma anche in Oriente, come rileveremo in seguito (cf. *infra* 3.1.), oltre la teologia alessandrina, vi sono vari spunti di convergenza⁹.

Chiniamoci ora in particolare sulla pneumatologia agostiniana, così influente sulla tradizione posteriore in Occidente. Agostino compie un ingente lavoro di esegesi e di riflessione contemplativa¹⁰ e insiste sull'essere dello Spirito Dono, Amore e Comunione tra Padre e Figlio: *Spiritus Sanctus est quaedam Patris Filiique communio*¹¹. Certo se ne trovano tracce già in Tertulliano e in Mario Vittorino († 363)¹², ma lo sviluppo che ne propone il Dottore africano è immenso e sarà costantemente ripreso.

L'Ipponate spiegava che il nome di "Carità" si appropria allo Spirito Santo il quale procede *principaliter* dal Padre, ma senza che il Figlio sia escluso. Al contrario questi è partecipe dell'attività paterna suscitatrice dello Spirito in quanto co-eterno col Padre in forza della generazione eterna che lo pone come destinatario e per così dire "condivisore" del Dono di amore che è lo Spirito Santo stesso. Se si dice che lo Spirito procede anche dal Figlio, questo si deve al fatto che «quanto il Padre ha dato al Verbo unigenito, glielo ha dato generandolo (*gignendo dedit*). Egli lo ha dunque generato, in modo che il loro Dono comune procedesse anche dal Figlio e che lo Spirito Santo fosse lo Spirito di ambedue»¹³. A questo testo vanno affiancati almeno due altri brani. In contesto, in verità più "economico" che non di teologia intratrinitaria, il vescovo d'Ippona dichiara che lo Spirito non può essere considerato un altro "figlio" del Padre perché egli procede dal Padre come Dono e non come Generato. Ed essendo donato anche dal Figlio, questi è insieme al Padre «un solo principio dello Spirito Santo, non due principi»¹⁴. Nella scia di Ilario¹⁵, Agostino pensa pure lo Spirito come amplesso, godimento e soavità tra Padre e Figlio:

⁸ Cf. *Serm.* 75, 3 e 76, 2 (*PL* 54, 402; 404).

⁹ Cf. *Chiarificazione*, 2981; C. LARCHET, *Maxime le Confesseur*, 22-52; E.A. SIECIENSKI, *The Filioque*, 73-86.

¹⁰ Cf. G. FERRARO, *Lo Spirito Santo nel "De Trinitate" di Sant'Agostino*, Piemme, Casale Monferrato 1987; E.A. SIECIENSKI, *The Filioque*, c. 3.

¹¹ Cf. AGOSTINO, *Trin.* 5, 11, 12; 6, 5, 7; 15, 19, 37.

¹² Cf. TERTULLIANO, *Adv. Praxean*, 25, 1: «La connessione del Padre nel Figlio e del Figlio nel Paraclito rende i Tre coerenti l'uno a partire dall'altro». MARIO VITTORINO parla dello Spirito come "Patris et Filii copula" ovvero "conexio" e "complexio quorum" (cf. *Adv. Arium* [358/359] 1139D-1146A; *SCh* 68/69, 650).

¹³ AGOSTINO, *Trin.* 15, 17, 29.

¹⁴ *Ivi*, 5, 14, 15.

¹⁵ Cf. ILARIO, *Trin.* 2, 1, 1. Alla luce di 1 *Cor* 8,6 e *Ef* 4,4: «una potestas ex qua omnia, una progenies per quam omnia, perfectae spei munus unum [...] Infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere».

«Quell'ineffabile amplesso del Padre e dell'Immagine non è senza fruizione, senza carità, senza gioia. Questa dilezione, questo diletto, questa felicità, o, diciamo, beatitudine [*dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo*], se tuttavia una parola umana può esprimerla adeguatamente, Ilario chiama in maniera concisa "fruizione" [*usus*] ed è nella Trinità lo Spirito Santo che non è generato, ma è la soavità del genitore e del generato e inonda con la sua liberalità, con la sua abbondanza immensa tutte le creature secondo la loro capacità, affinché conservino il loro ordine e riposino nei loro luoghi»¹⁶.

Ispirandosi a *Gv* 16,15 («tutto ciò che possiede il Padre è mio»), l'Ipponate insiste sull'eternità e quindi piena "simultaneità" della generazione del Figlio e della processione dello Spirito, sulla comunanza di vita tra Padre e Figlio e sul fatto che l'essere il Figlio insieme al Padre principio della processione dello Spirito «proviene al Figlio dal Padre»¹⁷.

Riprendendo il suo commento a *Giovanni*, Agostino spiega pure che se in *Gv* 15,26 Gesù ha menzionato solo il Padre come fonte dello Spirito, questo attesta l'umiltà del Figlio che "è solito riferire anche ciò che è suo a colui dal quale ha origine". E a riprova di ciò menziona *Gv* 7,16, dove Cristo attribuisce la sua dottrina non a se stesso ma al Padre, origine prima ed ultima. Così, lo Spirito procede dal Figlio, ma solo per dono del Padre. «Se qui dunque s'intende come sua la dottrina che pur dichiara non sua ma del Padre, quanto più si deve intendere come precedente anche da lui lo Spirito Santo nel testo dove dice che procede dal Padre senza dire: "non procede da me"? Da colui dal quale riceve di essere Dio (è infatti Dio da Dio), da lui riceve pure di essere, anche lui, principio da cui procede lo Spirito Santo». Segue poi una frase che si presta a traduzioni differenti: «ac per hoc Spiritus Sanctus ut etiam de Filio procedat, sicut procedit de Patre, ab ipso habet Patre» (*Trin.* 15, 27, 48). La *Nuova Biblioteca Agostiniana* (G. Beschin) traduce: «che lo Spirito proceda anche dal Figlio come procede dal Padre, il Figlio lo riceve dal Padre stesso». Personalmente ci troviamo più d'accordo con G. Ferraro che usa questa ver-

¹⁶ AGOSTINO, *Trin.* 6, 10, 11.

¹⁷ «Come il Padre ha in se stesso anche la proprietà di essere principio della processione dello Spirito Santo, ha dato ugualmente al Figlio di essere principio della processione del medesimo Spirito Santo, processione fuori del tempo nell'uno e nell'altro caso. [...] Se è per generazione che il Padre comunica al Figlio la sua essenza senza inizi di tempo, senza alterazione di natura, è per processione che il Padre e il Figlio comunicano allo Spirito Santo la loro essenza senza alcun inizio di tempo, senza alcuna alterazione di natura. [...] Solo il Padre non ha origine da un'altra persona, perciò solo lui è chiamato ingenerato. [...] Il Figlio invece è nato dal Padre e lo Spirito Santo procede, principalmente (*principaliter*) dal Padre, e per il dono che il Padre ne fa al Figlio senza alcun intervallo di tempo, dal Padre e dal Figlio insieme (*communiter*). [...] Non è generato dal Padre e dal Figlio lo Spirito di tutti e due, ma procede dall'uno e dall'altro» (*Trin.* 15, 26, 47). Tale prospettiva sarà poi rivalutata pure da autori ortodossi, cf. S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, EDB, Bologna 1987, 200ss, vedi A. PACINI, *Lo Spirito Santo nella Trinità. Il Filioque nella prospettiva teologica di S. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 2004, 50ss.

sione: «e per questo lo Spirito Santo ottiene dal Padre di procedere anche dal Figlio così come procede dal Padre»¹⁸. Questa versione lascia trasparire che per lo Spirito stesso, lungi dall'essere un *minus* (come certa tradizione “antifilioquista” ha successivamente denunciato) il suo procedere *Filioque*, rappresenta un “di più”, una ricchezza. Come dire che lo Spirito non è solo Spirito paterno, ma anche filiale; ovvero ancora che egli, scaturito dal Padre nel suo generare il Figlio, è eternamente Spirito, dono, amore, (e noi aggiungeremo “testimone”) dei Due.

Questa sarà la fonte principale per la pneumatologia medievale. A titolo indicativo va citato almeno il mistico Guglielmo di Saint-Thierry († 1148) che descriveva così lo *Spiritus sanctus Deus caritas*: «Colui che è l'amore del Padre e del Figlio, la loro unità, la loro soavità, il loro bene, il loro bacio, il loro amplesso e tutto quello che può essere loro comune»¹⁹. Parlare dello Spirito Santo come abbraccio (*amplexus*) tra Padre e Figlio presuppone la lezione agostiniana. Così pure, Riccardo di san Vittore († 1173) vedeva nello Spirito Santo il *con-dilectus* e il “frutto” di *con-dilectio* di Padre e Figlio: «è necessario che coloro i quali sono amati supremamente e sono degni di esserlo cerchino, con lo stesso desiderio, qualcuno da coinvolgere nel loro amore (*condilectum*), da possedere, secondo desiderio, in assoluta concordia»²⁰.

San Tommaso († 1274) vede nel termine “Amore” e “Dono” il nome proprio dello Spirito²¹. Nella scia agostiniana, ma con forte accentuazione delle persone divine come “relazioni sussistenti”, l'Aquinate asserisce che lo Spirito ha un'origine distinta da quella del Figlio, e che esso procede dal Padre tramite il Figlio (*per Filium*). Analoghe riflessioni si trovano in san Bonaventura († 1274): Padre e Figlio sono, insieme, l'unico principio dello Spirito,

¹⁸ G. FERRARO, *Lo Spirito Santo nel “De Trinitate”*, 36.

¹⁹ *Epist. ad fratres de Monte Dei*, 263 (SCh 233, 354). Vedi pure *Contra Abelardum*: «Cum ergo Pater etiam sit spiritus, et sanctus; Filius quoque spiritus, et sanctus, oportuit censerì aliquo nomine quod commune esset amborum, ipsum, qui communis est, et communitas est amborum; et commune amborum, quidquid commune est eorum; charitas, amplexus et osculum, bonitas, suavitas et gaudium, et ut totum concludam, divinitas amborum» (PL 180, 259C).

²⁰ *De Trinitate*, 3, 11. Cf. A. ORAZZO, *Riflessi pneumatologici nel modello trinitario di Riccardo di san Vittore*, in S. TANZARELLA (ed.), *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 207-224.

²¹ Cf. *STh* I, 36-38; vedi E. DURAND, *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle, réciprocité et communion*, Cerf, Paris 2005, 181-216. Sulla centralità del *Filioque* in Tommaso, cf. R. SIMON, *Das Filioque bei Thomas von Aquin. Eine Untersuchung zum dogmengeschichtlichen Struktur und ökumenischen Perspektive der thomanischer Gotteslehre*, Herder, Frankfurt a. M.-Berlin-Bern-New York-Wien 1994, 179. Si insiste sulla sistematizzazione operata dall'Aquinate rispetto alle intuizioni agostiniane. Rileva invece gli spunti non “filioquisti” presenti in Tommaso J.M. GARRIGUES, *Le Saint-Esprit sceau de la Trinité. Le Filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit dans sa personne et dans sa mission*, Cerf, Paris 2011, 39ss.

che è il loro Amore mutuo, giacché essi si amano nello Spirito Santo (*Spiritu Sancto*)²².

Insomma, da Agostino in poi, la dottrina occidentale ha insistito sul dato neotestamentario «che lo Spirito è contenuto e a un tempo frutto dell'eterno amore»²³ e tale intuizione, che si potrebbe chiamare ermeneutica agapico-comunionale – di stampo genuinamente biblico – della processione dello Spirito, deve essere considerata un positivo ed irrinunciabile acquisto della teologia latina.

1.2. Mancata sottolineatura del *primato* del Padre

Un punto debole della teologia latina è però di non aver sufficientemente pensato la relazione intrinseca tra generazione eterna e processione dello Spirito e il ruolo principale del Padre come unica fonte della divinità.

Una palese radicalizzazione in senso essenzialista della teologia agostiniana si trova in sant'Anselmo di Aosta o di Canterbury († 1109)²⁴. Il genio speculativo del santo monaco e vescovo si concentra in tutta l'opera non tanto sulla circolazione d'amore tra le persone divine in forza della paternità assoluta, bensì sulla "unità di Dio che non ha proprietà". La riflessione s'incardina allora sul principio – che diventerà classico nella scolastica – per cui in Dio "tutto è comune a meno che vi sia una relazione di opposizione". In forza di questo principio, si pone l'alternativa seguente: o il Figlio deriva dal Padre e dallo Spirito, oppure lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio²⁵. Siccome la prima opzione è improponibile, giacché non si dice mai che la seconda persona sia "Figlio dello Spirito", rimane solo la seconda, comprovata dalla frequente dicitura *Spiritus Filii*. Dal punto di vista linguistico, va notato che Anselmo, pur ammettendo la distinzione tra processione eterna (*quando existit de patre*) ed economica (*quando datur vel mittitur*) riduce il "procedere" all'essere dato o inviato (*idem est procedere quod est dari vel mitti*)²⁶. Il maestro del Bec sostiene che lo Spirito procede dal Padre non in quanto Padre, ma in quanto Dio (*credendum et confitendum est ideo esse de patre spiritum*

²² Cf. *Brevil.* I, 3; *1Sent.* d. 13, a. 1, q. 2. Il Padre è *auctoritas prima*, il Figlio *subauctoritas* (*1Sent.* d. 12, a. 1, q. 2). Entrambi comunicano la sostanza divina allo Spirito Santo non per natura, ma per volontà: «per la fecondità della volontà, cioè dell'unica spirazione attiva» (*1Sent.* d. 10, a. 1, q. 2).

²³ H.U. VON BALTHASAR, *Teologica*, vol. 3, 177.

²⁴ Cf. ANSELMO, *De Processione Spiritus Sancti*, in *Opera omnia*, vol. 1, F.S. SCHMITT (ed.), R. Frommann Verlag, Stuttgart 1968, 190.

²⁵ Cf. ANSELMO, *De Processione Spiritus Sancti*, I, 1, 183.

²⁶ Cf. ANSELMO, *De Processione Spiritus Sancti*, I, 2, 188s.

sanctum quia est de deo). Il primato accordato all'essenza divina rispetto alle relazioni induce addirittura a considerare "stolta" l'opinione che fa risalire la processione dello Spirito alla persona del Padre nella sua relazione al Figlio piuttosto che all'essenza divina²⁷.

Vero è che dopo questa affermazione, Anselmo ipotizza che anche nel caso di un pensiero delle relazioni personali, il *Filioque* dovrebbe affermarsi, giacché «nulla est relatio patris sine relatione filii, sicut nihil est filii relatio sine patris relatione. Si ergo altera nihil est sine altera, non potest aliquid de relatione patris esse sine relatione filii. Quare sequetur spiritum sanctum esse de utraque, si est de una»²⁸. Ma anche questa supposizione, che a noi pare cogliere nel segno, in quanto rispettosa della personalità e della pericorese divina, è qualificata di *tam insipiens*, tanto essa esula dalla forma mentis del santo Dottore. Insomma, si è giustamente notato che per Anselmo l'«essere fonte e principio del Padre non entra in gioco più di tanto quando tenta di ridire il mistero dell'unità dei tre»²⁹.

1.3. Un magistero da completare

La definitiva integrazione del *Filioque* nel Credo romano avvenne, come noto, solo nel 1014 con papa Benedetto VIII, su istanza dell'imperatore (e futuro santo) Enrico II. Le formulazioni dei Concili di Lione II (1274) e di Firenze (1439)³⁰ rispecchiano assai fedelmente l'insieme della riflessione occidentale agostiniana, anselmiana e tommasiana, con i pregi, ma anche con le sue inevitabili carenze. Vale la pena richiamare il testo del Fiorentino:

²⁷ «Si esse spiritum sanctum de patre est causa ut sit de deo: cum dicitur esse de patre, non est intelligendum quod sit de hoc, quod pater deus est, id est de divina essentia; sed de hoc quod deus pater est, id est de hoc unde refertur ad filium. Erit ergo divina essentia in spiritu sancto non de deitate patris, sed de relatione, quod stultissimum est dicere» (*ivi*, § 2, p. 190). Stessa accusa di fatuità in § 9, p. 202: lo Spirito non procede dal Padre se non dalla divinità (*nisi de deitate*), «a meno che qualcuno dica che lo Spirito Santo non procede dalla divinità del Padre, ma dalla paternità, né attraverso la divinità del Figlio, ma mediante la figliolanza; opinione che si estenua da sé per la sua evidente fatuità».

²⁸ *Ibidem*. Cf. pure l'interpretazione della "bocca di Dio" (*Sal* 32,6) vista come essenza del Padre e del Figlio (§ 5, p. 195). Altrove la sintesi: «Spiritus sanctus non est de hoc unde alii sunt ab invicem pater et filius, sed de divina essentia in qua unum sunt» (§ 9, p. 205).

²⁹ S.P. BONANNI, *Il "Filioque" tra dialettica e dialogo*, in *Lateranum* 64 (1998) 49-79, qui 76. Anselmo «si interessa all'essenza e non alle ipostasi. La nozione di persona gli causa delle difficoltà. Così non distingue bene nelle processioni il loro principio *quo*, la natura, e il loro principio *quod*, la persona. Noi l'ammiriamo, ma pensiamo che bisogna andare oltre il suo pensiero» (Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1999, 541 [= III, 109]). Simili argomenti di tipo essenzialistico si trovano in PIER DAMIANI, *Contra errorem Graecorum*, 2 (PL 145, 636A).

³⁰ Cf. *DH* 850, 1300-1301.

«Lo Spirito Santo è eternamente dal Padre e dal Figlio, ha la sua essenza e l'essere sussistente insieme dal Padre e dal Figlio, e procede da entrambi come da un unico principio (*tamquam ab uno principio*) e da un'unica spirazione. [...] Anche il Figlio come il Padre (*sicut et Patrem*) è causa secondo i greci, principio, secondo i latini, della sussistenza dello Spirito Santo. E poiché tutto quello che è del Padre lo stesso Padre lo ha dato al Figlio [cf. *Gv* 16,15] suo unigenito proprio nel generarlo (*gignendo dedit*), eccetto l'essere Padre (*praeter esse Patrem*), il fatto stesso che lo Spirito proceda dal Figlio, il Figlio stesso lo ha (ricevuto) dall'eternità dal Padre, dal quale appunto fu generato eternamente (*aeternaliter genitus est*)»³¹.

Il Figlio partecipa alla processione dello Spirito in quanto generato dal Padre, ossia in quanto beneficiario di tutta la divinità del Padre, esclusa la paternità (possiamo aggiungere che si suppone la spirazione passiva come costitutivo dell'identità propria dello Spirito). Accomunando al Padre il Figlio nell'unica processione o spirazione dello Spirito Santo si onora la teologia agostiniana che esalta la comunione tra Padre e Figlio. Tale testo è dogmatico e va quindi accolto con ossequio di intelligenza e volontà. Esso abbisogna però di una ermeneutica che permetta di comprenderlo alla luce dell'analogia della fede e quindi dell'insieme del dato rivelato. Merita quindi sottolineare alcuni suoi limiti. Purtroppo non emerge in questa definizione la grandiosa teologia sulla paternità assoluta e perfetta tipica dei Padri niceni (Atanasio e Ilario)³², né si menziona il *principaliter* agostiniano o il fatto che il Padre sia l'unica origine e la fonte di tutta la Trinità. Tali asseriti risalenti a Dionigi Areopagita erano invece ben presenti nel magistero cattolico come testimoniato dai concili toletani (cf. *DH* 490, 525, 568). Il pronunciamento risulta quindi sbilanciato a favore del *communiter* rispetto al tradizionale dato circa il primato del Padre anche *in divinis*. Va pure aggiunto che dalla lettera del dogma non traspare minimamente la teologia dell'amore e del dono presente sia in Agostino che in Tommaso e Bonaventura. Dal punto di vista filologico non si capisce nemmeno come si possa attribuire in generale al pensiero greco che la nozione di causa (*aitia*) dello Spirito convenga al Figlio così come al Padre. Vedremo tra poco che molti e importantissimi Padri greci (specie il Na-

³¹ *DH* 1300. Si è messo giustamente in risalto la quasi letterale dipendenza di questo pronunciamento magisteriale dal brano agostiniano succitato, cf. G. FERRARO, *Lo Spirito Santo nel "De Trinitate"*, 130. Ci riserviamo di tornare ulteriormente sull'ermeneutica di questo pronunciamento definitivo.

³² Vedi su questo E. DURAND, *Le Père, alpha et omega de la vie trinitaire*, Cerf, Paris 2008; J.M. GAR-RIGUES, *Théologie et monarchie*, in *Istina* 15 (1970) 435-465; Y.M. CONGAR, *Le Père. Source absolue de la divinité*, in *Istina* 25 (1980) 236-246; C.L. ROSSETTI, *Pater tantum est. Paternità divina e fede cristologica*, in *Alpha Omega* 2 (1999) 195-214, G. URIBARRI BILBAO, *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico "monarquía" en la controversa "monarquiana"*, U.P. Comillas, Madrid 1996.

zianzeno) lo rifiutano espressamente. Inoltre, malgrado la forte affermazione dell'unicità del principio e della spirazione il dettato conciliare non si pone del tutto al riparo da una interpretazione che scorge una "diarchia" in seno alla Santissima Trinità. A ben vedere si può riscontrare addirittura un certo paradosso che sfiora l'aporia: da una parte il Figlio è detto essere "come il Padre" (*sicut et Patrem*) origine dello Spirito e d'altra parte questo gli è stato dato dal Padre con la generazione eterna che lo costituisce identico al Padre ad eccezione dell'essere Padre (*praeter esse Patrem*). Ora, nella teologia classica "l'essere Padre" comporta di per sé anche l'essere l'unica primissima origine dello Spirito e questo, in quanto proprietà della Prima Ipostasi, è incomunicabile al Figlio. Tali e tante debolezze di un testo dottrinale non potevano non essere percepite, specie da una *mens* radicata nel pensiero tipico dell'Oriente. Questo fu il caso di Marco Eugenio († 1444), metropolita di Efeso, che contribuì all'immediata mancata ricezione del concilio fiorentino in ambito ortodosso; cosa che fu, di fatto, una riprova storica dell'inderogabile esigenza di approfondimento³³.

2. Grandezza e limiti della teologia orientale

2.1. La monarchia dell'Unica Causa

Gregorio di Nazianzo († ca. 390), è stato per l'Oriente quel che Agostino fu per l'Occidente: il teologo di riferimento e, per quel che riguarda la processione dello Spirito, è in lui che si trova *in nuce* l'argomento chiave dell'antifilioquismo bizantino³⁴. Tale corrente teologica serba in sé un tesoro che deve assolutamente essere custodito e apprezzato: l'accentuazione del primato del Padre ovvero della Monarchia. Egli affermava che

«per noi la concezione che merita onore è quella della monarchia, intendendo però per monarchia non quella che è delimitata da una sola persona [...] bensì quella che è formata da un uguale dignità di natura (*physeōs homotimia*), dall'accordo del pensare (*gnômēs sympnoia*), dall'identità del movimento (*tautotēs kineseōs*) e dal convergere in unità di ciò che da essa deriva (*pros to hen* [...] *syneusis*), mentre questo è impossibile quando abbiamo a che fare con una natura generata. In tal modo, anche se c'è diversità nel numero (*arithmō-i*), non v'è però

³³ Cf. E.A. SIECIENSKI, *The Filioque*, 169.

³⁴ Citeremo da GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, C. Moreschini (ed.), Bompiani, Milano 2000. Cf. G. RÉMY, *La pneumatologie de Grégoire de Nazianze dans le Discours 31*, in M.A. VANNIER (ed.), *La christologie et la Trinité chez les Pères*, Cerf, Paris 2013, 337-363.

divisione nella sostanza (*ousia-i*). Per questo motivo la monade, mossasi da principio a produrre una diade, si stabilì in una Triade. Ecco dunque il Padre, il Figlio e lo Spirito santo: l'uno è colui che genera (*ghennêtôr*) e che produce (*proboleus*) (s'intende però senza passione, senza tempo, senza il corpo!); degli altri due, l'uno è genitura (*ghennêma*), l'altro invece è l'emanazione [il prodotto] (*problema*) [...] quando avvenne tutto questo? [...] esse sono avvenute quando c'era il Padre (*hote ho Patêr*). E il Padre quando c'era? Non vi fu un momento in cui non ci fosse. Dunque altrettanto si deve dire del Figlio e dello Spirito santo»³⁵.

Nei *Carmina arcana* il Nazianzeno compendia in modo stringato la sua teologia. Nel componimento dedicato allo Spirito Santo, egli insiste sul fatto che la monarchia divina è riconducibile alla unicità della natura divina:

«Dalla Monade proviene la Trinità. E dalla Trinità si ritorna alla Monade. [...] La natura di Dio non è in continuo movimento, né scorre né si riunisce daccapo: la stabilità, al contrario, è suo attributo. [...] Una sola natura si trova salda in tre luci. Non è una Monade che escluda il numero, poiché essa sta fissa in tre esseri sommi; né è una triade che debba essere adorata in differenti guise, poiché è una natura che non ammette divisioni. Nella natura divina si trova la monade, ma gli esseri che la costituiscono sono tre di numero. Ciascuno di essi costituisce un solo Dio, allorquando tu ne nomini uno. Viceversa, c'è un solo Dio senza inizio, da cui deriva la ricchezza della natura divina, qualora tu faccia menzione dei tre, sì che è annunciata ai mortali la venerabile esistenza di tre luci e noi possiamo celebrare la potentissima monarchia di Dio e non ci sollazziamo con una turba di dèi che regnano in modo molteplice [...]. La Monade non può scorrere via in una molteplicità, ma possiede somma gloria nella sua unitaria armonia della natura divina. [...] Natura divina che tutto signoreggia»³⁶.

Abbiamo sottolineato le numerose ricorrenze del termine “natura / *physis*” (divina). A ben vedere, è forse più un luogo comune troppo spesso ripetuto che una realtà di fatto l'affermazione per cui i Padri greci fondano l'unità della monarchia nella ipostasi del Padre e quelli Latini nella comune sostanza divina. Per il Nazianzeno, il monoteismo cristiano, che sa evitare l'assurdità dell'anarchia, la poliarchia del paganesimo ed anche la rigida monarchia (giudaica) del Dio solitario, dipende da due realtà: da un lato la persona del Padre come *archê anarchos* e ipostasi causale (*prôtê aitia*)³⁷ e dall'altro l'unicità della

³⁵ GREGORIO NAZIANZENO, *Orat.* 29 (= *orat. theol.* III), 2-3 (PG 36, 76B-C), tr. 694s.

³⁶ ID., *Poesie*, in *I cinque discorsi*, 241ss.

³⁷ «Si riconducono alla causa prima (*pros tèn prôtên aitian*), come tutte le cose dell'Unigenito, così quelle dello Spirito» (*Orat.* 41,9). «L'unione è determinata dal Padre, dal quale proviene e al quale si riconduce ciò che segue (*henôsis de o Patêr ex ou kai pros hon anagetai ta exes*), non in modo da essere fuso

natura divina (*physis / theotês*). Bisogna «venerare Dio il Padre, Dio il Figlio, Dio lo Spirito Santo, tre esseri peculiari in sé, ma *una sola natura divina*, la quale non è divisa nella gloria, nell'onore, nella sostanza, nel regno»³⁸.

Gregorio ha sublimi espressioni circa la paternità eterna di Dio: «per quanto tu elevi il Figlio e lo Spirito Santo, non li porrai al di sopra del Padre e non li allontanerai dalla causa (*aitias*), ma li ricondurrai (*anoiseis*) la bella genitura (*ghennêma*) e la mirabile emanazione (processione) (*proodon*). [...] Per Dio c'è qualcosa di più che essere Padre del Figlio (il che serve ad accrescere la sua gloria, non a sminuirlo): vale a dire anche il suscitare lo Spirito (*probolea Pneumatos*)»³⁹. Migliore onore, *timê* del Padre come principio è assegnargli frutti non finiti e mediante generazione incorporea⁴⁰. La grandezza del Padre non consiste in una sovranità mondana – suscitatrice di inferiorità –, ma al contrario nella capacità di creare uguaglianza: «Mi sarebbe piaciuto dire più grande il Padre, poiché da lui gli uguali ricevono la loro uguaglianza e il loro essere. Ciò, del resto, sarà ammesso da tutti. Ma temo di fare del Principio il principio di inferiori e pertanto di offenderlo pur volendolo esaltare, *poiché la gloria del Principio non consiste nell'abbassamento di coloro che procedono da lui*»⁴¹. In questa prospettiva di consustanzialità e co-eternità, nella Poesia dedicata alla seconda ipostasi, il Teologo afferma:

«Quando c'era il Padre privo di tempo, il quale non ammetteva l'esistenza di alcuna cosa superiore alla natura divina, allora c'era anche il Figlio del Padre, il quale aveva come suo principio il Padre privo di tempo. [...] Non immaginare qualcosa che stia nel mezzo tra il Padre e il Figlio che sempre esistono. [...] Così è Dio, così è il genitore – un sommo genitore. Che se è grandissima gloria del Padre *non avere nessuna origine* per la sua somma divina natura, neppure è un'onta per la venerabile genitura del sommo Padre avere una siffatta origine. Pertanto tu non devi separare Dio da Dio. Non puoi, infatti, immaginare un Figlio senza il Padre».

E, dopo aver ricordato la totale incorporeità della generazione del Figlio: «Il Figlio è Dio, gloria degna del Padre. Ché se tu volessi rendere uno smisurato onore alla natura divina del grande Padre e ti procurassi entro le tue viscere uno stolto timore, sì da negare la generazione e rigettare Cristo

assieme, ma da essere tenuto assieme, senza che il tempo né la volontà né la potenza riescano a separarlo» (*Orat.* 42, 15). Su questo vedi J.M. GARRIGUES, *Théologie et monarchie*, 446-453.

³⁸ *Orat.* 31 (= *orat. theol.* V), 28; tr. 773.

³⁹ *Orat.* 23, 7.

⁴⁰ Cf. *Orat.* 23, 10. Vedi pure: *Orat.* 25, 16; 29, 5.

⁴¹ *Orat.* 40, 43.

tra le creature, allora rechesteri oltraggio alla dignità divina sia del Padre sia del Figlio. O stolto! Tu spoglieresti il Padre di suo Figlio, e quest'ultimo non sarà più Dio»⁴². Questo brano ricorda molto Atanasio e Ilario e la loro ripresa di *Gv* 5,23: svalutare il Figlio equivale a disonorare il Padre⁴³. L'accento però non sembra cadere più tanto (o perlomeno con la stessa forza) sulla paternità assoluta del Padre quanto sulla perfetta *homo-ousia*. Gloria del Padre è certo l'averne un Figlio coeterno, ma, la sua peculiarità maggiormente sottolineata è l'*anarchia*. Nel carme dedicato *in recto* alla Prima persona si diceva: «Dio abbraccia tutto intorno l'eternità ed è infinito, grande Padre del suo nobile Figlio, che è il grande Unigenito; nel generare il Figlio, il Padre non subì passione alcuna di quelle che si confanno alla carne: è mente, infatti. C'è un altro Dio unico, ma altro non per natura divina, ed è il Logos di Dio, la viva impronta del Padre, l'unico Figlio dell'essere privo d'inizio (*tou anarchou*), assolutamente unico Figlio dell'essere unico, a lui uguale»⁴⁴.

Il centro della contemplazione del Nazianzeno si rivolge soprattutto alla meravigliosa condivisione da parte dei Tre dell'unica *physis* divina: «per noi c'è un solo Dio, perché una sola è la divinità (*mia theotês*); e gli esseri che da Lui provengono ritornano all'Uno (*pros hen*), anche se si crede che siano Tre. [...] La divinità (*theotês*) è indivisibile pur in esseri distinti»⁴⁵. Il ritorno (*anaphora*), ossia la ricapitolazione monarchica, non ha qui come fulcro l'unico Padre come tale, bensì l'*unum* della comune natura divina: l'identica potenza e volontà.

Erede della patristica greca in generale, ma dei Cappadoci in particolare, san Giovanni Damasceno († a. 754) ricapitola la teologia ortodossa della Monarchia divina muovendo dalla paternità divina, perfetta ed eterna: «sarebbe impossibile dire Dio privo della sua fecondità naturale (*physikês gonimotês*)»⁴⁶. Fedele alla rivelazione della co-eternità tra Padre e Figlio («non c'era una volta il Padre e non il Figlio, ma insieme il Padre, insieme il Figlio da lui generato, né avrebbe potuto essere chiamato Padre senza il Figlio»), con sintetica chiarezza egli enuncia: «Quando sentiamo dire che il Padre è principio e più grande del Figlio [*Gv* 14,28], pensiamolo secondo la causa (*tô-i aitiô-i*). E come non diciamo che il fuoco è di una sostanza e la luce di un'altra sostanza, così non è possibile dire che il Padre è di una sostanza e il Figlio di un'altra, ma

⁴² *Poesie*, II, *Il Figlio*, tr. 235s. Cf. pure *Orat.* 30, 7.

⁴³ Cf. per esempio ILARIO, *Trin.* 6, 2; 7, 21; 9, 23. 45; 12, 7.

⁴⁴ *Poesie*, I, *Il Padre*, tr. 232.

⁴⁵ *Orat.* 31, 14; innumerevoli i brani in cui l'unicità è ricondotta alla medesima *physis*, *ousia*, *theotês*, cf. per esempio *Orat.* 12, 1; 20, 5; 23, 11-12; 34, 9; 41, 8; 42, 16.

⁴⁶ GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa* I, 8 (PG 94, 819B; tr. it. V. FAZZO, Città Nuova, Roma 1998, 62).

di una sola e medesima»⁴⁷. Il primato del Padre non è né temporale (*chronô-i*), né naturale (*physei*), ma consta soltanto dell'essere del Padre principio e causa (*aitia*). A salvare il vero monoteismo, ossia la monarchia divina, è proprio il fatto che la generazione del Figlio e la *epkoreusis* dello Spirito hanno nel Padre la loro origine, Lui che è «per tutti principio (*archê*) e causa (*aitia*) del come essi sono per natura»⁴⁸. Il Damasceno ammette la sua ignoranza circa la differenza (*diaphora*) tra generazione e processione; gli basta esaltarne la totale simultaneità (*hama*). Insieme alla generazione eterna, l'altra nozione centrale della triadologia, che pure preserva la monarchia, è la dottrina della pericoreti, che permette di evitare sia la composizione (*synthesis*) che la divisione (*diastasis*): «le ipostasi sono l'una nell'altra» (*en allêlais*), non confuse e non divise; unico Dio nella consustanziale e piena unità di volontà, operazione e potenza⁴⁹. Il triteismo è escluso giacché si confessa

«un solo Dio, la santa Trinità, poiché il Figlio e lo Spirito sono riportati ad un solo causante (*eis hen aition*), senza che siano composti né fusi insieme secondo la contrazione di Sabellio – infatti sono uniti, [...] non in modo da confondersi ma in modo da possedersi reciprocamente (*echesthai allêlôn*), e hanno un'interpenetrazione reciproca (*en allêlais perichoresin*) al di fuori di ogni identificazione e mescolanza – e senza che siano separati né distaccati secondo la sostanza, come vuole la divisione di Ario. [...] La Divinità è indivisa nelle divisioni proprio come in tre soli che si posseggono reciprocamente senza essere distaccati, c'è una sola mescolanza e unione di luce»⁵⁰.

2.2. Il rifiuto del *Filioque*

Le motivazioni orientali al rifiuto del *Filioque* si palesano in due pilastri della teologia ortodossa, considerati santi dalle chiese orientali: il Patriarca Fozio di Costantinopoli († 898) e Gregorio Palamas di Tessalonica († 1359).

Ne *La Mistagogia dello Spirito Santo*⁵¹, Fozio, combatte strenuamente la dicitura *Filioque*, aggiunta dai latini al Simbolo. Essa non compare nella Scrittura (*Gv* 15,26); è opposta alla Tradizione della Chiesa, ai Padri e ai Concili che non parlano mai di tale processione (§ 5); essa è in fondo una forma di sabellianismo (§ 9) giacché confonde proprietà personali e natura comune (§ 6);

⁴⁷ *Ivi*, 819B; tr. 68.

⁴⁸ *Ivi*, 821D; tr. 69.

⁴⁹ Cf. *ivi*, 825B-826B, tr. 71.

⁵⁰ *Ivi*, 829A-B; tr. 73, con modifiche.

⁵¹ Il testo di Fozio si trova in *PG* 102; cf. R. HAUGH, *Photius and the Carolingians*, Nordland, Belmont (Mass.) 1975 e P. GEMEINHARDT, *Die Filioque-Kontroverse*, 277-288.

contraddice la perfetta semplicità della divinità (§ 4) e la Monarchia del Padre (§ 11); è opposta alla perfezione della Processione dello Spirito dal Padre (§§ 7; 31), e conseguentemente alla personale proprietà del Padre. Il motivo addotto è quindi strettamente collegato alla teologia della paternità divina e della monarchia divina. L'argomento decisivo è espresso al § 4 e poi ripreso ai §§ 11-16: affermare che lo Spirito procede anche dal Figlio e non dal Padre solo, significa dire che egli “sussiste a partire da una duplice processione” (*ek diplês probolês*), il che comporta inevitabilmente una composizione (*syntheton*), una mancanza di semplicità (*haplotês*) (§ 4). Porre una duplicità di causa o principio (*dvo aitiai*) significa rinunciare al sacrosanto dogma della Monarchica Triade (§§ 11-12). Lo spirare lo Spirito è una proprietà del Padre (*patrikon idioma*), se fosse comune anche al Figlio, essa sarebbe di ordine sostanziale e non personale (§ 6), ora invece il Padre è origine delle Persone divine non in forza della natura divina (*physeos*), ma della sua persona (*hypostaseôs*) (§ 15). Se, oltre all'unico principio imprincipiato paterno (*anarchon kai patrikên archên*) si aggiunge un'altra causa, non si può evitare di cadere nel dualismo dei principî (§ 14).

Infine, se veramente il Padre ha bisogno del Figlio per spirare lo Spirito – (il che è già un errore, perché il Padre non può aver nessun bisogno [*chreian*]) (§ 3) – ne consegue o che il “Figlio è partecipe della persona del Padre” (*symmerizomenon tèn patrikên hypostasin*) o che “il Figlio porti a compimento la persona del Padre” (*anaplêrounta to prosopon tou Patros*). Ora entrambe queste ipotesi sono inconciliabili con il mistero della Trinità monarchica (§§ 15-gr.18)⁵².

La successiva teologia orientale riprenderà in sostanza l'armamentario di argomenti di Fozio. L'insistenza viene attribuita alla Monarchia personale di Dio Padre come fonte unica della divinità: «la monarchia del Padre sarà sempre affermata come la sorgente unica delle persone, nelle quali esiste la ricchezza infinita della natura una»⁵³.

Il monaco esicasta e poi vescovo di Tessalonica Gregorio Palamas, con i suoi *Discorsi apodittici* (o Dimostrativi, ca 1336-1347)⁵⁴, rappresenta forse il maggiore sforzo speculativo per pensare la monarchia del Padre in senso

⁵² Avremo modo di sottolineare di seguito che due spunti tipicamente niceni rinvenibili in Atanasio (il Figlio come *idion tês ousias tou Patros*) e in Ilario (*Patrem consummat Filius*) conducano in altra direzione.

⁵³ Cf. V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, EDB, Bologna 1967, 235; cf. ID., *A immagine e somiglianza di Dio*, EDB, Bologna 1999, 111-136.

⁵⁴ GREGORIO PALAMAS, *Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*. Testo greco a fronte, E. PERRELLA (ed.), Bompiani, Milano 2003 (i prossimi riferimenti ai *Discorsi* indicano il numero e il paragrafo con le pagine di questa edizione, talvolta con leggere modifiche di traduzione).

ipostatico. Egli si vuole fedele ad alcuni principi risalenti ai Cappadoci e allo pseudo-Dionigi. Molto indicativa una citazione di quest'ultimo: «sola fonte della deità sovraessenziale è il Padre. [...] Deità sorgiva è il Padre, mentre il Figlio e lo Spirito sono, se così bisogna dire, della deità teogonica germogli di natura divina e quasi fiori e luci sovraessenziali»⁵⁵. Il ragionamento palamita deve molto pure all'affermazione di Gregorio di Nazianzo per cui «tutte le proprietà che ha il Padre sono del Figlio, eccetto la causa»⁵⁶. E si tratta ovviamente della causa *in divinis*. Perciò, siccome il Padre è anche causa dello Spirito Santo, è impossibile che il Figlio condivida questa causalità. E pure: «la natura dei tre è unica; l'unione (*hênôsis*) è il Padre, dal quale ed al quale vengono ricondotti quanti ne derivano, non in quanto vi siano inclusi, ma in quanto vi sono connessi»⁵⁷. Molto influenzato dalla teologia del Nazianzeno che accentuava la monarchia del Padre e individuava la “superiorità” del Padre e la differenza ipostatica nell'essere di questi “causa” prima, Palamas sintetizza la posizione ortodossa in questo modo:

«Tutte le proprietà che ha il Padre sono anche del Figlio, eccetto la causa ed il principio della deità intesa nella Triade: quindi il Figlio ha tutte le proprietà del Padre, eccetto quella d'essere anche lui principio e causa della deità dello Spirito. Perciò lo Spirito Santo procede *solo dal Padre*, così come il Figlio è generato *solo dal Padre*, e trae l'esistenza direttamente (*prosechôs*) ed immediatamente (*amesôs*) dal Padre, come pure il Figlio, e questo sarebbe vero anche se ammettessimo che lo Spirito abbia avuto l'essere dal Padre attraverso il Figlio, giacché chi fa procedere è anche padre»⁵⁸.

Per salvare l'unicità della fonte divina di Colui che è «fonte e principio della divinità essendo unico generatore di divinità (teogono)»⁵⁹, il vescovo di Tessalonica ribadisce la teologia di Gregorio di Nazianzo e di Giovanni Damasceno per cui proprietà esclusiva del Padre è l'essere ingenerato e l'essere causa.

«Diciamo che il Figlio è dal Padre, in quanto è stato generato dall'essenza divina, vale a dire a partire dall'Ipostasi paterna (*kata tèn patrikên hypostasin*): infatti l'essenza dei tre è una: sicché il generare è attributo dell'Ipostasi paterna e non è possibile che il Figlio sia dallo Spirito. Ed è così perché anche lo Spirito Santo è

⁵⁵ *Div. Nom.*, 2,5; citato in I, 30, 78s.

⁵⁶ GREGORIO PALAMAS, *Atto e luce divina, Discorsi I*, 18 (Greg. Naz., *Orat.* 34, 10).

⁵⁷ *Discorsi I*, 23 (cf. Greg. Naz., *Orat.* 42, 15; 476A-B).

⁵⁸ *Discorsi I*, 18 (cf. Greg. Naz., *Orat.* 34, 10; 252A).

⁵⁹ «Pêgê kai archê esti theotetos monos theogonos ôn» (*Discorsi I*, 14, ed. Perrella 42).

dal Padre ed anch'esso è dall'essenza divina a partire dall'Ipostasi paterna (*kata tèn patrikèn hypostasin*): infatti l'essenza dei tre è in tutti i modi e del tutto una. Perciò il far procedere è attribuito all'Ipostasi paterna e non è possibile che lo Spirito sia anche dal Figlio, dal momento che non è possibile che il Figlio abbia le proprietà dell'Ipostasi paterna»⁶⁰.

Come nel generare il Figlio, l'unica causa è la persona del Padre, così nel far procedere lo Spirito Santo, l'unica causa è l'ipostasi paterna.

2.2.1. Parola e Soffio “dalla bocca” di Dio

Crediamo che per intuire la riluttanza se non addirittura la “santa” avversione al *Filioque* da parte greca si possa ricorrere all'immagine mutuata dal *Sal* 32,6 e variamente ripresa dai Padri. Affermare che lo Spirito proceda anche dal Figlio significa contraddire l'unicità e semplicità della monarchia divina, perché se il Figlio e lo Spirito sono rispettivamente la *parola* e il *soffio* usciti dalla bocca di Dio Padre, una visione *filioquista* indurrebbe a pensare che Dio ha *due bocche*, il che risulta assurdo, sacrilego e inaccettabile. Considerare il Padre e il Figlio come con-cause a pari titolo dello Spirito significa ledere la semplicità di Dio. Molto sintomatico è il fatto che il Palamas, nella scia del Damasceno⁶¹, insista molto su questa metafora. Nel § 19 del *Primo discorso apodittico*, egli cita in sequenza Basilio, Gregorio di Nissa e Cirillo di Alessandria. Merita riprendere questi testi⁶²:

«Dio è generato, non come un uomo, ma è veramente generato: e ciò ch'è generato da lui manifesta una parola non umana, ma manifesta una parola vera che proviene da lui; manda fuori lo Spirito attraverso la bocca (*dia stomatos*), non come il soffio umano, poiché di Dio non è corporea nemmeno la bocca: ma lo Spirito è da lui e da nient'altro»; «Se non crederai che lo Spirito è provenuto dalla bocca di Dio, non crederai nemmeno alla Parola» (Basilio).

«Lo Spirito procede dall'ipostasi paterna. Infatti proprio per questo viene detto anche “Spirito della bocca” (*ek tou autou proïounta stomatos*); e tuttavia David

⁶⁰ *Discorsi* I, 6, ed. Perrella 26-28.

⁶¹ Giovanni Damasceno: «lo Spirito venendo dal Padre, e (essendo) del Figlio, ma non venendo dal Figlio, in quanto lo Spirito è Spirito della bocca di Dio (*stomatos theou*) e enunciatore del Verbo (*exangel-ton logou*)» (PG 95, 60D). Cf. P. GARRIGUES, *Théologie et monarchie*, 463.

⁶² *Discorsi* I, 19, ed. Perrella 52ss. I rimandi sono a BASILIO, *Contra Eunomium*, PG 29, 736B; 733A; GREGORIO DI NISSA, *De cognitione Dei*, PG 46, 1112-1126; e in PG 130, 257-276; CIRILLO, *De sancta et consubstantiali Trinitate*, II, PG 75, 724A. A queste testimonianze si aggiunga quella di GIOVANNI DAMASCENO: «Lo Spirito Santo è la processione personale che esce dal Padre, che è del Figlio, ma non esce dal Figlio perché è lo Spirito della bocca della divinità, che esprime il Verbo» (*De hymno Trisagion*, 28).

non disse anche “la parola della bocca”, proprio perché non si credesse che la proprietà di far procedere non sia inerente al solo Padre» (Gregorio di Nissa). «Le adorate tre ipostasi sono conosciute e credute nel Padre senza principio, nel Figlio Unigenito e nello Spirito Santo che procede dal Padre: non per generazione, come il Figlio, ma in quanto procede, come da una bocca (*hōs apo stomatos*), come si dice, solo dal Padre, e che s’è manifestato attraverso il Figlio ed ha parlato in tutti i santi, i profeti e gli apostoli» (Cirillo).

La teologia “monopatrìsta” ha un fondamento reale e che è necessario cogliere nella sua verità. L’unica causa della vita trinitaria, l’unica fonte della divinità è il solo Padre. «Il Padre come potrebbe essere un’unione (*hênôsis*), se non stesse in contiguità (*prosechōs*) con ciascuna delle altre due ipostasi, proprio perché ha prodotto immediatamente (*amesōs*) ciascuna di esse?»⁶³. Per il santo esicasta una mediazione causale del Figlio nell’*ekporeusi* dello Spirito comprometterebbe la semplicità e unicità della causalità paterna: «solo il Padre è del tutto e per tutto deità sorgiva, solo principio, solo ingenerato, sola causa, solo padre, solo produttore, sola fonte della deità e solo teogono della deità; e rispetto all’essere causa il Padre è maggiore del Figlio [cf. *Gv* 14,28], dal momento che il Figlio è solo causato, ma non è affatto causa della deità»⁶⁴.

2.3. Enfasi sull’anarchia e sulla causalità del Padre più che sulla paternità

Cerchiamo ora di focalizzare l’aspetto opinabile ovvero una certa debolezza di questa stupenda teologia, debolezza, che se viene esasperata induce ad una impostazione che chiameremmo “monopatrìsta”. Gregorio di Nazianzo, a differenza di Basilio, non vede tanto la *peculiarità* del Padre nella paternità (*patrotēs*), quanto nella innascibilità (*aghennēsia*): «Il proprio del Padre è l’innascibilità (*aghennēsia*), del Figlio la nascita (*ghennēsis*), dello Spirito l’emissione (*ekpempsis*)»⁶⁵. Si può ipotizzare che Gregorio, a differenza di Atanasio e Ilario, tenda ad onorare la nozione (filosofica) di *causa* non principiata – inclusiva di generazione e processione – quasi al pari del nome stesso di “Padre”, col suo immediato e positivo rimando al Figlio. È forse sintoma-

⁶³ *Discorsi* I, 23, ed. Perrella 64. I due avverbi *prosechōs* e *amesōs* ricorrono continuamente nei *Discorsi* palamiti.

⁶⁴ «Pantē de kai pantōs mia pagaia theotēs ho patēr kai monos archē kai monos aghennētōs kai monos aitios kai monos patēr kai monos probouleus kai monos pēgē theotētōs kai monos theotēs theogono s[...].» (II, 61, ed. Perrella 228s).

⁶⁵ Cf. *Orat.* 25, 16. In *Orat.* 31, 8, 9 al Padre si riferisce l’*aghennēsia* /to mē gheghennēsthai, al Figlio la *ghennēsis* /to gheghennēshtai e allo Spirito la processione *ekporeusis* /to ekporeuesthai). C. MORESCHINI, *Introduzione*, in GREGORIO DI NAZIANZO, *I cinque discorsi teologici*, 19, ritroveremo questo in Damasceno, cf. *infra*.

tico che nei *Cinque discorsi teologici* del Nazianzeno nessuno prenda di mira *ex professo* la persona del Padre. Tale teologia rivela certo l'apofatica irriducibilità tra ipostasi ed essenza, distinguendole con maggiore (e forse troppa) nettezza rispetto alla teologia nicena. In questa scia, pure Gregorio di Nissa († ca 395), confrontato alle accuse di triteismo⁶⁶, risponderà anch'egli enfatizzando l'unicità della natura divina, più che fondando il discorso sulla perfetta paternità del Padre. Egli ricorre al brano dello *Shemà* (Dt 6,4) per aprire e chiudere il trattato, tutto incentrato sulla comunione di vita, operazione e gloria dell'unica, semplice ed immutabile natura (*physis*) divina⁶⁷.

Anche in Palamas, che può a ragione dirsi il teologo della Monarchia del Padre, si avverte ciò che affiorava già nel Nazianzeno, ossia il tributare una certa preferenza, nel presentare Dio Padre, alla nozione di "causa" (*aitia*), specificamente di "causa non causata", rispetto alla positività del suo essere Padre generante il Figlio. Non emerge cioè con forza la teologia della paternità assoluta propria dei Padri niceni. Lì invece, come vedremo tra poco, al Padre perfetto inerisce, non solo per *homoousia*, ma anche per la sua propria ipostasi paterna il Figlio. Proprio come il Damasceno e Fozio, nella scia di Gregorio di Nazianzo, Palamas antepone come *proprium* del Padre i concetti di *aghennesia* e di *aitia* rispetto alla paternità (*patrotès*), che è, invece, il dato peculiare della rivelazione. Esegeticamente è pure discutibile la ripresa dell'interpretazione dionisiana che riferisce Gc 1,17 ("Padre delle luci") alla generazione sia del Figlio che dello Spirito⁶⁸. La messa in parallelo di generazione e processione, come due proprietà esclusive del Padre, rafforza la concezione della Prima Persona non tanto come *padre* e quindi come Genitore del Figlio, quanto come Causa e Produttore⁶⁹.

Rispetto alla teologia "monopatrìsta" bisogna dire, con termini rivelati, che prerogativa esclusiva del Padre è più il generare il Figlio, che non l'essere "unica causa" del Figlio e dello Spirito Santo. Tale nozione, come l'*aghennesia* è nozione filosofica⁷⁰. Ora invece, il *proprium* del Figlio è l'essere generato

⁶⁶ GREGORIO NISSENO, *Quod non sunt tres dii* (PG 45, 115-136); cf. G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004.

⁶⁷ Cf. PG 45, 129D; 33A.

⁶⁸ Cf. *Atto e luce divina*, 100, 116.

⁶⁹ Rivelatrice questa indicazione di Larchet: «Quando i Padri definiscono le proprietà ipostatiche delle tre persone divine sottolineano, d'altronde, che quella del Padre è d'essere *ingenerato*, *non di generare*, il che esclude che si consideri tale proprietà ipostatica in rapporto al solo Figlio. A ciò è necessario aggiungere le considerazioni di molti Padri come Dionigi l'Areopagita che indicano il carattere apofatico della paternità» (*La questione del Filioque*, [II] 18). Questo è a parer nostro il nodo da sciogliere con la teologia bizantina monopatrìsta: il considerare tipico del Padre non tanto la sua paternità quanto la sua *aghennèsia* (su questo cf. pure p.e. K. WARE, *Orthodoxie*, Cerf, Paris 2002, 273). È nostro intento dimostrare che questo è tipico di Gregorio di Nazianzo e del filone da lui scaturito più che dell'insieme dei Padri greci.

⁷⁰ Degna di nota qui questa osservazione di AGOSTINO: «Solo il Padre infatti non ha origine da un'altra Persona, perciò solo lui è chiamato ingenerato, *non nella Scrittura*, ma nel linguaggio usuale di coloro che

e dello Spirito Santo il procedere e a questo procedere concorre *eo ipso*, (in quanto processione dal Padre nel suo generare l'Unigenito), il Figlio. E ciò non lede la monarchia paterna, ma ne esalta il suo carattere agapico, *paterno* e quindi comunionale. Inoltre il principio stringente per cui se una proprietà è comune a due ipostasi, essa deve necessariamente riferirsi alla *ousia* divina⁷¹ non convince appieno: anche il Figlio e lo Spirito hanno in comune la proprietà di essere causati dal Padre, eppure questo non va ascritto alla natura divina come tale.

Insomma, è l'insistenza sulla definizione *negativa* della proprietà paterna (*a-ghennētos, an-archos, an-aitios*)⁷² e sulla nozione di causa (*aitia*) piuttosto che sulla positività del generare che impedisce lo sviluppo di una vera e propria teologia della paternità assoluta e quindi una visione pericoretica dello spirare dello Spirito. Si avalla piuttosto la duplice diade "Padre → Figlio" e "Padre → Spirito" in cui non è facile pensare la relazione intra-trinitaria esistente tra Figlio e Spirito. E questo è il controcanto rispetto alla visione occidentale, la quale se non ricorre, come dovuto, alla teologia della perfetta paternità e della circuminsessione, rischia di isolare la diade Padre-Figlio subordinando ad essa lo Spirito, introducendo così ciò che potrebbe risultare di fatto una duplicità di principi (diarchia).

Si noti pure, in Palamas, la riluttanza a pensare in modo trinitario oltre alla diade Padre-Figlio e Padre-Spirito, il nesso tra Figlio e Spirito⁷³. È certo che lo Spirito non è generatore del Figlio, ma non è escluso pensare un suo coinvolgimento nella generazione del Figlio da parte del Padre. Così come è vero che il Figlio non è fonte dello Spirito come il Padre, è però pensabile un suo coinvolgimento nel procedere del *Pneuma* dal Padre. Su questo dovremo ritornare.

3. Vie di convergenza

3.1. Intelligenza "comunionale" dell'*ekporeusis* nella teologia orientale

3.1.1. Epoca patristica

Seguendo la formula trinitaria di *Mt 28,19* e la prassi battesimale, sin dai primi simboli di fede, lo Spirito fu annoverato, insieme al Padre e al Figlio

trattano di un così grande mistero e si sono espressi come hanno potuto» (*Trin.* 15, 26, 47, corsivo nostro; con rimando a AMBROGIO, *De incarnatione*, 8).

⁷¹ Cf. *Discorsi* I, 14, ed. Perrella 46.

⁷² GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, I, 8 (PG 94, 816C; 829C).

⁷³ Cf. *Discorsi* I, 20 e *Epil.* 20, ed. Perrella 110.

come oggetto del credere dei cristiani. Già Atenagora di Atene († ca. 190) affermava che “il Figlio è nel Padre e il Padre è nel Figlio mediante l'unità e la potenza dello Spirito” (*ontos tou Hyiou en Patri kai Patros en Hyio-i henotêti kai dymamei Pneumatos*). È notevole che questo antichissimo pensatore cristiano sottolinei il ruolo unificatore dello Spirito in un orizzonte tipicamente “pericoretico”, capace di pensare cioè la perfetta «unione nella potenza e distinzione nell'ordine (*henôsei dynamin kai en tê-i taxei diairesin*)»⁷⁴. Ben più tardi, e non senza conoscere i tesori della teologia alessandrina di Clemente e Origene⁷⁵, sant'Atanasio, nelle sue *Lettere a Serapione* (357-359)⁷⁶, confuta gli errori dei macedoniani⁷⁷, che sfruttando talune citazioni scritturistiche negavano la divinità dello Spirito (cf. *Am* 4,13 e *1Tm* 5,21). Una sua originalità è quella di sottolineare con forza l'unità dello Spirito al Figlio e l'inseparabilità tra Padre e Figlio e di tutta la Trinità: così come il Figlio è il *proprium* del Padre, così lo Spirito è ripetutamente detto *proprio* o inerente al Figlio o Verbo divino (*idion tês ousias tou Hyiou*), così come il Figlio è denominato *idion tês ousias / hypostaseôs tou patros*⁷⁸:

«Lo Spirito che procede dal Padre essendo *proprio del Figlio* è da lui dato ai discepoli» (I, 2, 5).

«La santa e beata Trinità è inseparabile e unita in se stessa: non si può parlare del Padre senza che vi sia unito il Verbo suo e lo Spirito che è *nel Figlio*. Unica infatti è la grazia che originando dal Padre, attraverso il Figlio si compie nello Spirito Santo» (I, 14, 4).

«Il Figlio è nello Spirito come nella sua propria immagine, e così è anche il Padre nel Figlio» (I, 20, 6).

«[...] come il Figlio è unigenito, così anche lo Spirito dato e mandato da parte del Figlio, è anch'egli uno e non molti né uno tra i molti, ma egli solo è Spirito. Se infatti il Figlio, Verbo vivente, è uno, così una dev'essere la perfetta e piena energia vivente, santificatrice e illuminatrice, che è suo dono» (I, 20, 7).

⁷⁴ *Legatio pro christianis*, 10 (PG 6, 908).

⁷⁵ Vedi rispettivamente L.F. LADARIA, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, Univ. Pont. Comillas, Madrid 1980 e K. Mc DONNELL, *Does Origen have a Trinitarian Doctrine of the Holy Spirit?*, in *Gregorianum* 75 (1992) 5-35.

⁷⁶ Le citazioni nel testo si riferiscono alla traduzione di E. Cattaneo, Città Nuova, Roma 1986.

⁷⁷ Macedonio, vescovo di Costantinopoli dal 342 e deposto nel 360, era semiariano. Al suo nome si rifaranno gli eretici pneumatomachi, oppositori della divinità dello Spirito Santo.

⁷⁸ Non è impossibile che Atanasio debba questa formula a Leonzio di Cesarea che al concilio di Nicea difendeva l'«unica divinità, del Padre che genera ineffabilmente il Figlio, e del Figlio generato da lui, e dello Spirito Santo che procede dal Padre (e) che è il proprio del Figlio (*idiou de ontos tou Hyiou*)» (PG 142, 553D). Per un rapido riscontro dei testi sul Padre, vedi l'antologia di B. SESBOÛÉ, - M. MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un Fils? Le débat trinitaire du IV^e siècle*, Cerf, Paris 1993; anche V.O. MARANGONI, *Yo y el Padre somos uno. Estudio sobre la argumentación escriturística de san Atanasio*, s.n., Buenos Aires 1970 e P. WIDDICOMBE, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, Oxford University Press, Oxford 1994.

«Come il Figlio, che è nel Padre e in cui vi è il Padre, non è creatura ma appartiene alla sostanza (*hypostasis*) del Padre [...] così anche lo Spirito, che è *nel Figlio e nel quale vi è il Figlio*, non può essere posto con le creature, né può essere separato dal Verbo» (I, 21, 3).

«Lo Spirito Santo è altro dalle creature, ed è chiaro che egli è invece *proprio del Figlio* e non estraneo a Dio. [...] Se poi il Figlio, poiché (ha origine) dal Padre, è proprio della sua sostanza, necessariamente anche lo Spirito, che è detto da Dio, è *realtà propria del Figlio secondo la sostanza (idion einai kat'ousia kat'ousian tou Hyiou)*» (I, 25, 1. 2)⁷⁹.

«Lo Spirito Santo non è creatura, ma realtà propria del Verbo e della divinità del Padre» (I, 32, 1).

«I veri adoratori adorano sì il Padre, ma in Spirito e verità, cioè confessando il Figlio e, *in lui (en autô-i)*, lo Spirito» (I, 33, 4).

La visione atanasiana non consta di *theologia* speculativa, non indaga cioè primariamente l'origine eterna dello Spirito: l'attenzione è rivolta costantemente all'economia. Eppure, a partire dell'attività dello Spirito che santifica, rinnova, vivifica, consacra e divinizza, si deduce la sua natura divina e il suo inerire eternamente in Dio perché inseparabile dal Figlio.

«Il Verbo glorifica la creazione e la conduce al Padre divinizzandola e dandole la figliolanza (*theopoiôn kai hyiopoïoun*). Ora, colui che unisce la creazione al Verbo non potrebbe essere egli stesso (una) delle creature; e colui che dà la figliolanza (*hyiopoïoun*) alla creazione non potrebbe essere estraneo al Figlio [...] ma appartiene alla divinità del Padre (*idion tês tou patros theotêtos*). È nello Spirito che il Verbo divinizza le realtà prodotte» (I, 25, 5-6).

Lo Spirito compie la stessa attività del Padre e del Figlio: «ciò che lo Spirito distribuisce a ciascuno in dono (cf. 1Cor 13,24ss) proviene dal Padre mediante il Verbo. Poiché tutto ciò che è del Padre, appartiene al Figlio (*Gv* 17,10), per cui i carismi elargiti dal Figlio nello Spirito sono del Padre» (I, 30, 5). Luce, splendore, grazia luminosa: Padre Figlio Spirito. Risulta così ben messa in risalto la dinamica trinitaria della rivelazione: «il Signore si rivela nello Spirito e mediante se stesso rivela il Padre» (I, 32, 3). «La Verità è il Figlio stesso (cf. *Gv* 14,6) [...] dunque i veri adoratori adorano sì il Padre, ma in Spirito e Verità, cioè confessando il Figlio e, in lui, lo Spirito, che è insepa-

⁷⁹ PG 26, 589A. Nel prosieguito di questo brano, Atanasio rileva, con acume e dovizie di rimandi neotestamentari, che lo Spirito assume e fa suoi i connotati del Verbo: se questi è Figlio, sapienza, verità, potenza di Dio, Signore della gloria; ebbene, lo Spirito Santo sarà detto Spirito di figliolanza, Spirito di verità, Spirito di potenza, Spirito di gloria.

rabile dal Figlio, come il Figlio è inseparabile al Padre» (I, 33, 4-5). «Partecipando allo Spirito abbiamo la grazia del Verbo e in lui abbiamo l'amore del Padre» (III, 6, 1).

Della lezione atanasiana va ritenuto lo sforzo di riallacciare i dati proposti dal Nuovo Testamento in merito all'economia dello Spirito con una teologia triadologica che vede nel Padre la fonte assoluta della divinità, e che *in se stesso* ha da sempre il proprio Figlio consustanziale *nel quale* dimora e dal quale attinge lo Spirito Santo. Lo Spirito è immagine (*eikôn*) del Figlio e sua realtà propria (*idion*) (cf. I, 24, 6; 25). «Lo Spirito non è fuori del Verbo, ma, essendo nel Verbo, per mezzo suo è in Dio» (III, 5, 4); «chi crede nel Padre sa che nel Padre vi è il Figlio e che lo Spirito non è fuori del Figlio; e per questo crede anche nel Figlio e nello Spirito Santo» (III, 6, 5).

Anche il trattato sullo Spirito Santo di Didimo il cieco († 398)⁸⁰ raccoglie un dossier biblico circa la dignità divina dello Spirito e la sua consustanzialità col Padre e col Figlio. In merito all'origine dello Spirito Santo, Didimo, commentando *Gv* 15,26, si attiene ai dati neotestamentari: lo Spirito è uscito dal Padre ed è inviato dal Figlio. Ciò che più gli preme è indicare la perfetta spiritualità della missione economica dello Spirito: «lo Spirito di verità, inviato dal Figlio [...] esce dal Padre, non passando da un luogo ad un altro [...]. Ma come il Padre, che non si trova in un determinato luogo è al di là di ogni natura corporea, così anche lo Spirito di verità mai potrà essere racchiuso nei limiti dello spazio, in quanto incorporeo [...] trascendente tutta la natura razionale» (I, 25). Suggestivo il parallelo tra il provenire del Figlio e dello Spirito dal Padre: *Gv* 15,26 viene letto insieme a *Gv* 8,42. Se Cristo ha indicato specificamente che lo Spirito “procede dal Padre”, questo sta a dire che «lo Spirito di verità procede da lui secondo la natura propria ed il pensiero di colui che genera» (I, 26, 1057A). «Lo Spirito Santo che è Spirito di verità e Spirito di sapienza non può, mentre il Figlio parla, sentire cose che ignora, perché è lui stesso ciò che è proferito dal Figlio, cioè colui che procede dalla verità; Consolatore (che deriva) dal Consolatore, Dio da Dio, Spirito di verità che procede» (II, 36, 1065A). Spiegando *Gv* 16,14 («egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve l'annunzierà»), Didimo afferma che il fatto che lo Spirito riceva dal Figlio non attesta una subordinazione di natura: «del resto anche del Figlio si dice che prende dal Padre ciò per cui egli sussiste. Né d'altro canto il Figlio è qualcos'altro, se non ciò che gli è dato dal Padre, né la sostanza dello Spirito Santo è altro se non ciò che gli viene dato dal Figlio» (II, 37)⁸¹.

⁸⁰ Testo della traduzione latina in *PG* 39, 1033-1086 (= *PL* 23, 103-154); tr. it. C. Noce, Città Nuova, Roma 1990.

⁸¹ «Neque alia substantia est Spiritus Sancti praeter id quod datur ei a Filio» (*PG* 39, 1066A).

Praticamente negli stessi anni della seconda metà del IV sec., i Macedoniani o Pneumatomachi, con la loro negazione della dossologia “Gloria *al* Padre e *al* Figlio e *allo* Spirito Santo”, usata da san Basilio, costringevano appunto i Padri Cappadoci a sviluppare considerevolmente la pneumatologia esaltando il potere divino dello Spirito⁸². Essi focalizzano che la distinzione tra Essenza Divina (*ousia*) e Persona (*hypostasis-prosopon*) si radica nella “relazione” (*schesis*) o “modo” di sussistenza (*tropos hyparxeôs*) che costituisce il “proprio” (*idion*) delle divine Persone. Un argomento costante è quello che lo Spirito è divino perchè divinizza.

Basilio di Cesarea, nel suo capolavoro *Lo Spirito Santo* (ca. 370)⁸³, si prefigge come scopo ultimo di dimostrare la liceità dell’adorazione dello Spirito *con* il Padre e *con* il Figlio. Lo Spirito infatti non è solo “presso” [*para*] il Padre né “per mezzo” [*dia*] del Figlio ma anche “con” [*meta*] essi (6-7). La Scrittura insegna che lo Spirito è divino perché opera cose divine, così la previsione, la conoscenza dei misteri, i doni di grazia, la gioia infinita, la dimora in Dio, la somiglianza con Dio, la divinizzazione (9, 23). Lo Spirito Santo è unito inseparabilmente al Padre e al Figlio nel creare, salvare e giudicare (16). È quindi possibile “connumerarlo” col Padre e il Figlio senza “subnumerarlo” ad essi (17). La confessione delle tre ipostasi non inficia però la Monarchia divina e questo in forza della reciproca in-essenza (pericoresi), ossia dell’essere le divine persone l’una nell’altra:

«Quando adoriamo Dio da Dio, noi confessiamo il carattere proprio delle ipostasi e restiamo fedeli alla monarchia divina. [...] Il Figlio è *nel* Padre, il Padre è *nel* Figlio: dal momento che questi è tale qual è quello. Per conseguenza, secondo la priorità delle Persone, essi sono uno e uno; secondo invece la comunione della natura, l’uno e l’altro sono uno» (18, 45).

Lo Spirito condivide col Padre e col Figlio l’unicità; l’essere non creato (18, 45). Ispirandosi poi al *Sal* 32,6⁸⁴, Basilio indica che lo Spirito è connaturale al Padre e al Figlio in quanto esalato da Dio come soffio:

«Da Dio: non al modo in cui ogni cosa è da Dio, ma come colui che proviene da Dio: non al modo della generazione, come il Figlio, ma come *soffio della sua*

⁸² Cf. BASILIO DI CESAREA, *De Spiritu Sancto*, XV, 36, GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, 31, 28ss, GREGORIO DI NISSA, *Oratio catechetica magna*, 1-4.

⁸³ Cf. *SCh* 17bis, 408; tr. it. G. Azzali Bernardelli, Città Nuova, Roma 1993 (da qui le prossime citazioni nel testo). Sulla pneumatologia di Basilio, cf. B. SESBOUÉ, *Saint Basile et la Trinité. Un acte théologique au IVème siècle, le rôle de Basile de Césarée dans l’élaboration de la doctrine et du langage trinitaires*, Cerf, Paris 1998.

⁸⁴ Cf. già ATANASIO, *Serap.* I, 31, 3; II, 8, 2; II, 5, 1; IV, 3, 8.

bocca (Sal 32,6). La bocca non è assolutamente un membro, né il soffio è un alito che si dissolve; questa bocca è conveniente a Dio, e il soffio è sostanza vivente, che ha potere di santificazione» (18,46).

Questi è detto Spirito di Cristo (Rm 8,9) in quanto lo glorifica (Gv 16,14) e «come Paraclito egli porta in sé i segni della bontà del Paraclito che lo ha inviato e nella propria dignità manifesta la grandezza stessa di colui dal quale procede» (18, 46)⁸⁵. Vi è tra i Tre una reciproca glorificazione: il Figlio glorifica il Padre (Gv 7,4), lo Spirito il Figlio (Gv 16,14), il Padre il Figlio (Gv 12,28) e lo Spirito Santo stesso è onorato dal Figlio (Mt 12,31). Alla luce dello Spirito si vede la verità di Cristo-Luce (cf. Sal 35,10, 1Cor 12,3). «Il cammino della conoscenza di Dio va dunque dall'unico Spirito, attraverso l'unico Figlio, all'unico Padre. E per contro, la bontà naturale e la santità secondo natura e la dignità regale si effonde dal Padre, per l'Unigenito, allo Spirito. Così si confessano anche le ipostasi, senza disgregare il sacro dogma della monarchia» (18,47)⁸⁶. È lecito rendere gloria allo Spirito che accompagna sempre Cristo e la sua economia (19, 49), perché esso non è di natura servile, ma libero (20) e Signore (21, cf. 2Cor 3,14-17). Glorificare lo Spirito vuol dire riconoscere le sue proprietà (23): buono per natura, conoscitore di Dio e datore di vita, poiché egli è in sé un dono, ma un "dono di vita" (24). Egli stesso è colui in cui si compie la vera adorazione (26, 62ss, cf. Gv 4,24): «come nel Figlio si vede il Padre, così il Figlio si vede nello Spirito» (26, 64). Riecheggia qui la teologia atanasiana con la sequenza Padre → Figlio, Figlio → Spirito: il Figlio proprio del Padre, lo Spirito proprio del Figlio. Questo brano corrisponde, in merito alla dinamica rivelatrice dello Spirito, ad un altro testo importante, di poco anteriore, in cui Basilio sostiene, e non solo in ambito economico, ma risalendo alla *theologia*, che:

«Tutta la potenza del Padre è messa in atto allo scopo di generare il Figlio, allorché, tutta quella dell'Unigenito mira alla sussistenza dello Spirito Santo ("tên tou Patros dynamin eis tên ghennêsîn tou Hyiou, holên de palin tên tou Monoghe-nous eis tên hypostasin tou haghîou Pneumatos"). Sicché, a partire dallo Spirito si può contemplare insieme la potenza (*dynamin*) dell'Unigenito e la sua sostan-

⁸⁵ "Paraclito da Paraclito", questo si riferisce, a parer nostro, alla provenienza dello Spirito da Cristo, cf. Gv 14,16; 1Gv 2,1 (contrariamente a tr. cit. p. 153, nota 319: «si tratta chiaramente del Padre»). Cf. il succitato testo di Didimo (*Spir*: II,36, PG 39, 1065A).

⁸⁶ Analoga espressione in GREGORIO DI NISSA, *De Spiritu sancto*, 12: «non si può mai concepire il Padre senza il Figlio e il Figlio non può mai essere compreso senza lo Spirito Santo. Come infatti, è impossibile salire fino al Padre se non si è innalzati dal Figlio, così è impossibile dire Gesù Signore, se non nello Spirito Santo: pertanto, conseguentemente e congiuntamente, il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono conosciuti sempre l'uno con gli altri nella perfetta Trinità».

za (*ousian*), ed inoltre, a partire dall'Unigenito si può cogliere la potenza e la sostanza del Padre. [...] Ora se potenza e sostanza sono identici, allora quello che caratterizza la potenza caratterizzerà altresì la sostanza; sicché le opere conducono non ad una differenziazione di sostanza, ma ad una perfetta somiglianza»⁸⁷.

Fratello e prosecutore dell'opera di san Basilio, anche san Gregorio di Nissa esalta la monarchia divina collegandola sia all'unicità della natura divina sia alla provenienza dello Spirito dal Padre per mezzo del Figlio. Ecco un testo fondamentale del suo *Contra Eunomium*⁸⁸:

«In quella sostanza in cui il Padre è pensato privo di inizio e non generato e sempre Padre, e in cui da lui, per via di contatto, e immediatamente (*adiastatôs*), esiste il Figlio unigenito che è pensato assieme al Padre, e in cui attraverso di lui e insieme con lui (*di'autou de kai met'autou*), prima che intervenga nel mezzo un pensiero vano e insussistente, viene subito concepito congiuntamente (*synêmmenôs*), anche lo Spirito Santo. Lo Spirito non viene più tardi, dopo il Figlio, per quanto attiene la sua sussistenza (*hyparxin*), sì da potersi pensare una volta l'Unigenito senza lo Spirito; però anche lo Spirito ha la causa della sua esistenza (*aitian* [...] *tou einai*) perché proviene dal Dio dell'universo, dal quale proviene anche la luce unigenita; esso è brillato *attraverso* la luce vera (*dia tou alêthinou phôtos eklampsan*), non separato dal Padre né dal Figlio come conseguenza di un divario di tempo (*diastêma*) o di diversità di natura (*physes heterotêti*)»⁸⁹.

Non sorprende che in questo testo, che muove dalla paternità eterna di Dio (*anarchos aghennêtos aei Patêr*), il Nisseno si avvicini molto alla teologia latina del *Filioque*; il Figlio ha infatti un ruolo di primo piano di "mediatore" o intermediario (*dia*) nell'essere ontologico (*ousia / physis*), ipostatico (*hyparxis*) e manifestativo (*eklampsan*) dello Spirito. Il termine stesso della mediazione (*mesiteia*) non è menzionato esplicitamente qui; lo è invece in un celebre brano del *Quod non sint tres dii*⁹⁰, in cui il Nisseno insegna che l'unica distinzione tra le persone divine co-eguali in sostanza, si trova nella causalità e nel modo di essere (*pôs*): il Padre è causa (*to aition*) senza causa, il Figlio proviene direttamente dal Primo (*prosechôs ek tou protou*) e lo Spirito proviene "da colui che proviene direttamente dal Primo" (*to de dia tou dia pro-*

⁸⁷ *Contra Eunomium* II, 32 (PG 29, 648B; Sch 305, 132s). Cf. IRENEO, *Epideixis*, 7.

⁸⁸ Tr. it. in GREGORIO DI NISSA, *Teologia trinitaria*, C. MORESCHINI (ed.), Rusconi, Milano 1994, 3-388. Sulla pneumatologia del Nisseno, specie l'*Ad Ablabium*, cf. G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*.

⁸⁹ *Ivi*, I, 48, 378 (con modifiche).

⁹⁰ Cf. PG 45, 115-136.

sechôs ek tou protou)⁹¹. Altrove, la comunione Padre-Figlio è ulteriormente sottolineata in riferimento allo Spirito in quanto “uditore” o testimone del celeste dialogo tra Padre e Figlio. Riferendosi al brano messianico del *Sal* 109: “dice il Signore al mio Signore” e alla interpretazione gesuana dello stesso (cf. *Mt* 22,45), il Nisseno afferma: «[David] quando non parlava secondo la natura umana, spiegava i misteri celesti – come infatti, uno, rimanendo uomo, avrebbe potuto conoscere *il dialogo sopraceleste del Padre con il Figlio?* – poiché era *nello Spirito*, David, affermò che il Signore disse al Signore le parole che pronunciò»⁹².

Questo testo si riferisce certamente all'economia storico-salvifica, ma accenna nondimeno ad un dialogo Padre-Figlio in sede celestiale e quindi attinente alla *theologia*.

Un altro brano, spesso citato, è un frammento del *Commento al Padre nostro*:

«Lo Spirito Santo è detto del Padre ed è attestato che esso è del Figlio: “Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, dice san Paolo, non gli appartiene” (*Rm* 8,9). Dunque lo Spirito che è di Dio [il Padre] è anche lo Spirito di Cristo. Tuttavia il Figlio che è di Dio [il Padre] non si dice che è dello Spirito: la consecuzione della relazione non può essere capovolta»⁹³.

Si è così riassunta la visione di Gregorio sull'origine dello Spirito: «lo Spirito è [...] l'unico sospirare d'amore del Padre e del Figlio: l'essere Figlio non vuol dire solo ricevere tutto dal Padre – essere la sua immagine perfetta – ma anche dare tutta la gloria, restituire tutto al Padre»⁹⁴.

In merito alla riflessione dei Cappadoci va ribadito un punto: se essi insistono tanto sulla derivazione dello Spirito Santo dal Padre; essi non lo fanno per negare una partecipazione del Figlio a tale origine, o ancor meno l'appartenenza dello Spirito al Figlio⁹⁵, bensì per contrastare l'eresia

⁹¹ Cf. *ivi*, 133B-C. Fatta salva l'unicità della causalità nel Padre, questo testo ha fatto sostenere anche da parte ortodossa che «this could be interpreted as a kind of Filioque from the aspect of God's eternal existence» (J. ZIZIOULAS, in <http://www.oodegr.com/english/dogmatiki1/D2e.htm#8> [Orthodox Outlet for Dogmatic Enquiries]) (accesso 21.05.2011).

⁹² «Ton epouranion dialogon tou Patros pros tou Hyiou» (*Contra Eunomium*, III, 70, 14: PG 45, 744D).

⁹³ *In orationem dominicam*, fragm. PG 46, 1109BC.

⁹⁴ G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, 312. Sull'impossibilità di ridurre i luoghi “filioquisti” in Gregorio di Nissa alla sola economia storica, cf. *ivi*, 308, con rimandi a Y. Congar, K. Holl e J. Zizioulas.

⁹⁵ Sulla intrinsecità dello Spirito al Figlio, vedi, secondo l'antica teologia atanasiana, GREGORIO DI NAZIANZO, *Orat.* 41, 9: «non era conveniente che mancasse mai il Figlio al Padre o lo Spirito al Figlio»; altrove lo Spirito è definito come costitutivamente «con il principio [= il Figlio]» (*Orat.* 42, 15).

eunomiana. Questa dava per scontato che il Figlio, in quanto immagine archetipa e demiurgica del Padre unico Dio, fosse all'origine dello Spirito Santo. Per Eunomio, lo Spirito Santo è inferiore al Figlio, e benché «non si connumerati con nient'altro», esso rimane una creatura (*ergon*) del Figlio. «Infatti esso trascende tutte le opere che furono create mediante il Figlio, per origine, natura, gloria, conoscenza, sì da essere la prima e esimia opera dell'Unigenito, la sua maggiore e più bella»⁹⁶. Il punto di crisi che i Cappadoci dovevano focalizzare era quindi quello della provenienza dello Spirito dal Padre⁹⁷.

Altro campione della visione insieme monarchiana e comunione dell'*ekporeusis in divinis* è san Cirillo di Alessandria († 444). Nel suo *Comento al vangelo di Giovanni*⁹⁸, egli ribadisce che la rivelazione cristiana consiste nell'annunciare il Padre, oltre il monoteismo mosaico⁹⁹ e, memore della lezione atanasiana, dichiara che se il Figlio non è vero Figlio, il Padre non è vero Padre. Esiste invece pericorese, in-essenza dell'uno nell'altro: «essendo l'uno nell'altro sostanzialmente»¹⁰⁰. In Cristo si vede il Padre, ossia si vede la natura divina del Padre, mediante «opere che appartengono esclusivamente alla natura divina»¹⁰¹. Commentando poi *Gv* 14,10:

«la santa Trinità si trova insieme e raccolta in una sola natura divina, uno solo è per noi Dio. [...] Il Figlio è dal Padre, cioè dalla sua sostanza, e procede, in modo ineffabile, da lui e in lui dimora. Allo stesso modo dobbiamo credere dello Spirito Santo. È veramente da Dio secondo natura, e in nessun modo è separato dalla sua sostanza, anzi procede (*proion*) da lui e dimora sempre in lui, ed è dato ai santi per mezzo di Cristo. Tutto infatti è per mezzo del Figlio nello Spirito»¹⁰².

Lo Spirito procede *per Filium* nell'economia. Nell'interpretare *Gv* 15,6 Cirillo insiste:

⁹⁶ «Hôs prôton ergon kai kratiston tou Monoghenous megiston kai kalliston» (*PG* 45, 561B).

⁹⁷ Qualche anno dopo il Nisseno, sant'EPIFANIO di Salamina († 403), sosterrà che lo Spirito riceve (*lambanei*) dal Figlio e procede (*ekporeuetai*) dal Padre (*Adv. Haer.* III, 1, 74,7.10: *PG* 42, 493B; cf. pure *Ivi*, II, 2, 69, 18 e *Anchoratus*, 67: *PG* 43, 137B).

⁹⁸ Testo greco in *PG* 74, tr. it. L. Leone, Città Nuova, Roma 1994 3 voll. (le prossime citazioni sono dal volume III). Cf. M.-D. BOULNOIS, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie*, Cerf, Paris 1994, 494-500; B. DALEY, *The Fullness of the Saving God*, in TH. G. WEINANDY - D.A. KEATING (edd.), *Cyril of Alexandria*, T. & T. Clark, London-New York 2003, 113-148.

⁹⁹ Cf. IX, 1 (su *Gv* 14,7), tr. 79.

¹⁰⁰ *Ivi* (su *Gv* 14,9), tr. 84.

¹⁰¹ *Ivi*, tr. 85.

¹⁰² «Estin idion Pneuma tou Hyiou physikôs en autô-i te hyparchon kai di autou proion outô kai tou Patros» (*PG* 74, 417C-D; tr. 92).

«Nominando lo Spirito della verità, cioè il suo Paraclito, egli (= Cristo) asserisce che procede dal Padre. Come è Spirito proprio del Figlio, per natura, che è *in lui* e procede *per mezzo di lui*, così deve dirsi anche del Padre. [...] Poiché lo Spirito è suo proprio, come del resto di Dio Padre, lo manda ai suoi santi discepoli per santificarli. [...] Se il Figlio non procede dal Padre, ossia dalla sua sostanza [...] come è possibile che lo Spirito non sia ritenuto superiore al Figlio?»¹⁰³.

Si vede che il grande motivo ereticale da combattere agli occhi del patriarca egiziano è ancora la messa in questione della vera divinità e consustanzialità dello Spirito. Cristo essendo consustanziale al Padre può dare lo Spirito (cf. tr. cit. 255). Quando il quarto vangelo parla dello Spirito che introduce in tutta la verità (cf. *Gv* 16,12-13), Cirillo spiega: «[...] *lo Spirito Santo non è per nulla estraneo alla sostanza dell'Unigenito, ma procede (proeisi) naturalmente da essa*, e non è per nulla diverso da lui, quanto all'identità di natura, sebbene debba intendersi sussistente nella propria persona»¹⁰⁴. Si accenna qui ad una processione che coinvolge l'essere: la sostanza, l'*ousia* dello Spirito dipende da quella del Figlio, alla quale essa inerisce e della quale è il *proprium*, come il Dottore di Alessandria ripete senza tregua nella scia di Atanasio. Il Paraclito darà piena conoscenza della verità, cioè di Cristo (cf. *1Cor* 13,9 e *1Cor* 2,11) perché egli è "in qualche modo la mente di Cristo" (cf. *1Cor* 2,16) e in forza della sua consustanzialità, lo Spirito dice, opera e vuole conforme al Figlio. Egli «non potrebbe predire, come ho fatto io (Cristo) le cose future se non fosse anche *in me*, non *procedesse mediante me*, e non fosse con me della medesima sostanza»¹⁰⁵.

In merito alla comunanza tra Spirito, Cristo e il Padre, riferendosi a *Gv* 16,14, Cirillo insegna che lo Spirito è nella sostanza e dalla sostanza di Dio, proprio della sostanza del Figlio:

«Poiché è consustanziale al Figlio e *procede per mezzo di lui, in modo conveniente a Dio*, con tutta l'efficacia e la potenza perfettissima, per questo dice "prenderà del mio". Noi crediamo che lo Spirito sussiste per se stesso, ed è davvero ciò che è detto; *esiste tuttavia nella sostanza di Dio e procede da quella e ha per natura tutto ciò che è della sostanza*. E questo non è per partecipazione, né in modo figurato, né come se fosse diverso da quella, perché è proprio della sostanza. [...] *Procedendo naturalmente per mezzo di lui* (= il Figlio), essendo proprio di lui, si dice che, insieme alle cose che ha perfettamente, prende quelle che sono di lui»¹⁰⁶.

¹⁰³ *Ivi*, 10, 2, ed. Leone 253s, corsivo nostro.

¹⁰⁴ «Ou gar allotrion tês ousias tou monoghenous to hagian noeitai Pneuma kai proeisi de physikôs ex autês» (*PG* 74, 444B; tr. 273).

¹⁰⁵ *Ivi*, tr. 274.

¹⁰⁶ «Kai proeisi theotrepôs di autou [...] ennhyparchon ghe mên tê-i ousia-i tou theou prokypetei te kai proeisin ex autês [...] proion gar di autou physikôs» (*PG* 74, 499C-D; tr. 279).

A commento di *Gv* 16,15 Cirillo sostiene che il Figlio è «impronta perfettissima e genuina della sostanza del Padre [...] frutto della sostanza del Padre» e nota con acume che Gesù non dice che “possiede” le cose del Padre, ma che queste sono sue, a dire la «massima unione che egli ha con il genitore e alla forza della consustanzialità esistente nelle proprietà in tutto simili in ambedue». L'unica realtà che differenzia il Padre dal Figlio è l'essere “Padre”¹⁰⁷. Lo Spirito è dal Padre e nel Padre.

«Questo Spirito è proprio anche dell'Unigenito: è infatti consustanziale al Padre. Poiché dunque, dice, appare proprio di Dio Padre rivelare nel suo Spirito a chi ne è degno e fare per mezzo di lui ciò che vuole, e esso sussiste in me per natura, per questo motivo ho detto che prende del mio per comunicarvelo. [...] Lo Spirito che è per mezzo di lui (Cristo) ed è in lui è come “odore del profumo” della sostanza di Dio»¹⁰⁸.

Previo a questi sviluppi pneumatologici, il dogma sullo Spirito Santo, definito nel II Concilio ecumenico, senza voler precisare ulteriormente l'origine dello Spirito divino, proclama semplicemente e biblicamente che esso è «Signore e vivificatore (*kyrion kai zoopoion*), procede dal Padre (*ek tou Patros ekporeuomenon*) ed è adorato e glorificato con il Padre e con il Figlio». Elaborata da vescovi orientali e, di fatto, con intento antimacedoniano, ma irenica nella formulazione, la definizione di Costantinopoli si attiene al dettato neotestamentario e ricalca quasi alla lettera *Gv* 15,26¹⁰⁹.

Il nostro percorso ha confermato che, oltre all'ambito alessandrino (Atanasio, Didimo, Cirillo), pure fra i Cappadoci (soprattutto Basilio e Gregorio di Nissa) vi era un certo consenso anche in contesto greco, per intuire il procedere dello Spirito (non solo nell'economia, ma pure *in divinis*) dal Padre mediante il Figlio. I termini riscontrati sono che lo Spirito non può concepirsi se non mediante (*dia*) e con (*meta*) il Figlio consustanziale al Padre; con la sua mediazione (*mesiteia*), perché riceve da lui (*ek tou*) in quanto proprio della sua sostanza (*idion tês ousias*)¹¹⁰.

¹⁰⁷ *Ivi*, tr. 280. Si noti che circa le proprietà distintive del Padre, non si accenna qui al suo essere causa della *ekporeusi* dello Spirito Santo. Parimenti nel succitato testo di BASILIO, *Contra Eunomium* II, 32.

¹⁰⁸ *Ivi*, tr. 281s.

¹⁰⁹ Cf. *DH* 150. Va notato solo il dettaglio che il testo biblico usava “para tou Patros” anziché “ek”; cf. F. LAMBIASI, *Lo Spirito*, 175.

¹¹⁰ In presenza dei testi succitati non si può sostenere che per *tutti* i Padri greci «lo Spirito Santo procede dal Padre (ricevendo da Lui la sua ipostasi e la natura divina) direttamente, immediatamente e senza intermediario» e che coloro che «respinsero la dottrina latina del *Filioque* affermarono non solo l'indipendenza di questi due ordini (teologico ed economico), ma pure l'indipendenza della generazione del Figlio e della processione dello Spirito Santo, sia cronologicamente che “logicamente”» (J.-C. LARCHET,

3.1.2. Epoca bizantina

Con tutta la teologia ortodossa bisogna insistere sulla monarchia del Padre, ma va altresì ricordato, con la teologia nicena, che tale monarchia è la monarchia di colui che è *assolutamente ed eternamente Padre*, cioè sempre inseparabile da colui che ne costituisce la più intima peculiarità: il Figlio. Questa visione pone di per sé in gioco la nozione centrale di pericoresi. È in questa linea che va situato Massimo il Confessore († 662), esempio brillante di conciliazione tra teologia cattolica e ortodossa. Egli, volendo cogliere le rispettive *particulae veri*, spiega che i latini, appellandosi ai loro padri e agli alessandrini «non fanno del Figlio la Causa (*aitia*) dello Spirito – sanno infatti che il Padre è l'unica causa del Figlio e dello Spirito, dell'uno per generazione e dell'altro per *ekporeusis* – ma essi hanno spiegato che quest'ultimo proviene (*proeisi*) attraverso il Figlio e hanno così mostrato l'unità e immutabilità dell'essenza»¹¹¹.

Pericoresi significa la *totale inseparabilità e interpenetrazione* delle divine persone:

«Il Padre tutto intero e lo Spirito tutto intero erano perfettamente e essenzialmente nel Figlio tutto intero, anche incarnato, anche se essi stessi non erano incarnati [...] poiché infatti il Logos è dimorato, penetrato secondo l'essenza (*kat'ousian chōroumenos*) da nessun altro che dal solo Padre e dallo Spirito, anche dopo aver compiuto [...] l'unione secondo l'ipostasi con la carne»¹¹².

In questa linea di pensiero (che sarebbe ingiusto tacciare di “latinofrona”), non mancano acuti e indipendenti autori bizantini che hanno saputo cogliere la verità del *Filioque*, indicando però nella formula “attraverso il Figlio” (*di Hyiou*) la chiave per riconciliare Occidente e Oriente. Esempio in proposito è la posizione dell'erudito monaco atonita Nicefora Blemmida († 1272) autore di due importanti discorsi sulla processione dello Spirito Santo¹¹³. Egli elabora

La questione del Filioque, [II] 19). Questo non rappresenta l'insieme della patristica greca. Da parte nostra non vediamo come si possa parlare di indipendenza *in divinis*, dove tutto è amore e quindi pericoresi, interdipendenza.

¹¹¹ *Lettera a Marino di Cipro* (PG 91, 136A-B; citato in EV 14/ 2982).

¹¹² MASSIMO IL CONFESSORE, *In orationem dominicam* (PG 90, 876C-D; cf. C. LARCHET, *Maxime le Confesseur*, 60); cf. pure il testo succitato di GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, I, 8 (PG 94, 829A).

¹¹³ Una recente edizione con tr. francese si ha per merito di M. Stavrou (*SCh* 517 e 558). Il dossier di Nicefora sarà decisivo perché Giovanni Beccos († 1282) rinunci al suo originario antifilioquismo (cf. P. DA MAGLIANO, *La Chiesa greca e la processione eterna dello Spirito Santo dal Padre e dal Figliuolo*, s.n., Roma-Torino 1870, 91ss.).

una vera e propria dimostrazione patristica (greca) e teologica della pertinenza e necessità di pensare la *ekporeusis* come mistero che ha nel Padre la sua causa prima, ma che coinvolge *eo ipso* il Figlio.

«Bisogna professare l'ipostasi paterna come principio e causa sia del Figlio che del suo Spirito (*tên patrikên hypostasin archên kai aitian kai tou Hyiou kai tou Pneumatou autou*). Infatti solo il Padre è causa e il Figlio non può mai dirsi prima causa (*aition archikon*) di coloro dei quali il Padre è la causa stessa (*autoaitios*). Noi affermiamo infatti un solo principio, il Padre senza principio, sia della creatura che della divinità; della creazione in modo efficiente, della divinità in modo naturale. [...] Chi dice (che lo Spirito) procede dal Figlio si presta al sospetto di affermare che il Figlio possieda la capacità di spirare, così come il Padre (possiede quella) di generare. [...] Chi dice invece che lo Spirito procede dal Padre per mezzo del Figlio, professa apertamente che il Padre solo è la causa della processione dello Spirito. Infatti, tutto ciò che il Figlio possiede lo possiede in quanto ricevuto dal Padre (*outôs echei labôn auta para tou Patros*), ovvero essenzialmente e naturalmente, in quanto veramente Figlio di colui che è veramente Padre (*ôs kyriôs Hyios ek kuriôs Patros*)»¹¹⁴.

Blemmida non cita alcun autore latino, ma la sua teologia richiama molto il *principaliter* di Agostino. Rifacendosi ai Padri della propria tradizione orientale (da Atanasio a Cirillo, da Basilio a Gregorio di Nissa, da Epifanio al Damasceno), Nicefora suggerisce l'accettabilità del *Filioque* qualora si desse alle preposizioni “per” (*dia*) e “da” (*ek/para*) lo stesso significato; esso risulterebbe invece fuorviante se facesse del Figlio la prima causa dello Spirito (*prôtê aitia*, 540A). Con i Cappadoci e Dionigi, bisogna quindi venerare la monarchia del Padre senza compromettere la divina paternità di colui che è l'unico titolare della potenza teogonica (*theogonos dynamis*, 553C); ma questo non inficia il ruolo di *medium* (*meson*) che il Figlio assume anche nella vita intratrinitaria (583A). Con san Basilio occorre rimarcare che lo Spirito Santo proviene dal Padre, ma (o piuttosto: proprio per questo) esso è Spirito di figliolanza: «come potrebbe essere lo Spirito estraneo alla figliolanza? (*pôs to pneuma xenon hyiotêtos*)» (576A). Si profila qui una teologia della pericoreasi delle Persone divine per cui dal Padre non si può mai separare il Figlio, né da questi lo Spirito Santo («*ouk anechetai Patêr Hyion zêmoumenos, oude Hyios to Pneuma to hagon*» [584B]). La conclusione è che «lo Spirito Santo non procede altrimenti dal Padre se non mediante il Figlio, così come hanno pensato i teologi ispirati dallo Spirito (*ouk allôs pephken ekporeuesthai to Pneuma to hagon ek Patros ei mê di Hyiou*)» (584D).

¹¹⁴ PG 557C-D.

Rileviamo qui anche taluni spunti di alto interesse desumibili dal pensiero dello stesso Gregorio Palamas.

Per quanto riguarda la contiguità (*prosechôs*) e immediatezza (*amesôs*) di generazione e processione¹¹⁵, va detto che la paternità assoluta e la pericoreti delle ipostasi stimolano a pensare una paradossale, perché ineffabile, divina ed eterna “immediatezza mediata”: il Padre genera il Figlio da se stesso, immediatamente e in totale contiguità, così come esala lo Spirito Santo in totale e piena contiguità e immediatezza; eppure il Figlio media la spirazione, perché questa si attua, ossia procede dal Padre, proprio nel suo generare il Figlio ed inversamente lo Spirito “media” la generazione del Figlio, cioè vi è presente e ne partecipa in quanto ne è testimone, “l’accompagna” e la manifesta¹¹⁶. In questo senso, crediamo che si potrebbe accogliere l’insegnamento palamita dell’*ek monou tou Patros* a condizione di ricentrare il discorso sul Padre come fonte agapica e pericoretica del Figlio nello Spirito. Pur sostenendo con forza che il procedere dello Spirito Santo dipende solo dal Padre e che il procedere dello Spirito Santo genera confusione di ipostasi (*synchysis*), Palamas stesso non ignora il mistero della mutua in-essenza delle ipostasi:

«Il Figlio e lo Spirito Santo sono insieme fin dall’eternità uno nell’altro, che stanno in una certa relazione l’uno rispetto all’altro, che si diffondono l’uno attraverso l’altro senza confusione e senza mescolanza (*en allêlois te onta kai allêlôn echomena kai di allêlôn aphyrtôs te kai amigôs chôrounta*), che ciascuno di questi modi di rapportarsi è una specie d’ordine e di relazione, che sia il Figlio sia lo Spirito Santo sono insieme dal Padre, anche se non allo stesso modo (*kai hôs ho hyios te kai to pneuma to hagion ek tou patros hama*)»¹¹⁷.

Egli accetta pure che lo Spirito Santo proceda mediante il Figlio (*dia tou Hyiou*), “in quanto accompagna la Parola (*symparomartoun tô-i logô-i*)”, salvo escludere che il “mediante” corrisponda a “da” (*ek*). Inoltre «accompagnare significa venire a prodursi insieme (*symparomartein de esti to synakoulouthein*). [...] Cosicché lo Spirito è dal Padre e non anche dal Figlio, ma con il Figlio, dal momento che la processione viene a prodursi *senza separazione ed atemporalmente* insieme alla generazione»¹¹⁸.

Si va qui in direzione di un pensiero della pericoreti tra generazione e spirazione. D’altronde il Figlio e lo Spirito «non solo esistono da un solo

¹¹⁵ Cf. per esempio GREGORIO PALAMAS, *Discorsi*, I, 23, in *Atto e luce*, 64.

¹¹⁶ Cf. *ivi*, I, ed. Perrella 25.

¹¹⁷ *Ivi*, I, 33, ed. Perrella 88s.

¹¹⁸ *Ivi*, I, 25, ed. Perrella 64ss: «synakolouthousês adiatatôs te kai achronôs tê-i ghennêsei tês ekporeuseôs».

principio ma stanno pure inseparabilmente in relazione l'uno rispetto all'altro, esistono l'uno nell'altro, si mostrano l'un l'altro e si manifestano l'uno attraverso l'altro, ma non sono l'uno attraverso l'altro, o l'uno dall'altro, o l'uno dell'altro: infatti il "da cui" è solo uno»¹¹⁹. E riconducendo i temi della pericorese e della consostanzialità alla monarchia paterna, l'esicasta afferma:

«Quando cerchiamo la causa della *relazione* (*scheseôs*) indicibile e superiore ad ogni intelletto di ciascuno con gli altri, della loro superiore *connaturalità* (*symplyia*) e della *pericorese* (*perichoreseôs*) impronunciabile ed attorno a cui non c'è intellectione, troviamo e proclamiamo di nuovo il Padre stesso, ch'è lui stesso unione (*henôsîn*) e legame reciproco (*syndesmon*), e conosciamo lui stesso come Padre, promotore (*probolea*) e comprensore (*synocheia*) della generazione e della processione: e così lo poniamo come elemento intermedio (*meson*) e principio degli altri due»¹²⁰.

Ed infine, facendo lo sforzo di riprendere il versante "alessandrino" della teologia greca, Palamas si spinge ad ammettere, con le debite condizioni, persino la dicitura del *Filioque*:

«Come il Figlio è generato dal Padre, così anche lo Spirito è proceduto dal Padre: chiaramente entrambe le cose immediatamente (*amesôs*) e solo dal Padre, vale a dire dalla stessa ipostasi paterna. Ma se qualcuno dicesse [...] che lo Spirito [...] è da entrambi (*ex amphoin*), o dal Padre attraverso il Figlio (*di'hyiou*), o che s'accende (*eklampei*) dal Figlio, e affermazioni simili a queste, esse devono venire riferite solo al fatto che esso esiste anche nel Figlio (*en tô-i Hyiô-i hyparchon*), che è proprio di lui (*idion autou*) e per nulla a lui estraneo (*ouden allotrion*)»¹²¹.

Un altro celebre brano del vescovo di Tessalonica, citato anche dalla *Chiarificazione* del 1995, sembra aprire spiragli alla visione "comunionale" della processione dello Spirito Santo: «Lo Spirito del Verbo altissimo è come un indicibile amore del Padre per questo Verbo generato indicibilmente. Amore che questo stesso Verbo e Figlio amato dal Padre usa (*chrêtai*) nei confronti del Padre: ma in quanto egli possiede lo Spirito proveniente con lui (*synproel-têonta*) dal Padre e che riposa connaturalmente in lui»¹²².

¹¹⁹ *Ivi*, II, 41, ed. Perrella 192.

¹²⁰ *Ivi*, II, 27, ed. Perrella 166s.

¹²¹ *Ivi*, II, 76, ed. Perrella 256s.

¹²² GREGORIO PALAMAS, *Capita physica*, 36 (PG 150, 1144B-1145A; citato in *EV* 14/ 2990, nota 11).

Nella medesima linea si muoverà (con accenti ovviamente più occidentali) uno dei maggiori teologi del Concilio di Firenze, il vescovo di Nicea e poi cardinale Bessarione († 1472). Nella sua *Oratio dogmatica de Spiritus Sancti processione*¹²³, dovendo rendere conto delle affermazioni di Giovanni Damasceno e di Massimo il Confessore¹²⁴ circa la processione dello Spirito dal solo Padre (*monos gar aitios ho Patêr*), rispondeva che solo il Padre è la causa primordiale (*prokatartikê*) e principale (*archoeidês*) del Figlio¹²⁵; e al Padre solo si attribuisce la causalità, perché egli è causa per eccellenza (*kat'exaireton*)¹²⁶.

«Tutto quello che possiede, (il Figlio), lo ha ricevuto dal Padre, il quale solo è la prima e principale causa (*monos archoeidês aitia kai prôtê*) – che designa (la preposizione) *da (ek)* – poiché egli possiede tutto da se stesso (*aph'heautou*) e non deve nulla a nessun altro (*kai oudamothern allothen*) ed inoltre tutte le cose del Figlio sono rapportate a Lui (*pros ekeinon anaphermenôn*)»¹²⁷.

E ancora, citando san Gregorio di Nissa: «il Padre viene considerato per primo (*protheôreitai*) non in senso cronologico, per un lasso di tempo, né in senso fisico, bensì per la nozione (*epinoia-i*), a ragione della causalità, così come anche il Figlio si considera prima dello Spirito, per la nozione, a motivo della causalità»¹²⁸.

In contesto orientale, vari autori documentano la perspicua sottolineatura dell'esigenza di pensare in senso pericoretico e trinitario (non diadico) le relazioni delle tre ipostasi. Andrebbe ricordato lo sforzo pregevole di Gregorio di Cipro († 1289), che nel suo trattato sullo Spirito Santo (1288), pur con tutta la sua verve antifilioquista, tendeva nondimeno a pensare una certa pericorese tra generazione e *ekporeusis*¹²⁹. Quello che è qui in gioco è che «tout en restant inébranlable, l'antinomie de l'essence et des hypostases ouvre le champ de la périchorèse et de la manifestation énergétique, ce qui permet de retrouver e de situer les intuitions anténicéennes»¹³⁰.

¹²³ *Oratio dogmatica de Spiritus Sancti processione*, ed. E. Candal, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Romae 1958-1961, 2 voll.

¹²⁴ Cf. rispettivamente *PG* 94, 849B; *PG* 91, 133D-136B.

¹²⁵ Cf. BESSARIONE, *Oratio dogmatica*, vol. I, cap. VI, n. 47; ed. Candal 43.

¹²⁶ Cf. *ivi*, n. 48; ed. Candal 44.

¹²⁷ *Ivi*, n. 49; ed. Candal 45.

¹²⁸ *Ivi*, vol. II, n. 76; ed. Candal 56.

¹²⁹ Cf. *Tomos sullo Spirito Santo* [1288], in *PG* 142, 269-300. Cf. O. CLÉMENT, *Grégoire de Chypre. "De l'Ekporeuse du Saint Esprit"*, in *Istina* 17 (1972) 443-456, specie 449, 452.

¹³⁰ O. CLÉMENT, *Grégoire de Chypre*, 449.

3.2. Il *Filioque* alla luce della monarchia paterna e della pericoresi tra Generazione e Spirazione

Prima di indicare alcuni tentativi di riflessione contemporanei, merita accennare qui ad una interessante affermazione di s. Ilario di Poitiers che aiuta molto a comprendere la differenza di prospettiva tra teologia latina-alessandrina e quella bizantina. Abbiamo riportato poco anzi che per Fozio è inconcepibile che “il Figlio porti a compimento la persona del Padre” (*anaplêrounta to prosopon tou Patros*). Ora, nel *De Trinitate* ilariano si legge esattamente il contrario: «quando confessiamo un solo Dio, non intendiamo una sola persona, perché da una parte il Figlio dà al Padre la pienezza (*Patrem consummat Filius*), dall'altra, la nascita del Figlio procede dal Padre» (*Trin.* 7, 31)¹³¹. Ebbene, questo modo di pensare (del tutto pericoretico) è conforme alla dottrina nicena, atanasiana e cirilliana della paternità assoluta del Padre e del Figlio come *idion* della persona-essere (*hypostasis-ousia*) del Padre e dello Spirito come insito nella persona-essere del Figlio. Lo sviluppo della teologia latina, impresso da Agostino e poi tematizzato da s. Tommaso, non tradisce l'antica teologia, ma la porta al suo naturale esito comunionale. Di fatto sembra assai esatto dire che la teologia latina (come quella alessandrina) è una prosecuzione della teologia veteronicena che non conosceva la radicalizzazione della distinzione tra *hypostasis* e *ousia*¹³².

Torniamo ancora alla metafora della divina locuzione suggerita da *Sal* 32,6. Se il Figlio è la “Parola” (*logos / dabar / verbum*) e lo Spirito è il “Soffio” (*pneuma / ruah / spiritus*); la “Bocca” (*stoma / pî / os*) di Dio potrebbe essere proprio la proprietà più intima e personale del Padre e quindi la sua abissale anarchica e feconda paternità spirituale: è il seno (*kolpos*) del Padre (*Gv* 1,18) (l'*uterum patris* del concilio di Toledo XI), dal quale procedono e verso il quale sono sempre rivolti il Figlio e lo Spirito¹³³. Sicché potremmo dire che la “bocca” del Padre, è in uno, il simbolo della sua *anarchia* o *aghennesia* e della

¹³¹ Su questo punto vedi L.F. LADARIA, ...*Patrem consummat Filius. Un aspetto inedito de la teologia trinitaria de Hilario de Poitiers*, in *Gregorianum* 81 (2000) 775-888; Id. *La Trinità, mistero di comunione*, Paoline, Milano 2004, 220, nota 64.

¹³² Vedi in proposito la pertinente ripresa della teologia del patriarca di Costantinopoli Giovanni Bekkos (1275-1282) ad opera di P. GILBERT, *Not an Anthologist: John Bekkos as a Reader of the Fathers*, in *Communio* 36 (2009) 259-294. Potremmo citare addirittura BARLAAM DI SEMINARIA († 1348), il quale, anche se purtroppo in chiave troppo polemica, userà come primo argomento a favore del *Filioque* il nome di “Padre” dato alla “*principalis persona*”, proprio in quanto genitore del Figlio (cf. *Pro Latinis*, PG 151, 1315).

¹³³ O. Clément suggerisce che «c'est ce sans fond hypostatique qui donne à l'identité ontologique des Trois son caractère apophatique» (*Grégoire de Chypre*, 446). Sul “*kolpos tou Patros*”, cf. M. C. PACZKOWSKI, *Il “seno del padre” (Gv 1,18) nella patristica precalcedonese*, in *Liber Anuus* 50 (2000) 263-314.

sua feconda fontalità¹³⁴. Si tratta della *ousia* divina così come è posseduta dal Padre e solo da lui. Da questa “bocca” che è anche il “cuore” o il “seno” del Padre sgorgano eternamente (e poi nel tempo), insieme e *pericoreticamente*, il Logos e il Pneuma. Con categorie latine la partecipazione del Figlio-Verbo al procedere dello Spirito si spiega in questo senso: il Figlio-Verbo, non è solo la parola pronunciata ed espressa *ad extra* nell’Incarnazione, ma è anche il Figlio-Verbo eterno, insito nel cuore del Padre. Ora il Padre pronuncia da sempre – e col suo divino Alito – questa Parola filiale perché la bocca parla dalla pienezza del cuore. Così, pure nell’economia, l’esalazione della Parola avviene nello Spirito, il quale, da parte sua, scaturisce dalla bocca di Dio Padre come eterno Soffio colmo del soave profumo della Parola.

La perfetta processione dello Spirito dal Padre (*a Patre* e anche, se si volesse, *a Patre solo* come causa principale, *aition archikon*) include in quanto tale e per se stessa – e quindi *non può escludere* – la processione tramite il Figlio o dal Figlio (*per Filium - a Filio*). La proprietà dell’Unico Principio, il Padre, è di generare senza inizio il Figlio tramite il quale e con il quale Egli fa eternamente procedere lo Spirito. Ciò che bisogna considerare è che il Padre è una «Persona essenzialmente interpersonale»¹³⁵.

Alla luce di questi spunti, riteniamo che, anche se (e proprio perché) la Tradizione non lo ha tematizzato, occorre pensare, con molti autori contemporanei, che lo Spirito è colui *nel quale* il Padre genera il Figlio, e colui *nel quale* il Figlio ama il Padre che lo genera.

In ambito ortodosso è soprattutto il teologo russo, Sergej Bulgakov¹³⁶ († 1944) ad aver sviluppato questo pensiero: «in linguaggio umano “si addice a Dio” [...] chiamare il Figlio non la causa, ma la “condizione” della processione dello Spirito Santo»¹³⁷.

«Ogni punta, o sommità del triangolo, si trova in relazione complessa con gli altri due, li suppone per esistere, li implica. [...] E in questo senso, ma soltanto in questo senso, il filioquismo costituisce una premessa evidente alla dottrina dello Spirito Santo. Permette di non trascurare o dimenticare la correlazione della Terza ipostasi non soltanto con la Prima, ma altresì con la Seconda. Lo Spirito non è

¹³⁴ Bonaventura ispirato da Dionigi parlerebbe di *innascibilitas* e di *plenitudo fontalis* (cf. A. VILLALMONTE, *El Padre, plenitud fontal de la divinidad*, in *San Bonaventura 1274-1974*, Quaracchi, Grottaferrata 1974, 221-242. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. 2, *Stili laicali*, Jaca Book, Milano 1978, 259ss; G. EMERY, *La Trinité créatrice*, Cerf, Paris 1995, 173-184; E. DURAND, *Le Père*, 204ss.).

¹³⁵ Così S. BULGAKOV parla della “personalità collegiale” del Padre (*Il Paraclito*, 639). Questa dimensione del pensiero del teologo russo rimane forse un po’ in ombra nel pregevole succitato studio di A. PACINI, *Lo Spirito Santo nella Trinità*.

¹³⁶ Cf. A. PACINI, *La Trinità e l’uomo*, 63s; 69s.

¹³⁷ S.N. BULGAKOV, *Il Paraclito*, 163.

tale per il Padre, ma anche per il Figlio. Si può dire che il Padre genera il Figlio, come il Figlio è generato dal Padre, lo Spirito Santo essendo indispensabilmente presente e in questo senso anche partecipante; e lo Spirito procede dal Padre e il Padre spirava lo Spirito Santo, il Figlio essendo indispensabilmente presente e partecipante»¹³⁸.

La pericoreasi risale all'amore di autodonazione paterna che suscita una ineffabile "kenosi" intratrinitaria (cf. Bulgakov, Balthasar, Lubich...). «Lo Spirito procede dal Padre unitamente e in costante rapporto con il Figlio, nel quale riposa, e il Figlio viene generato unitamente e in relazione con la processione dello Spirito dal quale vien manifestato»¹³⁹.

Inspirandosi ad una suggestione di Pavel Evdokimov († 1970)¹⁴⁰, si potrebbe dire pure che, in forza della pericoreasi delle ipostasi e dell'identica natura di *agapè* che accomuna le Tre Persone, il Padre genera il Figlio mediante o nello Spirito (*Spiritu*) il quale è spirato dal Padre nel suo eterno generare il Figlio (*Filio*). Seguendo questa linea si comprende che gli Orientali trovino tanto scandaloso dire che lo Spirito procede dal Padre *e dal Figlio* quanto dire che il Padre *e lo Spirito* generano il Figlio. Come dal Padre solo è generato il Figlio, così, *stricto sensu*, dal Padre solo sgorga lo Spirito. Ma in virtù dell'eternità e spiritualità della generazione del Figlio, nonché della pericoreasi delle divine persone, bisogna affermare che lo Spirito interviene come il *quo* (il luogo, la condizione, lo splendore e il testimone) della generazione del Figlio, il quale, a sua volta, è il *quo*, cioè l'occasione dell'eterna spirazione dello Spirito.

Proporremo allora di usare l'ablativo assoluto (e non di origine) per manifestare la totale relazionalità e per dire che il Padre genera il Figlio da se stesso, ossia dalla sua essenza (di spirito, luce e amore) *testante Spiritu Sancto* e che lo Spirito procede *a Patre generante Filium*¹⁴¹. Il Padre genera il Figlio in quanto Egli, nella sua paternità è Amore e Spirito e questo lo fa da se stesso, ma appunto spirando lo Spirito Santo. Nella totale semplicità del Padre, unica divinità fontale, la generazione del Figlio è co-eterna e pericoretica alla spirazione dello Spirito Santo. Analogamente, lo Spirito Santo procede dal Padre e solo dal Padre, ma da questi che nella sua eternità non sa fare e non fa altro

¹³⁸ *Ivi*, 292-293. In questo senso va anche B. Bobrinskoy che giudica il *Filioque* più incompleto che eretico e invita a evitare di isolare la generazione del Figlio senza menzionare lo Spirito Santo, cf. la sua sintesi sul mistero della Trinità in M.B. CUNNINGHAM, - E. THEOKRITOFF (edd.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, University Press, Cambridge 2008, 56.

¹³⁹ O. CLÉMENT, *I volti dello Spirito*, Qiqajon, Magnano 2004, 78.

¹⁴⁰ Cf. P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Paoline, Roma 1974, 49ss.; 88-101.

¹⁴¹ Vedi il suggestivo articolo di E. SALMANN, *La natura scordata. Un futile elogio dell'ablativo*, in P. CODA - L. ŽAK (edd.), *Abitando la Trinità*, Città Nuova, Roma 1998, 27-43.

che generare il suo Unigenito¹⁴². Il Padre genera il Figlio nello Spirito Santo (*Spiritu Sancto*) e lo Spirito procede dal Padre alla generazione del Figlio: lo Spirito procede dal Padre in relazione al Figlio (*Filio / quoad Filium*). Il Dio dal quale procede lo Spirito è il Padre del Figlio.

In ambito occidentale teologi quali Durrwell, Weinandy e Cantalamessa vanno in questa direzione. Il teologo e biblista di Strasburgo, F.-X. Durrwell († 2005), ha sostenuto che

«lo Spirito non genera e non è generato, ma è lo Spirito della paternità e della filiazione. È la potenza nella sua eterna operatività; è l'amore nella sua fecondità; è l'extasi di Dio, il dono di sé del Padre nella sua paternità; è la glorificazione del Padre, colui per mezzo del quale il Padre si glorifica nel suo Figlio. Bisogna riaffermarlo con insistenza: tutto il mistero del Padre è di generare suo Figlio; se dunque lo Spirito procede dal Padre (il cui mistero consiste nel generare) e non è il Figlio, ciò significa che egli è questa generazione»¹⁴³.

In questa linea, in un importante studio pneumatologico parso nel 1995, il frate cappuccino T. Weinandy, sosteneva che generazione e spirazione sono, nel Padre, lo stesso atto di amore che gli è proprio, in quanto eternamente, divinamente e spiritualmente Padre. È proprio generando il Figlio che il Padre spira lo Spirito. In Dio non si può considerare successivamente persona e essere. Il suo essere è la Trinità stessa costituita dal Padre che genera il Figlio nello Spirito¹⁴⁴. Il Padre è Padre quando col Soffio dello Spirito pronuncia la sua Parola, quando Si dice, Si conosce, Si esprime, generando nell'ardore e nella brezza dello Spirito il suo Unigenito.

In sintesi, oltre alla teologia della paternità assoluta, l'altra realtà trinitaria cui bisogna ricorrere per illuminare il mistero del primato comunione e "consostanzializzante" del Padre nell'unità divina è quella di pericoresi¹⁴⁵. Questa consente un'intelligenza della processione dello Spirito Santo che eviti

¹⁴² «Nescit Deus aliud aliquando quam dilectio esse, neque aliud quam Pater esse» (ILARIO, *Trin.* 9, 61: CCL 62A, 440).

¹⁴³ F.-X. DURRWELL, *Lo Spirito santo alla luce del mistero pasquale*, Città Nuova, Roma 1985, 171. Cf. T.G. WEINANDY, *The Father's Spirit of Sonship. Reconceiving the Trinity*, T. & T. Clark, Edinburgh 1995, 78; per R. CANTALAMESSA, *Lo Spirito procede "attraverso" il Figlio, ma anche il Figlio è generato "nello" Spirito (Il canto dello Spirito. Meditazioni sul Veni creator*, Ancora, Milano 1997, 236).

¹⁴⁴ «The being of God is the Trinity which is the one act of the Father begetting the Son and spirating the Spirit» (T.G. WEINANDY, *The Father's Spirit*, 64; vedi anche 83).

¹⁴⁵ E una conclusione espressa anche da P.G. GIANAZZA, *Temi di teologia orientale*, 209. Cf. pure S. ȘELARU, *Eternal Intra-Trinitarian Relations and their Economic Consequences. An Approach according to Father Dumitru Stăniloae's Theological Perspective*, in *International Journal of Orthodox Theology* 2/1 (2011) 83-93, specie 89.

sia il filioquismo sia il monopatrisimo. Infatti, se lo Spirito procede pericoreticamente come Amore, allora «l'origine paterna dello Spirito è condeterminata dalla relazione del Padre al Figlio»¹⁴⁶.

La teologia della pericoresi dei Padri greci, come quella della *circuminsessio* dei Latini, non può intendersi prescindendo dall'acquisto della teologia nicena (Atanasio e Ilario) sulla paternità essenziale e assoluta di Dio; essa ne costituisce piuttosto il prolungamento. Essendo il Padre totalmente Padre, egli ha in sé il Figlio, a Lui unito e da Lui distinto in forza dello Spirito, il quale, a sua volta inerisce totalmente al Padre come Padre e al Figlio come Figlio. Si è parlato di recente di una “pericoresi di azione”: le due azioni del Padre – la generazione e la spirazione – co-ineriscono l'una nell'altra.

«Il Padre spira lo Spirito quando genera il Figlio, perché è nello Spirito che il Figlio è generato, vi è una pericoresi di azione – gli atti di generare e la spirazione coineriscono l'uno nell'altro e da ciò deriva che le persone stesse coineriscano l'una nell'altra – [...]. L'unico atto con cui l'unico Dio è una trinità di persone è il Padre che genera il Figlio nello Spirito; in questo atto entrambi, Padre e Figlio si conformano nell'essere Padre e Figlio nello Spirito»¹⁴⁷.

Tale prospettiva permetterebbe di riconciliare le due anime teologiche della Chiesa antica: da un lato l'affermazione dell'unicità della Monade (Ipostasi) paterna (cf. p.e. papa Dionigi e lo stesso san Girolamo) e dall'altro la confessione di stampo neoniceno (origeniani e Cappadoci) a favore delle tre Ipostasi¹⁴⁸.

Comune alle Tre Persone, la pericoresi trinitaria corrisponde alla sostanza agapica, al Dio Spirito (Gv 4,23). Luce (1Gv 1,5) e Amore (1Gv 4,10), non identificabile, come tale, con la persona dello Spirito Santo. Questi è invece l'*ipostatizzazione* del Dio-Spirito, ossia dell'essenza stessa o natura divina¹⁴⁹ e quindi può essere considerato come la “Pericoresi in persona”. La sua caratteristica (*idion*) è appunto l'essere meta-persona o personalità intra- e interpersonale¹⁵⁰. Tale ipostatizzazione “avviene” come *testimonianza*, suggello, frutto e fecondità della comunione tra Padre e Figlio. La personalità dello Spi-

¹⁴⁶ E. DURAND, *La périchorèse*, 326.

¹⁴⁷ T.G. WEINANDY, *The Father's Spirit*, 78-80 (nostra tr.); questo spiega anche perché si possa affermare che «the being of God is the Trinity which is the one act of the Father begetting the Son and spirating the Spirit» (64; vedi anche 83). Sulla pericoresi tra generazione e processione cf. pure E. DURAND, *Le Père*, 254, 266, 270, 274.

¹⁴⁸ Cf. A. DE HALLEUX, “Hypostase” et “Personne” dans la formation du dogme trinitaire (ca 375-381), in *Patrologie et oecuménisme*, 113-214.

¹⁴⁹ Cf. L.F. LADARIA, *La Trinità*, 280, nota 79 (in rapporto ad una suggestione di Durrwell).

¹⁵⁰ Sulla delicata questione della “personalità” dello Spirito, vedi le riflessioni di Sesboué in S. TANZARELLA (ed.), *La personalità dello Spirito Santo*, 384-391.

rito Santo “si manifesta in pienezza” “quando” Padre e Figlio si riconoscono uniti e distinti nella loro comunione reciproca¹⁵¹. Paternità e figliolanza divina esistono solo *Spiritu* (ablativo assoluto), ossia nella totale pericorese e nella piena correlatività dell'amore: lo Spirito Santo è l'amore personalizzato che procede come Testimone e Glorificazione dell'incontro dei Due.

«Lo Spirito di Dio [...] che “scruta le profondità di Dio” scruta le profondità del Padre e del Verbo-Figlio nel mistero della creazione. Non solo è il *testimone diretto del loro reciproco amore*, dal quale deriva la creazione, ma è *egli stesso questo amore*. Egli stesso, come amore, è l'eterno dono increato. In lui è la fonte e l'inizio di ogni elargizione alle creature»¹⁵².

Il Paraclito non s'identifica con l'amore del Padre o con l'amore del Figlio, bensì con lo Splendore della gloria e con la Gioia dell'amore vicendevole. Se la spirazione attiva parte dal Padre e coinvolge il Figlio; la spirazione “passiva” è lo Spirito Santo come personale pericorese intradivina che *attesta* (con ineffabile e ipostatica “attività”!) l'essere del Padre paternamente nel Figlio amato e del Figlio filialmente nel Padre amante. Lo Spirito Santo è nei Due come l'Abbraccio eterno che unisce e distingue. Egli procede dal Padre in quanto Padre del Figlio. *Monarchia* e *Filioque* coesistono: il Padre genera il Figlio *Spiritu*, ossia da Se stesso e dalla natura divina che è in lui (*a Semetipso et a natura Dei quae est in Patre*), cioè in virtù del suo proprio e personale amore pericoretico per il Figlio. Quest'ultimo è costituito (ipostaticamente e ontologicamente) tale *Spiritu*, ossia dal Padre e dalla natura divina che egli riceve come Figlio (*a Patre et a natura Dei quae est in Filio*), in virtù, quindi, del suo proprio e personale amore pericoretico per il Padre. L'amore dei Due però *si* manifesta e risplende (*eklmapei*) per così dire *ad extra*, ossia “al di fuori” delle Ipostasi del Padre e del Figlio, nello Spirito Santo, cioè nell'Ipostasi che suggella, come Testimone e come glorificatore, il loro comune amore, la loro identica natura e le loro distinte Persone (*Amor et Fructus*). Padre e Figlio sono vicendevolmente uniti e distinti dal proprio e personale amore pericoretico enipostatizzato nello Spirito Santo¹⁵³.

¹⁵¹ Questo modo di vedere permette forse di conciliare le posizioni di Durrwell e Ladaria. Quest'ultimo, pur apprezzandone le possibili risorse, critica la teoria del teologo redentorista per il quale il Padre genera il Figlio nello Spirito Santo: «il Padre [...] genera il Figlio dalla sua sostanza [...] lo genera in virtù del suo potere di generare che è, in lui, la natura divina; questo è il *principium quo* della generazione» (L.F. LADARIA, *La Trinità*, 288, con riferimento a TOMMASO, *STh* I, 41, a. 5).

¹⁵² GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et vivificantem*, 34.

¹⁵³ È sintomatico che in molti trattati latini – tanto (e talvolta giustamente) invisi ai fratelli ortodossi – specie in quello anselmiano, non emerga mai veramente né la teologia della paternità assoluta del Padre, né quella della circuminsezione. Se non si esacerbano le posizioni il *Filioque* latino vuol dire che il Padre

Occorre che l'Occidente vada oltre la teologia scolastica specie nella sua deriva essenzialistica e si renda capace di pensare il mistero della generazione del Figlio *Spiritu*, ovvero nella forza dello Spirito e che la teologia orientale si distanzi da un monopatrismo radicale (foziano) incapace di vedere il rapporto tra processione dello Spirito e generazione del Figlio. Il Padre è divinamente "padre", cioè in modo totalmente atemporale, spirituale e "comunione": pericoretico. Sicché, la generazione del Figlio, pur non coincidendo con la spirazione dello Spirito, le è concomitante e immanente. Il Padre genera il Figlio *spiritualmente*, cioè "nello Spirito", ossia comunicando all'Unigenito la sua essenza divina (Spirito, Luce, Amore), e quindi spirando lo Spirito Santo. Il Figlio, proprio nel suo essere generato, (nel suo eterno ricevere dal Padre la propria essenza divina di Spirito-Luce-Amore), partecipa alla spirazione dello Spirito Santo, il quale è l'ipostatizzazione del comune Spirito (o natura divina) del Padre che genera e del Figlio che è generato. Questo modo di pensare permette pure di trascendere la tradizionale (presunta) opposizione tra teologia orientale che dà il primato alle Persone e teologia occidentale che insiste sull'unità dell'Essenza divina. Si svincola anche la teologia dall'influsso probabilmente indebito delle filosofie neoplatonica e aristotelica, rispettivamente cause del modello emanazionistico orientale ed intellettualistico occidentale¹⁵⁴.

3.3. Riflessioni di sintesi

Senza dimenticare che tutto questo nostro parlare non è che un balbettare, proponiamo ora alcune tesi teologiche di sintesi: le prime tre si confrontano con l'affermazione più scottante del magistero cattolico (Padre e Figlio come *unico principio* della processione dello Spirito¹⁵⁵); le due ultime sono rispettivamente di indole ascetico-spirituale (l'inabitazione dello Spirito nel credente) e storico-ecclesiale (il significato teologico della disputa stessa sul *Filioque*).

non può – in forza della sua stessa l'ipostasi o paternità assoluta e della pericorese dell'amore – essere mai considerato al di fuori della sua comunione con il Figlio.

¹⁵⁴ Cf. T.G. WEINANDY, *The Father's Spirit*, 53ss.

¹⁵⁵ Questo tema è giustamente evidenziato da J. Zizioulas: «The discussions both at the time of St. Photius and at Lyons and Florence-Ferrara seem to have paid special attention to this delicate point. It is not accidental that the Greek theologians ever since the time of Photius insisted on the expression: *monos aitios ho Patēr* i.e. the Father is the sole cause of the Son as well as of the Spirit. This concern does not seem to be fully covered by the Augustinian expression *principaliter*. The second Council of Lyons is unclear on this matter when it says that the Father as Father of His Son is "together with Him the single principle from which the Spirit proceeds"» (J. ZIZIOULAS, *One single Source*, § 2 a). Circa l'unica processione che non è duplice, ma "comune", vedi le intuizioni barthiane esposte da D. GURETZKI, *Karl Barth on the Filioque*, Ashgate, Burlington 2009.

3.3.1. Tesi sullo Spirito Santo

Tesi I. *Lo Spirito Santo procede dal Padre dell'Unigenito*

L'“unico principio” dal quale procede lo Spirito Santo e che salva la monarchia divina è il Padre nella sua paternità assoluta e perfetta e quindi nel suo generare eternamente il Figlio. Pertanto, questa unica fonte della processione dello Spirito, (ossia, in termini scolastici, della spirazione passiva) coinvolge di per sé il Figlio generato (*gignendo dedit*). Lo Spirito Santo procede dal seno del Padre ed è alitato dalla sua bocca; ma il “seno” del Padre è eternamente fecondo del Dio Unigenito così come la sua “bocca” è sempre colma del suo Verbo infinito.

Tesi II. *Lo Spirito Santo procede come Testimone e Irradiazione del mutuo amore tra Padre e Figlio*

L'unico principio dello Spirito Santo è il Padre nel suo amore generante, ma tale amore, invoca di per sé la libera risposta di accoglienza e gratitudine del Figlio. Sicché si può dire che lo Spirito proviene dallo scambio di amore vicendevole tra Padre e Figlio. In termini ovviamente approssimativi perché segnati dalla temporalità diremmo che lo Spirito Santo “sorge”, assurge ad Ipostasi, quando “diventa” personale Frutto e Testimone del reciproco amore tra Padre che genera e Figlio che si lascia generare ed esulta nella sua generazione. Lo Spirito procede dal Padre “quando” questi, generando il Figlio, pronuncia il suo divino “*Tu sei mio Figlio, Figlio del mio amore, Io oggi ti ho generato!*”; e quando, nella totale simultaneità dell'eternità, il Figlio, nel suo essere generato dal Padre, si riconosce come Figlio diletto, Compiacimento (*eudokia*) del Padre e suo eterno *Amen*. E in questo suo scoprirsi “Unigenito-Onnigenito”, si ridona eucaristicamente al Padre pronunciando con glorificazione filiale il suo eterno “*Abbà Padre! Sì! Io ti amo*”.

Lo Spirito è, insieme ed in uno, il Soffio e la Potenza di generazione ed anche il Testimone che ascolta e gioisce di questo *dia-logo* d'amore tra Padre e Figlio. In termini scolastici, la “spirazione attiva”, del Padre e del Figlio è il loro reciproco abbracciarsi; la “spirazione passiva”, ossia il frutto e la gioia di questo abbraccio, è lo stesso Spirito Santo nella sua personalità ipostatica, che, pericoticamente, unisce e distingue Padre e Figlio. Riconoscendo allo Spirito il suo ruolo attivo di Testimone personale, si evita di vederlo come subalterno al Figlio: il *Pneuma* manifesta attivamente e fa risplendere (*eklampei*), esprime e irradia la forza e la gioia del Padre nel suo generare e del Figlio nel suo nascere.

Tesi III. *Lo Spirito Santo procede in un'unica spirazione ipostaticamente caratterizzata*

La spirazione dello Spirito Santo sgorga dal solo Padre in quanto padre; essa è un unico movimento di amore che accompagna e glorifica la generazione del Figlio. Si potrebbe osare dire che il Padre *e-spira* lo Spirito generando il Figlio, allorché il Figlio *re-spira* lo Spirito lasciandosi generare ed accogliendo il dono della Vita divina. La Terza Persona è l'ipostatizzazione della natura divina (Spirito-Luce-Amore) data dal Padre al Figlio e su di lui riposa e risplende. Lo Spirito Santo procede dal Padre inondando il Figlio che lo accoglie, lo fa suo e lo ri-esala in modo filiale¹⁵⁶. Spirando lo Spirito Santo, il Padre, unica causa fontale, suscita l'*ekporeusi*; re-spirando lo Spirito, il Figlio partecipa al procedere (*proienai*) di questo. Tale associare il Figlio all'unica spirazione dello Spirito è ciò che la tradizione occidentale chiama *Filioque* e quella orientale *dia tou Hyiou*.

Tesi IV. *La "Preghiera nello Spirito" come culto spirituale: "Gesù ! - Abbà!"*

L'affermazione del *Filioque* come provenienza intra-storica dello Spirito dal Padre e dal Figlio è una realtà indiscussa e pacifica; lo Spirito Santo è *in divinis*, come nell'economia, Spirito del Padre *e del Figlio*. La prospettiva latina del *Filioque* contribuisce di fatto a valorizzare notevolmente tale teologia. E questo in ossequio a numerosi dati biblici in cui Padre e Figlio sono accomunati, mentre lo Spirito rimane implicito. Eppure è proprio lo Spirito Santo che suscita la dimora (*monê*) del Padre *e del Figlio* (*Gv* 14,23; *1Gv* 3,24); che comunica la vita eterna come conoscenza (*ginôskein*) del Padre *e del suo Inviato, Gesù Cristo* (*Gv* 17,3); è lui che dona la comunione (*koinônia*) con il Padre *e con il Figlio* (cf. *1Gv* 1,4); è lui l'Unzione divina (*chrisma*) che insegna ogni cosa e suggella (*sphraghis*) nella mente degli eletti il Nome del Padre *e dell'Agnello* (cf. *Ap* 14,3); è lui il Fiume d'acqua viva (*potamos hydatos zôês*) che scorre dal trono di Dio *e dell'Agnello* per dissetare e vivificare (cf. *Ap* 22,1; *Gv* 7,39). In questo modo lo Spirito santifica il credente e lo consacra come suo Tempio (cf. *1Cor* 3,16) facendone un "luogo di preghiera incessante" (cf. *Mc* 11,17; *Lc* 18,1). Al riguardo, si sa che la tradizione monastica orientale della Filocalia, specie col movimento esicasta (palamita), ha notevolmente promosso la "preghiera del cuore" o "preghiera di Gesù" (l'ininterrotta invocazione "Signore

¹⁵⁶ Si potrebbe forse recuperare la distinzione tomistica tra l'*unus spirator* e i *duo spirantes* (cf. *STh* I, 36, a. 4, r. 7): riferendo il primo all'unicità della *spiratio activa* che sgorga fontalmente dal solo Padre e termina all'unico Spirito Santo e la dualità degli *spirantes* per dire il coinvolgimento del Figlio.

Gesù, Figlio di Dio, abbi pietà di me, peccatore”), talvolta praticata anche in corrispondenza con il moto della respirazione: inspirando si pronuncia il nome di Gesù ed espirando il seguito dell’invocazione. La teologia biblica della comunione Padre-Figlio mediante lo Spirito, induce ad approfondire ulteriormente e a completare in senso trinitario questa stupenda metodologia eucologica orientale eminentemente cristocentrica. Ci riferiamo alla “preghiera dello Spirito” o “nello Spirito”. Vero “respiro dell’anima”, questa consiste nell’invocazione continua (ad ogni inspirazione) del Nome di Gesù, alla quale segue, con l’espirazione, l’invocazione adorante del Padre-Abbà. Da un lato la vivificante *memoria Jesu* come accoglienza di Colui che comunica grazia e vita dal Padre (cf. *Gv* 1,12s); dall’altro, lo slancio di dedizione filiale verso Colui al quale tutto deve ritornare (cf. *Gal* 4,6). Invocare il Signore “Gesù”, al quale si aderisce “in un solo spirito” (*1Cor* 6,17), compendia tutto il culto, gravido di fede (cf. *1Cor* 12,3) e di speranza (cf. *Ap* 22,17), del cuore umile e grato (cf. *Sal* 50,15; 51,19); mentre l’esclamazione “Abbà-Padre” ricapitola tutta l’adorazione di carità e di affidamento alla Primitissima Fonte di ogni dono rivelata e venerata da Cristo (cf. *Mc* 14,36, *Lc* 23,46, *Gv* 4,23s; *Gc* 1,17; *Ef* 1,18).

Tesi V. *Il significato storico del Filioque*

La questione dogmatica del *Filioque*, che non può assolutamente essere sottovalutata, rimanda pure, in ultima istanza, ad una teologia della storia della teologia. Così come le varie eresie furono un doloroso, ma provvidenziale motivo di approfondimento e precisazione teologica, così, la tristissima vicenda della polemica sull’origine dello Spirito Santo deve essere considerata nella sua gravità come uno stimolo verso un fecondo sviluppo dottrinale e di comunione. *Felix culpa!* Al di là della disputa teologica (di fatto appannaggio di un ristretto gruppo di specialisti) scorgiamo l’indice puntato dalla Provvidenza verso un superamento dei limiti di entrambe le teologie, orientale ed occidentale, in vista del pieno recupero della verità sulla paternità divina come fonte di primato comunionale. Solo questa via permette di conciliare le due posizioni “canonizzate” e altrimenti “inconciliabili” (*Filioque* e *ek monou Patros*) assumendone le rispettive verità. Ulteriore e singolare indizio che la Provvidenza ci convochi a tale riscoperta della correlazione tra monarchia e *koinonia* è che l’altra questione disputata con l’Oriente, quella del primato petrino, mette in campo proprio i medesimi termini di primato e comunione, ma stavolta in modo opposto: in ecclesiologia il Cattolicesimo ha enfatizzato la dimensione monarchica della Chiesa; l’Ortodossia quella comunionale. Solo una superiore sintesi porterà ad una salutare convergenza.

3.3.2. Formule ecumeniche di Professione di Fede

In merito alle concrete proposte ecumeniche, si ricordano le *Nove tesi* di Y. Congar, secondo il quale, la medesima fede è condivisa da Oriente e Occidente, seppur con accentuazioni teologiche distinte. Egli auspicava il ricorso ad un nuovo Concilio che, ispirandosi a quello di Firenze, avrebbe interpretato il *Filioque* come *per Filium*, sopprimendo eventualmente, con fruttuosa umiltà, l'espressione incriminata¹⁵⁷. È chiaro pure che in merito all'unicità della fonte della processione dello Spirito (*tamquam ab uno principio*), questa è da reperire non nell'unicità della sostanza divina (cf. Anselmo), bensì nella Prima Persona, il Padre in quanto Padre. Circa l'irregolarità dell'aggiunta al Simbolo, va ricordato che il divieto di ogni addizione al Credo niceno-costantinopolitano (Concilio efesino del 431) fu recepito in Occidente quando vi era già penetrata la teologia del *Filioque* che varie chiese locali (ispaniche e germaniche) avrebbero poi integrato nella professione di fede. Difendere però tale inserzione in modo autoritario e appellandosi alla sola *auctoritas* del Papa, significa negare il corrispettivo ecclesiologico del *Filioque*: la *communio* tra Chiesa universale e Chiese particolari.

Condividiamo quindi di cuore l'auspicio di un Concilio chiarificatore, sottolineando ancora che se tale nuova assise – pienamente ecumenica – si tenesse nel nome dello Spirito, essa dovrebbe congiuntamente focalizzarsi sulla “monarchia” del Padre e sul mistero della pericorese intratrinitaria facendo risplendere in piena luce la teologia (niceno-alessandrina) della paternità assoluta di Dio Padre e del suo primato comunionale¹⁵⁸.

Oltre al ricorso al *per Filium*, una possibile formula pneumatologica che non sconfessasse né il *Filioque*, né l'accentuazione monarchiana orientale, e anzi ribadirebbe l'autentica verità di *entrambe* le prospettive teologiche, potrebbe essere: «credo nello Spirito che è Signore e dà la vita e procede *dal Padre del Figlio*»¹⁵⁹. Questa espressione, già proposta da più parti¹⁶⁰, è ovviamente un po' tautologica, ma fa emergere insieme la Monarchia del Padre, che rimane l'unico soggetto diretto della processione e l'assoluta presenza

¹⁵⁷ Vedi pure, su questo, le riflessioni di F. LAMBIASI, *Lo Spirito santo*, 178ss.

¹⁵⁸ Non a caso il succitato saggio pneumatologico di Weinandy è dedicato a sant'Atanasio.

¹⁵⁹ Altre possibili formule sarebbero: «lo Spirito procede dal Padre per il Figlio; lo Spirito procede dal Padre e riceve dal Figlio; lo Spirito procede dal Padre e risplende attraverso il Figlio» (A. COZZI, *Manuale di teologia trinitaria*, 600, 601).

¹⁶⁰ Vedi già B. BOLOTOV nelle celebri e anonime *Thesen über das Filioque*, in *Revue Internationale de Théologie* 24 (1898) 271-289, riedite in francese in *Istina* 17 (1972) 260-292; ma anche J. MOLTMANN, *Trinità e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1983, 196ss; B.J. HILBERATH, *Pneumatologia*, 215ss e T.G. WEINANDY, *The Father's Spirit*, 90ss.

del Figlio consustanziale (potremmo dire “in-sustanziale”) al Padre nel mistero della sua vita stessa. Lo Spirito procede dal solo Padre, interpretato però non nel senso esclusivo “dal Padre indipendentemente dal Figlio” (come se il Figlio fosse estraneo alla processione dello Spirito) ma piuttosto “dal solo Padre, che è l'unico Dio Padre del Dio unigenito” (*ek monou tou Patros tou theou monogenous*).

È chiaro che i testi liturgici, e in particolare i Simboli di fede non possono praticamente subire variazioni. Sicché, in ricerca di una soluzione ecumenica si potrebbe convenire che le Chiese orientali riconoscano la fondatezza e non ereticità del *Filioque* professato dai latini e che questi non impongano ai greci la suddetta aggiunta. D'altra parte, come gesto di storica ed epocale unione e in vista della recita comune del *Credo* la formula che meno intacca il testo Costantinopolitano è appunto quella “che procede dal Padre del Figlio”. D'altra parte sarebbe auspicabile che l'eventuale concilio ecumenico elabori, a fini esplicativi e dichiarativi, ma senza pretese normative liturgiche, una Professione di fede assai vasta, teologica e capace di interloquire con il nostro tempo e le sue esigenze ecumeniche ed esistenziali. Questa dovrebbe offrire una formula pneumatologica ancora più esplicita e articolata, ma anche un doveroso sviluppo in senso monarchiano del Primo articolo, in verità rimasto purtroppo – e paradossalmente – il *parent pauvre* della Confessione di fede. Esplicitando il Credo niceno-costantinopolitano alla luce della teologia biblico-patristica, del Simbolo apostolico e del “*Quicumque*”, il tenore di una dichiarazione di fede ecumenica potrebbe essere il seguente:

[Sul Padre]

«Credo [crediamo] in un solo Dio Padre onnipotente, *Amore, unico Padre e unico Buono* [Mt 23,9; 19,17], *Principio primo, senza principio, invisibile, infinito, ineffabile ed eterno; il quale è veramente e totalmente padre, e da sé, in modo divino, perfetto e spirituale, prima di ogni tempo, nell'amore, genera il suo unico Figlio* [Col 1,13], *suo Logos e sua Immagine perfetta e suscita come suo soffio lo Spirito Santo; e con la Parola e lo Spirito, sgorgati dal suo seno, è creatore, per amore, del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili.*

[Sul Figlio]

Credo [crediamo] in un solo Signore, Gesù Cristo, Unigenito Figlio del Padre, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato e non creato, consustanziale al Padre, per mezzo del quale furono create tutte le cose, che per noi uomini, e per la nostra salvezza discese dal cielo e nacque da Maria vergine, patì

sotto Ponzio Pilato, fu crocifisso, morì e fu sepolto, *discese agli inferi* e il terzo giorno risuscitò da morte, salì al cielo e siede alla destra del Padre, e di là verrà a giudicare i vivi i morti e il suo regno non avrà fine.

[Sullo Spirito Santo]

Credo [crediamo] in *un solo* Spirito Santo, *Paraclito*, che è Signore e dà la vita, il quale procede dall'*unico Padre del Figlio Unigenito ed è inviato da Cristo* [Gv 15,26] *per darci la figliolanza divina* [Rm 8,15] *con fede, speranza e carità* [cf. 1Cor 13]. E con il Padre ed il Figlio, è adorato e glorificato e ha parlato per mezzo dei profeti, *degli apostoli e dei santi e opera nei sacramenti* [santi misteri]. Credo la Chiesa una santa cattolica e apostolica, *la comunione dei santi*. Professo un solo battesimo per il perdono dei peccati e *l'eucaristia per l'adorazione del Padre* [cf. Gv 4,24], aspetto la risurrezione dei morti e la vita *eterna* del mondo che verrà».

Abbiamo sottolineato le espressioni “nuove” rispetto al *Credo costantinopolitano*, ma ovviamente in esso implicite perché scritturistiche e/o presenti nel Simbolo apostolico. Tutto è posto sotto la sintesi assoluta del cristianesimo indicata da Giovanni, il Teologo, “Dio è amore” (1Gv 4,8.16). La paternità unica e perfetta del Padre (cf. Ef 3,14) è messa in risalto con accenni apofatici alla teologia negativa, ma anche rispettando la positiva rivelazione del Nome fatta da Cristo (cf. Gv 17,6). Altresì sono indicate le due processioni del Figlio e dello Spirito dal Padre, con riferimento al *Sal* 32,6 e a *Gv* 1,18. La monarchia del Padre trova qui la sua corretta collocazione. Essa risuona più avanti col riferimento all'adorazione del Padre. È un doveroso accento al genuino monoteismo cristiano che è amore trinitario del Padre. Si affronta così anche l'attuale contesto storico con la grande sfida del confronto con gli altri monoteismi. La sezione cristologica è lasciata qui praticamente immutata perché già molto sviluppata¹⁶¹. L'unicità dello Spirito fa eco letterario al riferimento all'unico Dio Padre e a Gesù Cristo come unico Figlio e Signore menzionati negli articoli precedenti; ma anche in ossequio alla comune tradizione documentabile in Palamas e nel Simbolo *Quicumque*¹⁶². La formula

¹⁶¹ Esula dalla presente ricerca, ma notiamo che, nel caso di una riformulazione ecumenica della fede, sarebbe opportuno menzionare in sede cristologica, che con la Croce Cristo “ha compiuto la legge dell'amore” [cf. Rm 10,4] e che con la risurrezione “si è rivelato vittorioso sul male e sulla morte” [cf. 2Tm 1,10]. Questo accenno all'aspetto messianico giudaico di Gesù e alla rilevanza esistenziale del *Kerygma* espliciterebbe il *pro nobis* del Costantinopolitano (vedi in questa direzione la professione di fede delle *Costituzioni degli apostoli*, cf. DH 60).

¹⁶² Cf. per esempio GREGORIO PALAMAS, *Atto e luce, Discorsi* I, epil. 42; DH 75.

dell'*ekporeusis* mette l'accento sulla monarchia del Padre cara all'Oriente (*ek monou tou Patros*), ma, insieme, rimanda subito alla sua relazione col Figlio Unigenito, recuperando così la teologia della paternità divina di stampo niceno (il Figlio come *idion* del Padre). Il riferimento alla missione da parte di Cristo affianca ulteriormente lo Spirito all'Unigenito, in rispetto alla tradizione occidentale e alle innumerevoli testimonianze anche greche sul Pneuma come *idion* del Figlio. Questo evita pure qualsiasi forma di subordinazione. La figliolanza divina (*hyiothesia*) è aggiunta in rispetto alla fondamentale teologia paolina che esprime in termini relazionali e trinitari la vita nuova stessa offerta dal Pneuma (cf. Atanasio in *Serap.* I,25,5s.). La menzione delle virtù teologali orienta ulteriormente in senso morale e esistenziale la Professione di fede. L'inserzione dopo i "profeti" di "santi e apostoli" vuole completare in ottica neotestamentaria (cf. *Ef* 3,5; *Ap* 11,18; 16,6; 18,20.24) l'ambito di rivelazione del Pneuma e preparare ulteriormente l'aggancio alla parte ecclesiologicala. Questa è seguita da una sottolineatura sacramentale/misterica che pone in risalto, oltre al battesimo, l'eucaristia come sacramento di comunione e adorazione del Padre (cf. *Gv* 4,23s; *Ef* 2,18).

Ribadiamo che una siffatta formula non andrebbe considerata un'alternativa a quella in uso nelle due tradizioni, le quali dovrebbero continuare a essere recitate in modo invariato; essa fungerebbe solo da formulazione esplicativa e di unione.

Facciamo infine l'ipotesi che tale riconciliazione – anche mediante un eventuale "consenso differenziato"¹⁶³ – avrebbe pure positive ricadute in ambito di evangelizzazione e di dialogo interreligioso: essa contribuirebbe infatti a manifestare il Cristianesimo come "monoteismo del Padre" e quindi a presentare con sempre maggior purezza Colui che genera in modo divino nell'ineffabilità del suo essere Spirito, Luce e Amore.

Carlo Lorenzo Rossetti
c.lorenzo.rossetti@gmail.com
Seminari Redemptoris Mater,
Kolsh/Grykë zezë. Lezhë (Albania)

¹⁶³ Come si sa questa categoria ecumenica è stata fruttuosamente adoperata per quanto riguarda la maternità divina di Maria con gli Orientali nestoriani e per quel che concerne la giustificazione per grazia con i Luterani (cf. le rispettive "Dichiarazioni" comuni dell'11 novembre 1994 e del 31 ottobre 1999).

**Credo in un solo Spirito Santo che procede dall'unico Padre del Figlio unigenito
Discernimento storico-teologico per un consenso ecumenico sul *Filioque***

CARLO LORENZO ROSSETTI

Abstract

Il saggio tenta un discernimento storico-teologico sul *Filioque* e propone talune indicazioni ecumeniche a partire dalla *Chiarificazione* vaticana del 1995 e dalla recente letteratura. Dal punto di vista storico, Agostino e Gregorio di Nazianzo hanno inaugurato due diversi modi di contemplare il mistero trinitario. Nelle loro legittime e preziose prospettive si annidavano però anche delle debolezze che si sono palesate nelle successive divergenze tra le varie tradizioni. L'Occidente non saprà accentuare a sufficienza la principalità del Padre e l'Oriente la partecipazione del Figlio alla *ekporeusis*. La via di soluzione del contenzioso sta in una piena riscoperta della *teologia del Padre* con la connessa ricezione del principio teologico di "primato comunionale", ovvero della "perichoresi tra monarchia e koinonia". Si evita così tanto una sorta di "diarchia" Padre-Figlio quanto l'esaltazione dell'*anarchia* del Padre a scapito della sua paternità. Si tratta di recepire la pienezza del mistero della Prima Persona come fecondità in-originata.

Parole chiave:

Trinità; Spirito Santo; Processione; *Filioque*; Paternità divina; Perichoresi; Monarchia; *Homoousia*; Comunione; Atanasio; Agostino; Gregorio di Nazianzo; Palamas

Abstract

This article offers an historical-theological study of the *Filioque*, proposing some ecumenical questions based on the Vatican Clarification of 1995 and on the recent literature. From an historical point of view, Augustin and Gregory of Nazianzus inaugurated two different ways of contemplating the Trinity; both splendid and rich but containing also some aspects which will lead to a progressive divergence between various traditions. The West will not accentuate sufficiently the Father's primacy; the East the participation of the Son in *ekporeusis*. The solution lies in recovering a genuine theology of the Father along with the connected reception of the theological principle of "communion" primacy or the "perichoresis between the monarchy and koinonia". This would avoid both the western risk of a Father-Son "diarchy" and the Eastern risk of isolating the Father's "anarchy" at the cost of his paternity. We have to receive the fullness of the mystery of the First Person as unoriginated fecundity.

Keywords:

Trinity; Holy Spirit; Procession; *Filioque*; Divine fatherhood; Perichoresis, Monarchy; *Homoousia*; Communion; Athanasius; Augustine; Gregory of Nazianzus; Palamas

GESÙ NELL'ISLÀM

*Bartolomeo Pirone**

«Essendo giunto Gesù nella regione di Cesarea di Filippo, chiese ai suoi discepoli: “La gente chi dice che sia il Figlio dell’uomo?”. Risposero: “Alcuni Giovanni il Battista, altri Elia, altri Geremia o qualcuno dei profeti”. Disse loro: “Voi chi dite che io sia?”. Rispose Simon Pietro: “Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente”» (*Mt 16,13-15*).

«Cristo Gesù, pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l’essere come Dio, ma svuotò se stesso assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini. Dall’aspetto sconosciuto come uomo, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e a una morte di croce. Per questo Dio lo esaltò e gli donò il nome che è al di sopra di ogni nome, perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra e ogni lingua proclami: “Gesù Cristo è Signore!”, a gloria di Dio Padre» (*2Fil,6-11*).

Questo affermano di Gesù tanto Matteo quanto Paolo. Ma qual è stata la risposta del Corano a questa teologia incentrata sulla persona di Cristo come figlio di Dio, suo adoratore e servitore fino alla morte di croce?

Quando parla di Gesù, il Corano ricorre a diverse denominazioni e appellativi. Lo chiama infatti ora *Īsà*, che etimologicamente è il termine più vicino alla voce ebraica *Yīšū‘*; ora il messia, con l’intento di opporsi in maniera definitiva al radicale rifiuto degli ebrei nel riconoscerlo come tale; ora profeta; ora messaggero; ora servo o servitore di Dio Altissimo; ora uno “spirito” che viene da Dio; ora “parola” di Dio o che Dio fece discendere su uno o determinati personaggi della storia della rivelazione e ora come sigillo dei profeti dei figli di Israele. Consideriamo, pur se per sommi tratti, cosa il Corano riconosce che Cristo sia stato e cosa invece gli nega.

Di solito quando i testi islamici parlano di Gesù ricordano anche sua madre Maria.

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

Il nome Īsà

Il nome *Īsà* compare tre volte nella sura II, nei versetti 87, 136 e 253, accompagnato dall'inciso "figlio di Maria" solo nei versetti 87¹ e 253; cinque volte nella sura III, nei versetti 45, 52, 55, 59 e 84, accompagnato dall'inciso "figlio di Maria" solo nel versetto 45; tre volte nella sura IV, nei versetti 157, 163 e 171, accompagnato dall'inciso "figlio di Maria" solo nei versetti 157 e 171; sei volte nella sura V, nei versetti 46, 78, 110, 112, 114 e 116, accompagnato dall'inciso "figlio di Maria" in ciascuno dei versetti; una sola volta in sura VI, versetto 85 senza essere accompagnato dall'inciso "figlio di Maria"; una sola volta in sura XIX, versetto 19, accompagnato dall'inciso "figlio di Maria"; una sola volta in sura XXXIII, versetto 7, accompagnato dall'inciso "figlio di Maria"; una sola volta in sura XLII, versetto 13, senza essere accompagnato dall'inciso "figlio di Maria"; una sola volta in sura XLIII, versetto 63, senza essere accompagnato dall'inciso "figlio di Maria"; una sola volta in sura LVII, versetto 27, accompagnato dall'inciso "figlio di Maria"; due volte in sura LXI, accompagnato dall'inciso "figlio di Maria" in entrambi i versetti 6 e 14.

Gesù il messia nell'Islàm

L'epiteto *messia*, *al-masīh*, ossia *Cristo*, ha una frequenza decisamente minore, ma è altrettanto enfatizzato come un momento decisivo della missione alla quale Gesù ha assolto per volere di Dio. Sintomatico a tal proposito è il versetto 45 di sura III già citato per quanto riguarda la frequenza del nome "Īsà". Il detto versetto recita infatti: «E quando gli angeli dissero a Maria: "O Maria, Iddio t'annuncia la buona novella d'una Parola che viene da Lui, e il cui nome sarà il Cristo, Gesù figlio di Maria, eminente in questo mondo e

¹ Degno di rilievo è che sin dalla prima volta in cui nel Corano si nomina Cristo sotto questo nome, lo si fa seguire dall'inciso "figlio di Maria", con l'intento di configurarne la missione come vero e proprio messaggero al quale Dio affida il Vangelo, quasi a richiamare l'attenzione che qui non si tratta di un falso cristo o profeta che sarebbero venuti dopo di lui conclamandosi tali, ma di quel profeta storico comunemente conosciuto come Cristo, il figlio di Maria, che molti conobbero e riconobbero in virtù della predicazione del Vangelo e dei miracoli che operò con il permesso di Dio stesso. Una allusione riduttiva al testo di Matteo nel quale Gesù chiedeva ai suoi discepoli chi la gente diceva che egli fosse e un richiamo all'altro passaggio evangelico nel quale Gesù preannunciava che molti dopo di lui si sarebbero spacciati per profeti e messia. Infatti il versetto 87 di sura II afferma che Dio ha dato a Gesù figlio di Maria prove evidenti, che il grande esegeta coranico al-Ṭabarī identifica in modo particolare con i prodigi che egli compì, come resuscitare i morti, far volare uccelli da lui plasmati con fango, guarire gli ammalati ecc. Cf. AL-ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-qur'ān*, Dār al-fikr, Beirut 1995, I, parte I, 568. Sorprende che l'esegeta in parola non faccia alcun accenno all'etimologia e al significato del nome *Īsà*.

nell'altro e uno dei più vicini a Dio»». Non è difficile considerarlo come un tributo reso all'asserzione evangelica in cui al momento dell'Annunciazione l'angelo dice a Maria che colui che uscirà da lei sarà chiamato, secondo la profezia messianica, Emmanuele. A tal proposito, per dimostrare la continuità e il compimento delle profezie messianiche nella persona di Gesù, Matteo dice, riportando il vaticinio di Isaia 7,14: «Ora, tutto questo avvenne affinché si adempisse ciò che il Signore aveva detto per mezzo del profeta: *Ecco, la vergine concepirà e partorirà un figlio, e lo chiameranno Emmanuele*, che significa: "Dio con noi"» (Mt 1,22-23). Dice ancora Luca: «Non temere, Maria, perché hai trovato grazia presso Dio. Ed ecco, concepirai nel grembo e partorirai un figlio, e gli imporrà nome Gesù. Egli sarà grande e sarà chiamato Figlio dell'Altissimo; il Signore Dio darà a lui il trono di Davide suo padre; e regnerà sulla casa di Giacobbe in eterno, e il suo regno non avrà fine» (Lc 1,30-32). Le differenze di denominazione e, di conseguenza, teologiche sono qui notevoli. Si può inoltre notare come la tradizione islamica, in coerenza con quanto a più riprese affermato nel Corano, elimina ogni riferimento alla divinità di Cristo e alla sua missione universale: è a tale scopo che Gesù è considerato poi il sigillo dei profeti della casa di Israele e non di tutti i profeti passati e futuri. Il termine *messia* compare tre volte in sura IV: nei versetti 157 e 171 sotto la forma di "il Cristo, Gesù figlio di Maria", e in 172 da solo; cinque volte in sura V, sotto la forma di "il Cristo, figlio di Maria", nei versetti 17 (due volte), 72 (una volta come "il Cristo, figlio di Maria", e una come "il Cristo"), 75 come "il Cristo, figlio di Maria" e due volte in sura IX,30-31 sempre come "il Cristo, figlio di Maria". Sintomatico è altresì che la prima attribuzione a *Īsà* o Gesù del termine *messia* è in stretta relazione con la comunità giudaica che andava conclamando d'aver ucciso e crocifisso colui che si riteneva a torto il messia, *al-masīh*, quindi in un contesto di esplicito diniego e rifiuto di riconoscerlo come tale. Cosa che invece fa il Corano. Muḥammad riconosce infatti in Gesù il messia², lo fa senza mezzi termini e lo accentua nel momento dell'Annunciazione con le parole di sura III, 23: "O Maria, Iddio ti annuncia la buona novella d'una Parola che viene da Lui, e il cui nome sarà il Cristo, Gesù figlio di Maria, eminente in questo mondo e nell'altro". Non sfugge nemmeno che la tradizione islamica stigmatizza la riottosità dei giudei nell'accogliere Gesù come il messia vaticinato dalle profezie con la certezza che la profezia e il regno continuarono ad essere prerogativa dei figli di Israele figlio di Isacco

² Cf. AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam wa-l-mulūk*, Dār al-fikr, Beirut 1987, I, 20 precisa che per i giudei «non è ancora venuto il tempo della comparsa di colui che nella Tōrah è descritto con le qualità di cui si fregia Gesù». AL-QURṬUBĪ, *al-Taḍkarah fī aḥwāl al-mawtā wa-umūr al-āḥirah*, al-Maktabah al-qayyimah, Il Cairo s.d., II, 632-636, elenca ben ventidue sensi di questo termine a seconda del come viene letto e a chi viene riferito.

fino a quando non vennero a mancare loro ad opera dei persiani e dei romani al tempo di Giovanni figlio di Zaccaria e di Gesù figlio di Maria³.

Gesù messaggero o inviato di Dio

Gesù è altresì riconosciuto come “messaggero” o “inviato”, *rasūl*, di Dio. In maniera del tutto implicita è riconosciuto come tale in sura II,87 con l’espressione «e demmo a Gesù figlio di Maria prove evidenti», che sta a significare, tra le altre cose, la consegna di un testo scritto, vale a dire il Vangelo, che è di per sé una parte e non il tutto della *Umm al-kitāb* o matrice del Libro, scaturigine di ogni rivelazione portata dall’angelo Gabriele ai singoli inviati o messaggeri di Dio. Ad ogni modo il termine *rasūl* compare indeterminato una prima volta in sura III,49 dove è detto che Dio invia Gesù ai figli di Israele “come messaggero”, *rasūl*, e una seconda volta in sura V, versetto 75, dove si dice che il Cristo figlio di Maria «non era che un Messo di Dio come gli altri che furono prima di lui», in parallelo con quanto lo stesso Corano dirà di Muḥammad in sura III,144: «*Muḥammad* non è che un Messaggero di Dio come quelli che lo han preceduto in antico». Questo epiteto riferito a Cristo ricorre poi in forma determinata, come nel versetto 53 di sura III, dove gli apostoli riconoscono in Gesù “il messaggero”, *al-rasūl*, ribadito in sura V,111 dove Dio esorta gli apostoli a credere in Gesù ch’Egli qualifica come “mio inviato”, *rasūlī*; due volte in sura IV,157, dove gli ebrei si vantano di aver ucciso “il messaggero di Allāh”, *rasūl Allāh* e nel versetto 171 della stessa sura dove Gesù è chiaramente qualificato come colui che null’altro è se non “il messaggero di Allāh”, *rasūl Allāh*. Quando compare invece in sura LXI,6, questo termine ha una chiara valenza e missione di abbattere, come già altrove, la barriera che gli ebrei avevano eretto tra loro e il bugiardo figlio del Falegname che si spacciava per messia. Nel versetto leggiamo: «E quando disse Gesù figlio di Maria: “O figli di Israele! Io sono il Messaggero di Dio a voi inviato, a conferma di quella *Tōrāh* che fu data prima di me, e ad annunzio lieto di un Messaggero che verrà dopo di me e il

³ Cf. AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, I, 299. Vedi pure AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, II, 49 dove dice che il loro regno tramontò ad opera dei persiani e dei romani i quali, dopo aver distrutto il paese, li espulsero dopo l’uccisione di Giovanni figlio di Zaccaria. Tra le altre cose al-Ṭabarī ricorda che Costantino, primo imperatore a convertirsi al cristianesimo, espulse i sopravvissuti figli di Israele dalla Palestina e dalla Giordania perché, così egli riteneva, avevano ucciso Gesù figlio di Maria. L’inciso “così egli riteneva” tradisce a chiare lettere la credenza musulmana del tutto contraria alla morte di Cristo sulla croce. Una sfumatura, quindi, di non poco conto nella linea di una tradizione imperante tra la comunità dei credenti musulmani, cf. AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, II, 51. Ma al-Ṭabarī insiste mettendo in risalto come l’imperatore Costantino «prese la croce sulla quale li trovò presumere d’aver crocifisso Cristo, la onorò in una con i suoi sudditi e la collocarono nei loro reliquiari, dove è ancora oggi».

cui nome è Aḥmad!»). Non è questo il momento di dimostrare l'inconsistenza di questa presunta profezia che tanto spazio e sviluppo avrebbe poi trovato nel cosiddetto *Vangelo di Barnaba*, ma ne darò qualche cenno in appresso. Tanto per chiudere questa succinta disamina dei passi nei quali il Corano riconosce anche Gesù come un messaggero o inviato di Dio, richiamo altresì il passo di sura LVII,27 nel quale il termine "messaggero" attribuibile anche a Gesù è desunto dal contesto, che recita di fatto: «E allora sulle loro orme in successione inviammo i Nostri Messaggeri e ancora inviammo Gesù figlio di Maria». Che Gesù sia da considerare tra i messaggeri o gli inviati di Dio lo si deduce pure da sura II,253, dove leggiamo: «Di tali Messaggeri⁴ alcuni li abbiamo resi superiori ad altri; fra essi c'è chi parlò con Dio, ed egli ne ha elevati⁵ alcuni di vari gradi. Così demmo a Gesù figlio di Maria prove chiare e lo confermammo con lo Spirito di Santità»⁶.

L'insistenza su Cristo come messaggero, *rasūl*, è funzionale all'autenticità del Vangelo che Iddio gli ha concesso di ricevere, trasmettere e consegnare agli uomini, *bašar*. Un *rasūl* non è quindi semplicemente un *nabī*, o profeta, ma colui il cui messaggio annunciato è di fatto anche messaggio scritto, *kitāb*.

Gesù profeta

Gesù è pure e innanzitutto riconosciuto come "profeta", *nabī*. Questa qualità o designazione gli viene riconosciuta nella misura in cui egli è autenticamente annunciatore di buone notizie da parte di Dio, di cui diventa in certo senso la parola che Lo manifesta nella misura in cui Egli stesso vuole rivelarsi. Ciò comporta naturalmente una particolare relazione tra ciò che Dio è nell'infinitezza del suo Essere e ciò che Egli vuole e intende manifestare dei suoi attributi. Gesù è quindi un profeta, *nabī*, realmente vissuto e questo rende autentico quanto nel Corano è narrato a proposito di tratti e momenti della sua esistenza terrena o quello che della sua vita è narrato nella tradizione profetica, altrimenti detta *sunnah*, e nelle tradizioni trasmesse dai Compagni del Profeta, riproponendo e recuperando essenzialmente non poche elaborazioni apocriefe, come accennerò in seguito riportando dettagli sulla vita terrena di Cristo.

⁴ Bausani traduce con ridondanza "messaggeri divini", cf. A. BAUSANI, *Il Corano*, Sansoni, Firenze 1978, 30.

⁵ Il contesto è reso dal verbo *rafa'a*, il che induce a ritenervi allusi Enoc, Elia e Gesù stesso.

⁶ Per Gesù confermato o corroborato con lo Spirito di Santità vedi pure sure II,87, V,110 e LVIII,22, dove Dio conferma i suoi messaggeri, compreso quindi Gesù, con uno spirito che procede da Lui.

Non poche sure lo qualificano come profeta autentico. Così troviamo sura XIX,30 che, parlando di Gesù, gli fa dire: «In verità io sono il Servo di Dio, il quale mi ha dato il Libro e mi ha fatto Profeta»⁷. Non si trascuri che per il fatto di aver ricevuto il Libro Gesù è qui implicitamente riconosciuto come messaggero, latore di un testo scritto. In sura III,46 Gesù parla dalla culla per difendere la verginità di sua Madre e gli esegeti ritengono che lo poté fare proprio perché profeta dell'Altissimo. Tale portento è in effetti considerato dagli esegeti come una prova evidente e un segno della profezia che era scesa su di lui e della rivelazione che in quel mentre gli veniva data da Dio e di quanto Dio stesso era capace di operare per far conoscere ai suoi adoratori la propria potenza. Identità di campo semantico sono del resto alcuni altri versetti del Corano dove la designazione profetica di Gesù è sulla stessa linea di quella di altri profeti mandati prima di lui. Si ha questa certezza leggendo, tra altre, sura IV,163 che recita: «In verità Noi t'abbiamo dato la rivelazione come l'abbiam data a Noè e ai profeti che lo seguirono, e l'abbiam data ad Abramo e a Ismaele, e a Isacco e a Giacobbe, e alle Tribù e a Gesù e a Giobbe, e a Giona e ad Aronne e a Salomone, e a David demmo i Salmi». Non più con il verbo *awhà* ma con il passivo *unzila* e *ūtiyà* questo stesso concetto è espresso in sura II,136: «E dite loro ancora: “Noi crediamo in Dio, in ciò ch'è stato rivelato a noi, *unzila ilaynā*, e in ciò che fu rivelato ad Abramo, a Ismaele, a Isacco, a Giacobbe, e alle dodici Tribù, e in ciò che fu dato, *ūtiyà*, a Mosè e a Gesù, e in ciò che fu dato, *ūtiyà*, ai profeti dal Signore; non facciamo differenza alcuna fra di loro e a Lui tutti ci diamo!”». Le sufficienti voci verbali del testo indicano chiaramente che Gesù è a pieno titolo inglobato e annoverato tra i profeti di sempre. Questa reiterata indicazione è a sua volta chiara dimostrazione che Gesù è un essere umano come tutti gli altri profeti, fra i quali non si fa, appunto, alcuna discriminazione, soprattutto per quanto riguarda l'integrale realtà della loro umanità. La fenomenologia di manifestazione della parola, *kalimah* o anche *qawl*, è variamente esposta tramite le voci verbali delle quali si fa uso nei versetti delle sure. Così in sura LXXIII,4 troviamo ch'essa viene lanciata, scagliata, gettata sopra colui al quale viene data, *samulqī 'alayka qawl*⁸. Lo stesso verbo compare con diversa preposizione in sura IV,171 dove si afferma che Gesù è parola di Dio, *kalimatuhu*, che Dio stesso getta verso Maria, *alqāhā ilā Maryam*. Il verbo è sicura espressione di un impatto si direbbe quasi fisico oltre che spirituale, la parola di Dio incontra

⁷ Gli esegeti assumono questo passaggio per precisare che profeta è solo colui che parla in virtù di una rivelazione che vien fatta scendere su di lui e non viene mandato con un messaggio scritto.

⁸ Lo stesso verbo con stessa preposizione lo troviamo in un altro passo dove Dio dice a Mosè: «[...] e lanciai sopra di te un mio atto di amore, perché tu venissi allevato sotto i miei occhi», *alqaytu 'alayka*. Vedi sura XX,39 e sura XXXVIII,34.

il corpo di Maria e ne diviene parte. Con diversa preposizione ritorna in altri passi coranici, come in sura VIII,12: «[...] E Io getterò il panico nei cuori dei miscredenti (*sa'ulqī fī qulūbi alladīna kafarū al-ru'bah*)». In sura XL,15 leggiamo che Dio «lancia lo Spirito, *yulqī al-rūh*, per Divino Comando, su chi Egli vuole dei suoi servi, perché ammonisca gli uomini annunciando il di dell'Incontro». In alcune tradizioni non si fa mistero dell'eccellenza della profezia di Cristo. Al-Ṭabarī puntualizza che tra Gesù e Muḥammad non ci fu invio di nessun altro profeta⁹. Ma è lo stesso esegeta che amplia questa credenza riportando un *ḥadīṭ* nel quale è detto: «Il primo profeta dei figli di Israele fu Mosè e l'ultimo di essi Gesù»¹⁰. Parlando dell'origine del nome "cristiani" al-Maqrīzī onora Gesù proprio dell'epiteto di profeta là dove dice: «Sappi che i cristiani, *al-naṣārā*, seguaci di Gesù, profeta di Dio figlio di Maria, son chiamati tali perché derivano tale nome dal villaggio di Nazaret, situato tra i monti della Galilea, conosciuti anche come i monti di Kanaan, ai nostri giorni nella circoscrizione amministrativa di Ṣafed»¹¹.

Gesù parola

Gesù è parola, *kalimah*, o parola della verità *qawl al-ḥaqq*¹², nel senso biblico di oracolo, parola di Dio, come possiamo dedurre anche da sura LXXXI,19 dove quanto viene annunciato e predicato da Muḥammad è ri-

⁹ Cf. AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, I, 183.

¹⁰ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, I, 432. In AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, II, 60 si cita una fonte nella quale si afferma che gli ultimi profeti mandati da Dio in mezzo ai figli di Israele furono Zaccaria, Giovanni suo figlio e Gesù figlio di Maria, tutt'e tre della famiglia di Davide.

¹¹ AL-MAQRĪZĪ, *al-mawa'iz wa-al-i'tibār fī dīkr al-ḥiṭaṭ wa-al-aṭār*, Mu'assat al-furqān li-al-turāt al-islāmī, Londra 2002, IV/2, 968.

¹² Vedi sura XIX,34: «Questo è Gesù figlio di Maria, parola della verità, che alcuni mettono in dubbio». A. BAUSANI, *Il Corano*, 221, traduce: «Questo è Gesù Figlio di Maria, secondo parola di verità che alcuni mettono in dubbio». AL-ṬABARĪ, *Ġāmi'*, vol. IX, parte XVI, 104 asserisce inequivocabilmente che l'espressione *qawl al-ḥaqq* è Gesù, il bambino concepito e partorito da Maria e che essa costituisce una sua qualificazione o attributo, *ṣifah*. Egli annuncia, in sostanza, la parola di Dio che è la Verità. Non la parola di un altro, che può essere suscettibile di dubbio o di riserve, ma quella della Verità assoluta, che è Dio, del quale nessuno può e deve dubitare. Al-Ṭabarī non si limita ad una enunciazione di principio, ma ingloba nella specificazione di Cristo come parola della Verità la negazione di ogni presenza di peccato dovuta a lui o a sua madre per via di fornicazione, come andavano dicendo in giro i giudei scagliando contro Maria una orribile calunnia, e di ogni traccia di menzogna e di errore, come facevano i cristiani dicendo che Dio aveva un figlio, *walad*, pur non avendolo e pur non essendoselo dato. Come gli è familiare, al-Ṭabarī riporta tutta una serie di testimonianze di altri esegeti o tradizionalisti che vedono in Gesù la parola di Dio-Verità. Di una masnada di ebrei che al vedere Gesù lo apostrofavano come "fattucchiere figlio del fattucchiere, l'infame figlio della infame", troviamo testimonianza anche nel magmatico materiale che concorre alla formazione di una aneddotta musulmana riguardante Cristo, cf. *I detti islamici di Gesù*, a cura di S. Chialà e traduzione di I. De Francesco, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori, s.l., 2009, 81.

tenuto “parola”, *qawl*, d’un nobile messaggero non perché sua, ma perché così ricevuta da Dio stesso. Così se di Gesù si può dire a ragione che è una parola, *kalimah*, lo si può predicare solo e unicamente sotto il profilo metaforico, escludendo quindi un reale riferimento a Dio come parola primordiale e sempre attuale nel suo Essere ciò che è. Tale determinazione escluderebbe perciò ogni possibile realtà della teologia giovannea riguardo al Verbo che per essere tale è non solo presso Dio ma è a sua volta Dio, perché Figlio del Padre. Di fatto nello stesso Corano si puntualizza che la Parola altro non è se non quanto Dio rivela agli uomini per il tramite dei suoi profeti. Dice sura XXVIII,51: «Ma Noi abbiām fatto giungere loro la Parola, sperando che vi meditassero!»¹³. In linea di puntuale analogia detta “parola” va intesa come estensione della misericordia e della clemenza di Dio che non risparmia per nessuno le sue attenzioni e premure, ma che non poche volte vede voltarsi le spalle da coloro che invece rispondono con ingratitudine, mutando quindi in ira la sua stessa parola, come si evince da sura X,96: «In verità coloro contro i quali s’è verificata la Parola del tuo Signore, (*kalimat Rabbika*), non crederanno». In quanto parola di Dio Gesù è il messaggero di Dio, depositario delle sue parole e di esse inveramento nella pienezza della sua sottomissione. In tale ordine di idee acquisisce più vigore questa sua designazione e funzione subordinata alla missione che Dio gli affida. Di fatto in sura III,39 si parla di Giovanni figlio di Zaccaria come colui che «confermerà una Parola venuta da Dio (*muṣaddiq bi-kalimat^m min Allāh*)». Gli esegeti sono unanimi nel ritenere che con il termine “parola” si voglia intendere qui Gesù figlio di Maria.

Gesù servo o adoratore di Dio

Gesù è definito “servo o servitore”, *abd*, di Dio. Questo epiteto ricorre una sola volta in sura IV,172 in maniera apodittica e tranciante, con le parole: «Il Cristo non ha disdegnato di essere un semplice servo di Dio». L’assonanza di questo versetto con il testo paolino di *2Fil*,6-11 è straordinaria! Lo è pure nella seconda parte del versetto in cui si evocano «coloro che sdegheranno il suo servizio in ribellione superba». Non dimentichiamo che san Paolo elabora tutta una dottrina della sottomissione adorante facendo riferimento proprio a Cristo, il quale, con atto di sublime *kenosis*, «svuotò se stesso assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini». Del pieno riconoscimento di Dio come colui al quale soltanto si addicono culto e adorazione e servizio come Gesù fece in tutta la sua vita terrena, si fa eco il Corano là dove, in sura

¹³ Vedasi pure sura XXXII,13.

V,72, Gesù dice ai figli di Israele: «O figli di Israele! Adorate Dio, mio e vostro Signore». In sura XIX,30 leggiamo: «In verità io sono il Servo di Dio (*'abd Allāh*)». Ancora una volta determinato a svuotare di ogni sostanza divina in Cristo, il Corano suggerisce e indica che questa connaturale qualità umana di Gesù esclude a priori che venga riconosciuto come “signore” (*rabb*). Lo deduciamo da quanto sottende la vena polemica di sura IX,31: «Si son presi i loro dottori e i loro monaci e il Cristo figlio di Maria come “Signori” in luogo di Dio». Vuol forse il Corano ricordare quanto Gesù stesso ebbe a dire nel suo Vangelo: “Uno solo è il vostro Signore”? Non saremmo troppo distanti dal vero supponendolo, e dovremmo purtroppo rilevare che fu anche questa un’occasione per ribadire che Dio, contrariamente a quanto asserito nel vangelo manipolato e contraffatto, non è da riconoscere come “Padre”! Il Corano demolisce inesorabilmente e a più riprese il fondamento essenziale della paternità di Dio. Ma del resto sulla signoria, *rubūbiyyah*, come prerogativa esclusiva di Dio interviene concisamente e in maniera inappellabile già sura I,2: «Sia lode a Dio, il Signore dei mondi», che finirà con il rendere inane e vana ogni pretesa del Grande Mistificatore di appropriarsi delle categorie della divinità, della signoria e della profezia, che sono prerogative e qualità esclusive di Dio.

Gesù spirito

Il campo semantico di questo epiteto è alquanto incerto e non configurato o configurabile in un contesto di prerogative esclusive di Cristo. Non ha certo nulla a che vedere con i tre versetti coranici nei quali si asserisce che Dio corroborò¹⁴ Gesù con lo spirito del Santo o della Santità. Sta di fatto che gli esegeti coranici dissentono sul senso da attribuire a tale termine. Alcuni sostengono che sia evocazione del soffio vitale e creativo con il quale Dio realizzò il passaggio alla vita di Gesù¹⁵; altri ch’esso null’altro voglia significare se non che Gesù è mandato da Dio come misericordia per coloro che lo avrebbero seguito credendo in lui e ritenendo per vera la sua predicazione,

¹⁴ Vedi sura II,87,253 e sura V,110. A. BAUSANI, *Il Corano*, 11, traduce, forse poco felicemente, «lo confermammo». I. ZILIO-GRANDI, *Il Corano*, Mondadori, Milano 2010, 10, traduce: «e lo abbiamo confermato», che sul piano semantico strida con la traduzione del versetto 89 della stessa sura dove è detto: «Quando è giunto loro un libro dalla parte di Dio che confermava quel che avevano già avuto [...]», allineandosi anche qui alla traduzione del Bausani! Il verbo *ayyada* Bausani lo traduce ancora una volta con «confermare» in sura II,253 e in sura V,110, come del resto fa anche la Zilio-Grandi! Per l’identificazione di questo spirito con l’arcangelo Gabriele o con il Vangelo o con il nome in virtù del quale Gesù operava i miracoli, cf. AL-ṬABARĪ, *Ġāmi’*, I, parte I, 568-570.

¹⁵ In *I detti islamici di Gesù*, 81 leggiamo che Gesù così si rivolge a Dio: «O Dio, tu sei il mio Signore e io sono originato dal tuo Spirito, per la tua Parola sono stato creato, non per mia iniziativa sono giunto a loro».

alla stregua di quanto asserito in sura LVIII,22¹⁶; altri ancora ch'esso sta ad indicare uno spirito che Dio creò, plasmò e inviò facendolo entrare in Maria attraverso la bocca sì da divenire lo spirito vitale di Gesù¹⁷.

Di Gesù come spirito di Dio, *rūḥ minhu*, come è egli presentato in sura IV,171, o spirito da Dio, come è nella tradizione, si racconta che un porco gli passò accanto e Gesù gli disse «“Va' in pace!”». Gli chiesero: “O Spirito di Dio, perché mai dici ciò a un porco?”. “Perché non voglio abituare la mia lingua al male”, rispose Gesù¹⁸.

Si tratta di uno “spirito” che Gesù ha, che possiede e di cui dispone, come ci sembra di dedurre dal seguente aneddoto.

«Voglia tu seguire l'esempio di chi possiede lo Spirito e il Verbo, Gesù figlio di Maria (su di lui la pace!). Egli diceva: “Il mio condimento è la fame, il mio segno distintivo è il timore di Dio, la mia veste è la lana, il mio mantello durante l'inverno è dove battono i raggi del sole, la luna è la mia lucerna, i piedi la mia bestia da soma, il mio pasto e i frutti sulla mia tavola sono tutto ciò che germoglia dalla terra. Si fa notte ed io non possiedo nulla, si fa giorno ed io non possiedo nulla; eppure sulla terra non c'è nessuno che sia più ricco di me”¹⁹.

Tra i tanti aneddoti in cui Gesù viene apostrofato come lo “Spirito di Dio” leggiamo anche il seguente. «Dissero gli apostoli a Gesù figlio di Maria: “O Spirito di Dio, c'è oggi sulla faccia della terra uno come te?”. “Sì”, rispose, “Colui la cui parola è ricordo di Dio, il cui silenzio è meditazione, il cui sguardo è ammonimento, questi è senza dubbio simile a me”²⁰.

Gesù è tra i più prossimi a Dio

Sura III,45 recita: «O Maria, Iddio t'annuncia la buona novella d'una Parola che viene da Lui, e il cui nome sarà il Cristo, Gesù figlio di Maria, emi-

¹⁶ In *I detti islamici di Gesù*, 85-88 si narra di un serrato dialogo tra Gesù e un “teschio bianco dalle ossa corrose” di un morto ch'egli restituisce alla vita per la grande misericordia di Dio. Ebbene, il teschio si rivolge a Gesù chiamandolo costantemente “Spirito di Dio”.

¹⁷ Cf. AL-ṬABARĪ, *Ġāmi'*, IV, parte VI, 48-49. È altrettanto pregno di questa dinamica partecipativa l'aneddoto nel quale si narra che quando sopravverrà la morte fisica anche per Gesù, «giungerà allora presso di lui Gabriele con muschio del paradiso e glielo porgerà: egli lo prenderà, lo aspirerà e il suo spirito verrà afferrato in esso. Scenderanno poi gli angeli, lo laveranno, lo avvolgeranno nel lenzuolo funebre, lo imbalsameranno e lo seppelliranno a fianco della tomba di Muḥammad» (*I detti islamici di Gesù*, 97-98).

¹⁸ Riportato in A. IACOVELLA, *Il pettine e la brocca. Detti arabi di Gesù*, Il leone verde, Torino 1997, 27.

¹⁹ *Ivi*, 31. Vedi pure *I detti islamici di Gesù*, 91-92.

²⁰ Cf. A. IACOVELLA, *Il pettine e la brocca*, 47.

nente in questo mondo e nell'altro e uno dei più vicini a Dio». Le analogie con il testo evangelico riguardante l'annuncio dell'angelo Gabriele a Maria nella sua casa di Nazaret, sono evidenti, seppur alterate e deprivate del loro tessuto teologico e dogmatico. Mentre nel Vangelo leggiamo che Maria concepirà e partorirà un figlio al quale imporrà il nome di Gesù e sarà grande e chiamato figlio dell'Altissimo e figlio di Dio²¹, nel Corano si sottolinea che il bambino avrà un nome come avviene per ogni altro neonato, in maniera tale da mettere in risalto la sua generazione e, di conseguenza, il bambino nato da Maria avrà per nome Cristo, figlio di Maria, *ibn Maryam*, come nelle genealogie. La sottolineatura coranica che «sarà eminente in questo mondo e nell'altro» ricalca a sua volta l'affermazione evangelica ch'egli sarà grande in ragione del trono eterno a lui destinato, come adombrato in *2Sam 7,12-16*. Ma non è da escludere che qui la fonte più diretta del Corano non è tanto Luca quanto Matteo, che però precisa anche che ad imporre al neonato il nome di Gesù fu Giuseppe. Leggiamo infatti: «Giuseppe, destatosi dal sonno, fece come l'angelo del Signore gli aveva comandato e condusse presso di sé la sua sposa, la quale senza che egli la conoscesse, partorì un figlio, cui egli pose nome Gesù»²². Il fatto che Iddio lo rende eminente in questo come nell'altro mondo sta a significare che lo farà oggetto di molteplici benedizioni e privilegi, sicuramente nella scia di quanto viene suggerito in sura II,253 dove si afferma che di tra i messaggeri ci son di che «abbiam resi superiori ad altri», conferendo loro un rango più alto. Corrobora questa sua connotazione anche quanto viene detto in seguito nel passo coranico citato sopra, ossia III,45, in cui si sottolinea che Gesù è considerato «uno dei più vicini a Dio». Sarà tale il giorno della resurrezione, come ricompensa che Dio gli darà per essere stato sempre e in ogni circostanza fedele e sottomesso alle sue volontà?

Gesù è tra i buoni

Il concetto sotteso dal termine *ṣālih* è di sapore biblico. Connota una bontà e una bellezza interiori acquisite per il tramite della fede e delle opere. Un uomo *ṣālih* è un pio per eccellenza, un credente la cui fede è anche servizio e adorazione. Gareggiare nelle opere pie contraddistingue i credenti da ogni altro testimone di una fede diversa dall'islàm, come accentua sura III,114.

²¹ Cf. *Lc 1,31-35*. Di pari spessore teologico che vuole Cristo figlio di Dio è altresì *Mt 1,23* dove leggiamo: «Ecco, la vergine concepirà e partorirà un figlio, e lo chiameranno Emmanuele, che significa *Dio con noi*», vedendovi l'inveramento della profezia di *Is 7,14*.

²² *Mt 1,24-25*.

E Gesù è qualificato come *ṣālih* perché si è distinto grazie a questo suo costante orientarsi a Dio lasciandosi plasmare dalla virtù della sottomissione. In sura III,46 si afferma che Gesù sarà tra i buoni. In sura VI,85 egli è annoverato tra i buoni insieme con Zaccaria e Giovanni, Elia, Ismaele, Eliseo, Giona e Lot²³. Come Gesù anche Giovanni è un profeta di tra i buoni²⁴. Per maggiormente affermare la peculiare pietà di Gesù nelle sue relazioni con la madre, in sura XIX,33 si dice che egli, parlando ancora bambino nella culla, disse di sé agli angeli: «[...] e mi ha fatto dolce con mia madre, non mi ha fatto violento e scellerato. Sia pace su di me, il dì che nacqui e il dì che muoio e il dì quando sarò resuscitato a Vita!». E anche di Giovanni in sura XIX,14-15 si afferma ch'egli è stato «dolce con suo padre e sua madre, né fu violento e ribelle, e pace sia su di lui, il dì che nacque e il dì che morì e il dì quando sarà suscitato a Vita!».

Gesù è la conoscenza dell'Ora

A proposito di Gesù il Corano dice ancora di lui: «Egli altro non è che una conoscenza dell'Ora»²⁵, nel senso che la sua seconda venuta è

²³ Vedi pure sura III,46. Per quanto concerne la citazione VI,85 faccio notare che Bausani traduce «fu annoverato tra i santi», discostandosi in modo piuttosto sorprendente dal campo semantico del Corano e dal comune sentire dei musulmani per i quali santo è unicamente e soltanto Dio! La stessa cosa fa purtroppo anche I. ZILIO-GRANDI, *Il Corano*, 80. In XVI,122 è annoverato tra i buoni anche Abramo. Anche qui Bausani traduce con «Santi», mentre la Zilio-Grandi traduce «e nell'aldilà è nel numero dei giusti». Devo constatare che il modo di tradurre adottato dal Bausani è forse sorretto, a volte, da implicanze estetiche o da trasporti dell'animo. Di fatto, sempre a proposito del termine *ṣālih* lo traduce correttamente con «buono» in sura XXI,75 dove si dice che Lot «era dei buoni» nel suo conformarsi alle volontà divine. Anche la Zilio-Grandi traduce qui «perché era uno dei buoni».

²⁴ Cf. sura III,39.

²⁵ Sura XLIII,61. Per tradizioni legate a questo versetto cf. anche SUYŪTĪ, *Le Retour de Jésus*, Iqra, Paris 2000, 117. Il commento di al-Ṭabarī si sofferma sull'individuazione del pronome illustrando due correnti di pensiero. La prima è di coloro che vi vedono un diretto riferimento a Gesù figlio di Maria in quanto la sua stessa venuta o manifestazione è una notizia o conoscenza finalizzata alla presa di coscienza della venuta dell'Ora. Riconoscere la seconda venuta di Gesù è conoscere l'Ora, quel mistero rimasto arcano dalla creazione al momento della parusia. La sua manifestazione è un segno e indizio certi dell'Ora che viene. La sua discesa sulla terra è una prova inequivocabile della cessazione del mondo di quaggiù e dell'approssimarsi dell'altra vita, cf. AL-ṬABARĪ, *Ġāmi'*, XIII, parte XXV, 115-116. Ma ci sono altri tradizionalisti che non leggono *'ilm* bensì *'alam*, che di per sé significa concretamente "segno", come pure c'è una seconda corrente di tradizionalisti che nel pronome individuano un preciso riferimento al Corano, nel senso che esso è e si fa conoscenza della venuta dell'Ora, fornendo notizie di essa e delle cose spaventose che la precedono, l'accompagnano e la seguiranno, cf. AL-ṬABARĪ, *Ġāmi'*, vol. XIII, parte XXV, 117. Cf. anche AL-QURṬUBĪ, *al-Ġāmi' li-ahkām al-Qur'ān al-karīm*, Maktabat al-Imān, al-Manṣūrah s.d., XVII-XVIII, 83, il quale inizia con i tradizionalisti che individuano nel pronome il Corano per poi indicare subito dopo che esso si riferisce a Gesù. Che la conoscenza dell'Ora è sempre stata parte degli arcani divini, è sottolineato anche dal fatto che la notte della sua ascensione al cielo Muḥammad

foriera del sopraggiungere dell'Ora, ne costituisce la certezza. Il termine qui usato nel testo coranico è *'ilm*, memoria cognitiva ma, soprattutto, conoscenza dei dogmi dell'Unità e dell'Unicità divine e delle Scritture consegnate ai vari messaggeri o inviati. Bausani lo traduce con "presagio", riducendo di conseguenza la concomitanza raffigurativa e percettibile tra la venuta di Gesù e l'intrinseco significato di essa in ordine alla conoscenza degli eventi che incombono ma che cominciano a verificarsi e a inverarsi. Bene fa invece Gloton a vedere Cristo come colui che apre una nuova era, un'epoca storica e religiosa che coincide con la promessa restaurazione dell'islàm come ultima e definitiva affermazione della religione voluta da Dio e assicurata a Muḥammad²⁶. In questo momento Cristo è il precursore di Muḥammad²⁷.

Dobbiamo riconoscere che il Corano non si dilunga affatto sulla vita terrena di Gesù, cosa che non fa, del resto, con nessun profeta o messaggero la cui memoria ricorre qua e là nella diverse sure. Ma prima ancora di passare in rassegna altri temi sui quali il Corano espone una sua valutazione su eventi o messaggi lasciati da Cristo, solo a volo d'uccello voglio qui citare alcune notizie con le quali la tradizione islamica accompagna la figura storica di Gesù figlio di Maria.

incontrò i profeti Abramo, Mosè e Gesù che furono interrogati a proposito della venuta dell'Ora, ma ciascuno dei tre si dichiarò di essa inconscio. Ma lo stesso autore, alla luce di quanto detto da qualche tradizionalista, si spinge ad asserire che nel pronome possa esserci un'allusione al Profeta in persona, cf. AL-QURTUBI, *al-Gāmi'*, XVII-XVIII, 84.

²⁶ Cf. M. GLOTON, *Jésus le Fils de Marie dans le Coran et selon l'enseignement d'Ibn 'Arabī*, Albouraq, Paris 2006, 115, che traduce «Gesù è un segno dell'Ora». D. MASSON, *Essai d'interprétation du Coran inimitable*, Ansarian Publications, Iran s.d., 654 traduce: «Jésus est, en vérité, l'annonce de l'heure», facendo notare in nota che letteralmente andrebbe tradotto con "scienza"; I. ZILIO-GRANDI, *Il Corano*, 304, traduce bene con «Egli è conoscenza dell'ora»; HAMZA R. PICCARDO, *Il Corano*, Newton-Compton, Roma 1996, 427, traduce «Egli è un annuncio dell'Ora», facendo notare che il senso proprio del testo è "una scienza"; A. RAVASIO, *Il Corano*, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna 2004, 292, «Nel Libro vi è la conoscenza del Giorno»; M.M. MORENO, *Il Corano*, UTET, Torino 1967, 278 traduce: «[Gesù] è certezza [dell'avvento] dell'Ora», rimandando in nota ai diversi pareri sull'identificazione del pronome; L. BONELLI, *Il Corano*, Hoepli, Milano 1960, 464, traduce: «Egli, certamente, sarà un mezzo per conoscere l'Ora»; F. PEIRONE, *Il Corano*, Mondadori, Milano 1979, II, 679, traduce: «'Isā è in verità l'annuncio dell'ora»; BOUREIMA ABDOU DAOUA, *Le sens des Versets du Saint Qur'an*, Daroussalam, Riyad 1999, 684, traduce: «Il sera un signe au sujet de l'Heure [la fin du monde]»; A.J. ARBERRY, *The Koran Interpreted*, Oxford University Press, London 1964, 510, traduce: «It is knowledge of the Hour»; M.M. PICKTHALL, *The Meaning of the Glorious Koran*, New American Library, New York 1930, 351, traduce: «And lo! verely there is knowledge of the Hour»; N.J. DAWOOD, *The Koran*, Penguin Books, London 1973, 152, traduce: «He is a portent of the Hour of Doom».

²⁷ Ibn 'Arabī, in continuità con la tradizione coranica, preme nell'asserire che Giovanni figlio di Zaccaria fu profeta e confermò la venuta di Gesù, come è scritto in sura III,39: «Dio ti dà la buona novella della nascita di Giovanni, che confermerà una Parola venuta da Dio, e onorevole e casto, e profeta fra i Buoni». Cf. M. GLOTON, *Jésus*, 119.

Nascita di Gesù

Si è ripetutamente sottolineato che il Corano, pur se sporadicamente, conferma e accentua la storicità esistenziale di Gesù figlio di Maria. L'espressione in sé è già, come nella tradizione, significanza di un evento storico: un uomo chiamato Gesù, nato da una donna di nome Maria, secondo il canovaccio veterotestamentario e neotestamentario. Il dato storico è addirittura enfatizzato da una tradizione che narrava come Isaia figlio di Amasia²⁸, mandato da Dio qual profeta dei figli di Israele, prima di Gesù, di Zaccaria e di Giovanni, avesse vaticinato la venuta di Gesù e di Muḥammad²⁹. La tradizione e i tradizionalisti, di conseguenza, fissano, a modo loro, il tempo in cui nacque il profeta che nel Corano è denominato 'Īsà. Dopo Caio Giulio regnò sulla Siria Augusto per 56 anni (?). Aveva regnato 42 anni quando nacque Gesù figlio di Maria³⁰. La sua ascensione al cielo avvenne circa 40 anni prima che Tito figlio di Vespasiano muovesse contro Gerusalemme, ne portasse in cattività la popolazione e la radesse al suolo sì che di essa non rimase pietra su pietra³¹. Una fonte riportata in questo stesso passaggio ricorda che Gesù nacque a Gerusalemme, *Ūrišalam*³². Molto più preciso è però al-Maqrīzī là dove afferma, stando ad alcune tradizioni, che Gesù nacque nel villaggio di Betlemme in quel di Gerusalemme³³. Maria lo concepì all'età di tredici

²⁸ Erroneamente è chiamato così, in quanto suo padre era Amoz, cf. *Is* 1,1.

²⁹ Così in AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, II, 3. L'intestazione del capitolo lo indica come uno dei re dei figli di Israele, ma è certamente un errore del curatore dell'edizione che consulto. Del resto nulla del genere compare nella narrazione che segue. L'investitura profetica di Zaccaria non è da ascrivere ai diversi passi coranici nei quali egli viene indicato come tale, ma piuttosto al passo evangelico dove si dice espressamente: «E Zaccaria, suo padre, fu riempito di Spirito Santo e profetò» (*Lc* 1,67).

³⁰ Cf. AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, II, 49. Precisa pure che tra la sua nascita e l'assunzione del potere da parte di Alessandro Magno erano trascorsi 303 anni. La stessa fonte narra che Gesù figlio di Maria si manifestò in terra di Palestina quando il persiano Sābūr figlio di *Ašghān* aveva già regnato 41 anni. Poi riporta una tradizione alla luce della quale evince che Gesù nacque nell'anno 51 del regno degli Iskani o, come ritengono i cristiani, 303 anni dopo che Alessandro ebbe conquistato la terra di Babilonia, cf. AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, II, 52,55,60. Il monarca qui menzionato andrebbe meglio identificato con Pir-Shabur al tempo del quale, stando a quanto dice anche Eusebio di Cesarea, ci fu la manifestazione di Gesù sulla terra, cf. AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, II, 51. La fonte qui ricordata da al-Ṭabarī asserisce che regnò 60 anni, ma in una diversa tradizione dallo stesso storico menzionata si dice che Cristo e Giovanni vissero al tempo del regno di Sābūr Ibn Ifqūr, che regnò 53 anni, cf. AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, II, 54.

³¹ Cf. AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, II, 51-52. Di una seconda distruzione di Gerusalemme per mano di Tito dopo l'elevazione di Gesù al cielo, parla anche AL-MAQRĪZĪ, *al-mawa'iz*, IV/2, 954. Riportando le fonti cristiane ricorda altresì che la sua ascensione al cielo avvenne quaranta giorni dopo la sua resurrezione, cf. AL-MAQRĪZĪ, *al-mawa'iz*, IV/2, 972.

³² Cf. AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, II, 52.

³³ Cf. AL-MAQRĪZĪ, *al-mawa'iz*, I, 72 e IV/2, 969. A onor del vero bisogna anche tener conto che in questo stesso passo riporta una seconda testimonianza che ritiene come luogo di nascita di Gesù il villaggio di Ahnās della provincia dell'Alto Egitto, dove si ricorda anche la palma menzionata succes-

anni e lo partori sei mesi dopo che era nato Giovanni figlio di Zaccaria³⁴. A proposito del tempo in cui Maria concepì Gesù, esso viene fissato in alcune fonti al 6 del mese di *kiyahk*³⁵. Alcune fonti arabo-musulmane non tralasciano di ricordare che Gesù si fece battezzare nel fiume Giordano, dove si era recato in compagnia del cugino materno Giovanni figlio di Zaccaria³⁶ e che visse fino a quando fu elevato al cielo, all'età di trentadue anni e alcuni giorni e che la stessa Maria sopravvisse sei anni dopo la di lui elevazione al cielo. Aveva vissuto cinquanta anni e più³⁷. Dopo che Gesù venne innalzato al cielo, i Giudei uccisero Zaccaria, padre di Giovanni³⁸. Parlando della distruzione di Gerusalemme per mano di Tito, al-Maqrīzī l'ascrive all'uccisione di Giovanni figlio di Zaccaria e alla rivolta perpetrata dai Giudei contro Gesù spirito e messaggero di Dio³⁹.

sivamente in sura XIX,25. Tuttavia la definisce egli stesso una fandonia stando che non c'è dissenso tra gli uomini di scienza e di conoscenza, tanto cristiani quanto musulmani, ch'egli nacque a Betlemme. Questa notizia è riscontrabile anche in parte nella stesa fonte, I, 643. A proposito della palma in quel di al-Gīzah sotto la quale Maria allattò il figlioletto Gesù, cf. AL-MAQRĪZĪ, *al-mawa'iz*, I, 560 e, per altre precisazioni, a pagina 643, dove si informa ch'essa c'era ancora agli sgoccioli della dinastia omayyade. Sempre AL-MAQRĪZĪ, *al-mawa'iz*, IV/2, 969 ripropone la nascita di Gesù a Betlemme, «fuori della città di Gerusalemme».

³⁴ Qualche fonte alla quale attingono i trasmettitori musulmani dice che Gesù mandò Giovanni figlio di Zaccaria tra i dodici apostoli ad ammaestrare le genti e che uno dei suoi insegnamenti vietava appunto che si sposassero le figlie dei propri fratelli, il che costò la vita di Giovanni che si erse a fustigatore delle perverse passioni del re Erode Antipa che si era invaghito di Erodiade, moglie di Filippo suo fratello, e che lo sacrificò alla richiesta di Salomè facendolo decapitare, come narra *Mt* 14,1-12. Per quanto riguarda Gesù che invia Giovanni a predicare tra le genti, cf. AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, II, 56, 60 dove si riporta una parte del racconto evangelico e dove la figlia di Erodiade è chiamata Dimnā.

³⁵ Quarto mese del calendario copto. Per il concepimento di Maria, cf. AL-MAQRĪZĪ, *al-mawa'iz*, I, 732.

³⁶ Cf. AL-MAQRĪZĪ, *al-mawa'iz*, IV/2, 971.

³⁷ Cf. AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, II, 55. Il nostro esegeta chiama Zaccaria figlio di Barachia e precisa che il padre di Maria e il padre di Zaccaria avevano sposato due sorelle. Il padre di Maria morì quando la moglie era incinta di lei e per tal motivo affidò la bimba alla tutela di Zaccaria, marito della zia materna. La madre di Maria si chiamava Anna ed era figlia di Fāqūd figlio di Qubayl ed Elisabetta era il nome della madre di Giovanni, anch'ella figlia di Fāqūd. M. GLOTON, *Jésus*, 111-112, pur dicendo di rifarsi al commentario di al-Ṭabarī e di attenersi a quanto lo stesso Corano afferma, dice che il padre di Anna madre di Maria, era *Fakudh b. Katil*, che Zaccaria era lo zio materno di Maria, che Elisabetta madre di Giovanni, era la zia materna di Maria e che Giuseppe il falegname era il nipote di Zaccaria che in seguito gli delegò la tutela di sua nipote Maria. In qualche testo apocrifo leggiamo che il nome del padre di Anna era Issacar, della tribù di Giuda, cf. L. MORALDI, *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Vangeli*, Piemonte, Casale Monferrato 1999, 170-171. Si dice anche che Anna era figlia di Achar, della tribù di Giuda, cf. L. MORALDI, *Vangeli*, 350. Si ha l'impressione che ci sia una qualche analogia tra il Fāqūd delle fonti islamiche e il Fanuel padre della profetessa Anna di cui in *Lc* 2,36. In altre tradizioni cristiane apocrife Maria ed Elisabetta erano cugine in quanto Anna, madre di Maria, ed Emerina, madre di Elisabetta, erano sorelle, cf. L. MORALDI, *Vangeli*, 384.

³⁸ Cf. AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, II, 61.

³⁹ Cf. AL-MAQRĪZĪ, *al-mawa'iz*, IV/1, 89.

Infanzia di Gesù

Contro una tradizione che voleva che Gesù fosse nato in Egitto, dove Maria si era recata insieme con Giuseppe figlio di Giacobbe il Falegname in groppa ad un somaro, Ibn Kathīr asserisce che il luogo in cui nacque è senza dubbio Betlemme, dove il re di Persia, per aver visto una enorme stella nel cielo, inviò i suoi messaggeri latori di oro, di mirra e di incenso.

Crescendo, Gesù raggiunge una particolare vicinanza a Dio, che “lo faceva parlare con saggezza ed eloquenza”. Nel vangelo di Luca 2,52 leggiamo che «Gesù, intanto, cresceva in sapienza e statura e grazia, presso Dio e gli uomini». All’età di sette anni, per difenderlo contro l’ostilità degli altri bimbi della sua età, Maria lo porta con sé in Egitto perché così le indica di fare il Signore. Giuseppe, suo cugino, è assente. La narrazione lo abbandona e lo trascura senza farne più parola, senza mai dire ch’egli fosse padre putativo di Gesù o sposo di Maria. Se fosse stato lui il vero sposo di Maria, sarebbe stato il padre d’un suo figlio, come Zaccaria divenne padre in quanto sposo di Elisabetta alla quale si accostò non appena ella rientrò in uno stato di purità dopo le mestruazioni. La tradizione recepita dalle *Storie dei profeti*, vuole ch’ella sia rimasta con il figlio dodici o tredici anni. A partire da e fino a quale anno, non è specificato. Dall’Egitto Gesù torna, insieme alla madre, a Gerusalemme. Prima che Gesù raggiungesse i trent’anni, comunque, e prima ancora ch’egli desse inizio alla sua predicazione, Dio gli rivelò il Vangelo e gli insegnò la Tōrāh, ma lo rese altresì capace di operare miracoli e prodigi “come resuscitare i morti, dar vita agli uccelli di fango, guarire i ciechi”. Una capacità di cui Gesù non riteneva doversi gloriare usurpandola al suo legittimo proprietario. Rendere a Dio quel che è di Dio sarebbe stata la sua costante condotta di vita. La stessa cosa fa dinanzi al diavolo che vuole ad ogni costo ch’egli si riconosca detentore e signore di qualità che altri profeti non avevano avuto prima di lui.

Gesù figlio di Maria

Gesù, nato senza padre perché senza seme umano, e tuttavia concepito per opera dello spirito di santità o del Santo, irrompe nella pienezza delle sue capacità taumaturgiche sin dal primo momento in cui apre bocca, quando ancora infante nella culla si erge a difendere la verginità della madre contro le mostruose calunnie del suo popolo, nelle quali si accusa Maria di fornicazione e si addita nell’infante che stringe tra le braccia il figlio della concupiscenza. Il loro destino procederà di pari passo, la sua missione profetica ha inizio nel momento stesso in cui sua madre riceve da Dio la ricompensa per la sua

condotta irreprensibile. Cristo sarà d'ora in poi il figlio di Maria, mai più il figlio dell'Uomo, portatore del Libro, profeta e benedetto da Dio ovunque egli sia, come asserisce sura XIX,30-31. La tradizione suggella questa auto-proclamazione con il riscontro di un riconoscimento esplicito da parte degli astanti, in mezzo ai quali si fa strada Giovanni suo cugino per proclamare: "Dichiaro che tu sei servo di Dio e Suo inviato!", la stessa formula, cioè, con cui più tardi la schiera innumerevole di musulmani avrebbe riconosciuto il ruolo di Muḥammad quale messaggero o inviato di Allāh. La coincidenza delle formule non è un puro caso. Esprime la piena continuità della linea profetica e adombra quella esplicita preveggenza di Cristo che avrebbe indicato in Muḥammad, secondo una tradizione musulmana che poggia su sura LXI,6, colui che sarebbe venuto dopo di lui. Questo alla luce della tradizione secondo la quale le parole pronunciate da Gesù a discolpa della madre, terminarono con una sorprendente celebrazione ed esaltazione dell'immensità e della gloria di Dio, suggellate da parole che intenzionalmente mirano a ridimensionare il ruolo stesso di Gesù come Dio. Così infatti esse concludono:

«Non c'è altro dio all'infuori di Te. Hai ordinato che a Te si chieda perdono per ogni peccato, non c'è altro dio all'infuori di Te. Ti temono, tra i Tuoi servi, gli intelligenti, e noi affermiamo che non sei un dio che abbiamo inventato noi, né un signore la cui menzione svanisce. Non hai altri simili che decidano insieme a Te, e che noi invochiamo, abbandonando Te. Nessuno Ti ha dato aiuto nella Tua creazione, né abbiamo alcun dubbio su di Te. Affermiamo che Tu sei uno e eterno, non generi né sei generato e non c'è nessuno uguale a Te»⁴⁰.

Cristo è, nel Corano, non Dio ma profeta, non figlio di Dio ma figlio di Maria, personaggio senza passato vaticinante, alla cui dimensione storica e profetica viene assegnato, cosa del resto comune a tutti e a ciascun altro profeta, un valore di puro e semplice presente, pur se singolare sotto certi punti che saranno esaminati a mano a mano che si procederà ad illustrare le diverse componenti della sua personalità religiosa.

Gesù come Adamo

In sura III,59 Gesù ci è presentato come un nuovo Adamo con queste parole: «E in verità, presso Dio, Gesù è come Adamo: egli lo creò dalla terra, gli disse: sii, ed egli fu». Nel Vangelo arabo apocrifo III, 9 è espressamente detto:

⁴⁰ AT-ṬARAFI, *Storie dei profeti*, a cura di R. Tottoli, Il Melangolo, Genova 1997, 314.

«Tuttavia, stabili così affinché egli (=Adamo) fosse come un adombramento della persona del Verbo».

Nelle tradizioni risalenti ai primi esegeti musulmani, si mette in rilievo come, nel passo coranico sopra enunciato, la perfezione dell'atto creativo di Dio è resa in Gesù completa e definitiva sotto ogni suo aspetto e conclude ogni altro possibile modo di creazione o di conferimento della vita: Dio ha, cioè, dapprima creato Adamo senza concorso né di padre né di madre; ha poi creato Eva senza concorso di donna ed ha infine creato Gesù senza concorso di padre, continuando a dar vita a tutti gli altri esseri con il concorso d'un padre e d'una madre. Sotto tale aspetto, il parallelo tra Cristo e Adamo viene circoscritto all'effettivo atto creativo da parte di Dio. L'eccezionalità dell'evento in sé, comune tanto ad Adamo quanto a Cristo, è illuminata dal verbo "Si" che è la parola creatrice per eccellenza, in virtù della quale si passa dal non essere all'essere. Anche questa comune idea islamica trova il suo antecedente in un testo apocrifo meglio conosciuto come *Vangelo dell'infanzia armeno*, risalente al 590 ca. ma già versione su un originale siriano, dove, nell'episodio in cui si inserisce il dialogo tra Gesù ed un soldato, Cristo dice così di sé: «Come una prima nascita, sono nato da mio padre, senza avere avuto una madre, e come seconda, sono nato da mia madre, senza avere avuto un padre»⁴¹.

Gesù taumaturgo

L'ambito dentro il quale si rende meglio compatibile un possibile contatto che Muḥammad poté avere con una tradizione cristiana di tipo essenzialmente evangelica e apocrifa, è quello dei miracoli che il Corano ascrive, in particolar modo, ad un Cristo neonato ed ancora fanciullo. A comprova di una verosimile concordanza e mutuaione da narrazioni tipicamente apocrife, riporterò solo la citazione del sostrato cristiano che appare più completo rispetto a quanto viene narrato nel versetto coranico⁴².

Ma il nostro punto di riferimento primario deve essere il Corano, come già più volte ribadito e sottolineato, poiché solo esso, essendo per i musulmani unica e vera parola di Dio, ha sufficiente autorità probativa. Si è anche accennato che il Corano focalizza il potere taumaturgico di Cristo in episodi che trovano ampia trattazione negli Apocrifi, come quando crea uccelli dall'argilla, proposto in sura III,48-49 con le parole: «Ed Egli gli insegnerà il Libro e la

⁴¹ B. PIRONE, *La tradizione dei testi evangelici nell'ambiente formativo di Muḥammad*, in Id., *Corano e Bibbia*, Morcelliana, Brescia 2000, 141.

⁴² Come già anticipato, per la gamma di riferimenti rimando ad *ivi*, 133-151.

Saggezza e la Tōrāh e il Vangelo e lo manderà come suo messaggero ai figli di Israele, ai quali egli dirà: “Io vi porto un segno del vostro Signore. Ecco che io vi creerò con dell’argilla una figura d’uccello e poi vi soffierò sopra e diventerà un uccello vivo col permesso di Dio”».

Nel *Vangelo arabo dell’infanzia*, sviluppatosi su un originale dei secoli VI-VII, nel cap. XXXVI, 1-2 si racconta:

«Il Signore Gesù aveva compiuto i sette anni e stava un giorno giocando col fango facendo statuine, figuranti asini, buoi, passeri e altri animali. Ognuno metteva in mostra la sua capacità e lodava il lavoro. Il Signore Gesù disse agli altri: “Io voglio far camminare le mie figurine”. Quelli, meravigliati, gli chiesero se per caso non fosse figlio del Creatore. Il Signore Gesù ordinò dunque ad esse di mettersi in moto e quelle cominciarono a saltare. Quindi, al suo comando, tornarono indietro. Aveva modellato figure di uccelli e passeri, i quali, udendo il suo ordine, si mettevano in volo. Quando però ordinava di stare fermi, quelli si fermavano sulle sue mani. Quando dava loro qualcosa da mangiare e bere, mangiavano e bevevano. I ragazzi andarono a raccontare a casa tutto e i loro genitori dissero loro: “Attenti, figlioli: state lontano da lui, perché è un mago! Fuggite ed evitatelo, non giocate con lui!”».

A proposito dell’inciso “con il permesso di Dio”, nel quale la tradizione islamica ha visto costantemente un ridimensionamento delle virtù taumaturgiche di Cristo attribuendole ad una benigna concessione da parte di Dio, nel *Vangelo arabo apocrifo* ricorre una puntualizzazione, da parte di Gesù, che del resto era già adombrata in altre fonti sotto l’espressione “al suo comando”, con la quale si riappropria della facoltà di operare miracoli in virtù della natura divina che ha in comune con il Padre. Dice infatti: “Ecco, i segni che avete visto, io li compio con il potere di mio Padre che è in cielo”. Non allude forse a questo il Corano con l’espressione “con il permesso di Dio”, che accompagna ogni miracolo compiuto da Gesù figlio di Maria, ma ora desautorato di ogni divina natura?

Il Corano è altresì attento al miracolo con il quale Gesù guarisce il cieco nato, come illustrato in sura III,49: «E guarirò anche, col permesso di Dio, il cieco nato», illustrato abbondantemente negli Apocrifi, come nel *Vangelo arabo apocrifo* XX che narra: «E mentre Cristo Dio nostro passava per la Città di Dio, vide un uomo che era cieco e muto dall’utero di sua madre [...]. Il Signore nostro gli disse di avvicinarsi, impose la sua mano sui suoi occhi, e con essi vide». Ma dobbiamo confessare che la pressoché totale assenza del miracolo compiuto sul cieco nato nella tradizione apocrifa propriamente detta, induce a pensare che qui possa esserci un diretto riferimento al vangelo canonico.

Sura III,49 parlando di Gesù che guarisce i lebbrosi dice: «E guarirò anche, col permesso di Dio, il lebbroso», di cui parla anche il *Vangelo arabo dell'infanzia* XVIII, 3 in cui si racconta:

«Or senza indugiare la moglie del capo si alzò e pregò Maria e Giuseppe di essere suoi ospiti. Preparò per Giuseppe uno splendido banchetto con la presenza di molte persone. Il dì seguente prese acqua profumata per lavare il Signore Gesù. Prese pure suo figlio con sé e lo lavò con la stessa acqua. Quegli divenne subito mondo dalla lebbra. Perciò la donna, lodando e ringraziando Dio, esclamò: “Felicite tua madre, o Gesù. Come mai tu purifichi gli uomini tuoi simili con l’acqua che ha lavato il tuo corpo?” Alla fine ricolmò di splendidi regali nostra Signora, santa Maria, e l’accomiatò con somma reverenza».

Il miracolo che più doveva colpire le coscienze e le aspettative dei discepoli e dei seguaci restava ad ogni modo quello in virtù del quale Gesù restituiva la vita ai morti. Di Gesù che resuscita i morti si fa menzione in sura III,49, che recita: «[...] e resusciterò i morti [...]». Nel *Vangelo dello Ps. Matteo* XXVI, 3 si racconta:

«Gesù, non volendo addolorare sua madre, percotendo con il piede destro il sedere del morto, gli disse: “Levati, figlio iniquo: tu non sei degno di entrare nella requie di mio Padre, perché hai distrutto ciò che avevo costruito”. Il morto si alzò subito e se ne andò e Gesù intanto continuava a far scorrere col suo comando le acque nei laghetti attraverso il fossato».

Ad un giudeo che pretendeva di trovare scritto nel suo Libro che Ezechiele resuscitava i morti con il permesso di Dio, il califfo ‘Umar replicò che il dono e il potere taumaturgico di resuscitare i morti era stato conferito esclusivamente a Gesù figlio di Maria⁴³.

Ancora più sorprendente per la sua tipicità in quanto del tutto assente nella teoria dei miracoli narrati nel Vangelo ma presente solo in alcuni Apocrifi, è quello che sura III,46 narra a proposito di Gesù che, ancora infante, parla dalla culla come un adulto. Sorprende, in verità, anche perché è Gesù stesso che predice di sé tale portento e che mai come in questa narrazione si mettono in evidenza i poteri divini di Gesù, poteri di natura e di volontà, non partecipati o concessi per benevolenza da parte di Dio, ma strutturali alla sostanza divina di Cristo. Sarebbe ardito e temerario pensare che nonostante i presupposti degli

⁴³ Cf. AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, I, 438. I due giudei di cui si fa qui parola parlavano indubbiamente dell’episodio delle ossa di cui in Ezechiele 37,1-14.

Apocrifi fossero quelli di consolidare il dogma della divinità di Cristo, il Corano ripropone anche il miracolo della culla denudandolo di ogni valenza teologica e dogmatica, non recependo, della tradizione cristiana, quello che il *Vangelo arabo dell'infanzia* XXXVI narra: «Abbiamo trovato nel libro del sommo pontefice Giuseppe che visse al tempo di Cristo, e disse qualcuno che era Caifa, che Gesù parlò da bambino fin dalla culla. E quando aveva appena un anno disse a sua madre: “O Maria, io sono Gesù, figlio di Dio, che mi hai generato come ti ha annunciato l'angelo Gabriele; e mio Padre mi ha inviato per la salvezza del mondo”». In realtà è l'unico episodio in cui concorrono insieme tanto il fatto che Gesù parla effettivamente dalla culla tanto quello che lo fa capace di parlare come uomo maturo. Una tradizione musulmana puntualizza che quattro parlarono dalla culla o ancor piccoli: il figlio di Māṣāṭah figlia del Faraone, il testimone di Giuseppe⁴⁴, Ğurayğ e Gesù figlio di Maria⁴⁵.

Ci sono dei passi nei quali Gesù è nominato da solo, sotto una o più delle prerogative sino ad ora illustrate. In qualche contesto è annoverato nella schiera di altri profeti, senza un preciso ordine cronologico o altra specifica esigenza, come in sura II,136: «E dite loro ancora: “Noi crediamo in Dio, in ciò ch'è stato rivelato a noi e in ciò che fu rivelato ad Abramo, a Ismaele, a Isacco, a Giacobbe e alle Tribù, in ciò che fu dato a Mosè e a Gesù e ai profeti dal Signore; non facciamo differenza alcuna fra loro e a Lui tutti ci diamo!”». In sura III,84 la serie è la stessa e unica è altresì la formulazione espositiva, pur se da alcuni traduttori, come Bausani, essa è modificata per scelte stilistiche, non giustificate o giustificabili nemmeno dal fatto che vengano usate due diverse preposizioni, di cui non tiene conto! In sura IV,163 infatti, la preposizione *ilà* si accompagna al verbo *awḥà* e Bausani traduce: «In verità Noi t'abbiamo dato la rivelazione come l'abbiam data a Noè e ai profeti che lo seguirono, e l'abbiam data ad Abramo e a Ismaele, e a Isacco e a Giacobbe, e alle Tribù e a Gesù e a Giobbe, e a Giona e ad Aronne e a Salomone, e a Davide demmo i Salmi». A prima vista ci sorprende l'assenza della grande figura di Mosè nel novero dei succitati profeti, ma di lui si parla nel versetto immediatamente successivo. Sorprende altresì la collocazione di Gesù tra le Tribù e Giona, che però è diversa in sura VI,84-85 dove leggiamo: «E ad Abramo Noi donammo Isacco e Giacobbe [...] e prima ancora guidammo al Vero Noè e, fra i suoi discendenti Davide e Salomone e Giobbe e Giuseppe, e Mosè e Aronne: così noi compensiamo i benèfici. E anche Zaccaria e Giovanni e Gesù e Elia, ciascuno dei quali fu annoverato fra i santi, e Ismaele ed Eliseo e Giona e Lot, e ciascuno elevammo al di sopra

⁴⁴ Allusione alla testimonianza di colui che scagionò Giuseppe quando fu accusato dalla moglie del suo signore di aver attentato alla sua castità, cf. sura XII,26.

⁴⁵ Cf. AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, I, 321.

d'ogni altra creatura». Un elenco più ridotto lo troviamo in sura XXXIII,7: «E rammenta quando stringemmo il Patto con i Profeti, con te, con Noè, con Abramo, con Mosè, con Gesù figlio di Maria». Tanto per discostarci dal testo coranico e spulciare in altri grandi teologi musulmani, riporto la sequenza sotto la quale li enumera al-Ghazālī nella sua opera *Le perle del Corano* nella quarta parte del capitolo III: «Per quanto riguarda gli stati di coloro che hanno percorso la via [di Dio], si tratta dei racconti delle vite dei Profeti e dei santi, come Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Aronne, Zaccaria, Giovanni (il Battista), Gesù, Maria, Davide, Salomone, Giona, Lot, Idris, al-Khidr, Shu‘ayb, Elia, Muḥammad – che Dio lo benedica e lo salvi! –, Gabriele, Michele e tutti gli altri Angeli»⁴⁶. La collocazione di Muḥammad alla fine della catena si riallaccia sostanzialmente ad una comune convinzione dei musulmani, confortati dalle modalità e dai contenuti della rivelazione ch'egli ricevette sul monte Hīrā', radicata anche in alcuni *ḥadīṭ* nei quali il Profeta dichiara di aver ricevuto le totalità delle Parole o di essere stato inviato con la somma delle parole.

Contro la fragilità del falso e l'inquietudine del dubbio, il Corano reclama di restaurare la vigoria della verità e la tranquillità della certezza e intende farlo soprattutto per quello che toccò a Cristo da parte dei cristiani che manipolarono il suo annuncio e degli ebrei che vollero a tutti i costi privarlo della vita con l'ignominiosa morte sul patibolo della croce. L'elaborazione cristologica che ne scaturisce, non di facciata ma di sostanza, segue un percorso unidirezionale, al fine di restituire alla personalità e al ruolo di Cristo lo spessore di un vero grande profeta, in modo da doverlo considerare come un "segno" per gli uomini di tutti i tempi a venire e venga additato come modello, *maṭal*, di fede, di culto e di condotta, come sancisce sura XLIII,57-59⁴⁷. A proposito di Gesù dato come segno per l'umanità insieme alla madre Maria, troviamo scritto: «E noi facemmo del figlio di Maria e di sua madre due segni, *āyatayn*»⁴⁸. Di Gesù che è fatto un segno per gli uomini e una misericordia da parte di Dio come cosa decretata, si può vedere sura XIX,21⁴⁹.

Tuttavia non tarda a cedere il passo ad un profeta venuto dopo di lui e al quale passa, per così dire, il testimoniaio per volere di Dio.

⁴⁶ AL-GHAZĀLĪ, *Le perle del Corano*, a cura di M. Campanini, BUR, Milano 2000, 95.

⁴⁷ Non deve sfuggire nemmeno che il Gesù che Maria concepisce per volere di Dio è qualificato come un bambino, *ḡulam*, purissimo, come dice sura XIX,19.

⁴⁸ Sura XXIII,50.

⁴⁹ Ma sura XXI,107 addita anche Muḥammad come chi viene inviato da Dio come misericordia per i mondi. Qui compare ancora una volta il plurale '*ālamīn*', come nel versetto 91 Gesù e sua madre Maria sono un segno per i mondi, '*ālamīn*'. In sura XXIII,50: «E così anche del figlio di Maria e di sua Madre facemmo un segno»; XXI,91: «E rammenta ancora colei che custodi la sua verginità, sì che Noi alitammo in lei del Nostro spirito e rendemmo lei e suo figlio un Segno per le creature ('*ālamīn*)». Anche di Noè Dio fa un segno per le creature, '*ālamīn*', come in sura XXIX,15.

Subalternità di Gesù a Muḥammad

Si ritiene in ambienti qualificati dell'elaborazione teologica dell'islàm che c'è una reale e fondamentale prospettiva cristica, quasi a connotare, con l'elezione profetica del figlio di Maria, una realtà epocale nel fenomeno della rivelazione e, di conseguenza, della profezia in quanto tale. In sostanza la comparsa di Cristo nella storia dell'evolversi nella coscienza del credente del senso di Dio e delle modalità attraverso le quali testimoniare il proprio convincimento della sua Unità e Unicità, altro non è se non un momento, pur se in sé alto e qualificante, del maturare e del definirsi della vocazione muḥammadica. Cristo è, in poche parole, «intimamente legato alla figura originale, totalizzatrice e ricapitolativa di Muḥammad, sigillo della profezia legislativa⁵⁰, inviato da Dio come latore dell'islàm in conformità con la Legge divina universale»⁵¹. Questo assunto implica necessariamente che tutto ciò che il Corano asserisce su Maria e su Gesù suo figlio non può in nessun modo prescindere dalla persona di Muḥammad, non deve in nessuna maniera trascurare o ignorare la realtà di Muḥammad e del contenuto del messaggio universale ch'egli ha portato all'umanità per volere divino e grazie alla mediazione dell'arcangelo Gabriele. Di questa cornice all'interno della quale si situano le due figure evangeliche di Maria e di Gesù mi preoccuperò qui di seguito nel fare costante riferimento all'esegesi coranica e alle parallele tradizioni che si sono sviluppate attorno a questo delicato tema nell'ambiente musulmano. Ma bisogna anche constatare che tale assunto e principio fondante delle relazioni reali o consequenziali tanto di Maria quanto di Gesù nella prospettiva coranica, stravolgono l'essenziale centralità costitutiva del cristianesimo. Di fatto, una parziale prospettiva storica di Cristo subordinata alla conclusiva e totalizzante vocazione universale di Muḥammad, compromette nella sostanza tutto il secolare e faticoso processo cristologico in ambito cattolico o semplicemente cristiano. Ma vediamo cosa in effetti determina questa sorta di dialettica assiomatica dalla quale necessariamente, in virtù delle premesse del dettato coranico, le realtà delle figure di Maria e di Gesù suo figlio emergono in forma sostanzialmente sfigurata e distorta dal come le aveva recepite la primitiva comunità cristiana di Gerusalemme e, subito dopo, la chiesa delle

⁵⁰ Allusione a sura XXXIII,40.

⁵¹ M. GLOTON, *Jésus*, 9. Sul concetto di Legge divina universale si invoca altresì la testimonianza di sura VII,158, la cui espressione *rasūlihi al-nabiyy al-ummī*, viene tradotta con «suo messaggero, il profeta primordiale (o illetterato, analfabeta)» (M. GLOTON, *Jésus*, 17). Interpretazione *ad sensum*, ma comunque non così difforme dal contesto come compare in A. BAUSANI, *Il Corano*, 120 che traduce «il Profeta dei Gentili», riproposta ultimamente da I. Zilio-Grandi, ne *Il Corano*, 99, che traduce altrettanto male il verbo *yumītu* con «uccide» al posto di «fa morire», riferito a Dio che dà la vita e fa morire.

altre regioni dell'ecumene nelle quali veniva annunciato il Vangelo e somministrato il battesimo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

Lo constatiamo altresì in un passaggio del *Riyāḍ al-ṣāliḥīn*, dove si dice che Iddio assemblerà le genti e i credenti, desiderosi di entrare in Paradiso, i quali chiederanno ad Adamo di implorare che le sue porte vengano aperte perché vi possano accedere e Adamo risponderà che non ne ha facoltà essendo stato il suo peccato ad espellerne l'uomo. Adamo li indirizza quindi ad Abramo che, pur riconoscendosi amico e confidente di Dio, non si reputa in grado di accontentarli e li rimanda perciò a Mosè, al quale Dio aveva parlato in maniera diretta, ma quest'ultimo li indirizza a Gesù, parola e spirito⁵² di Dio, il quale, a sua volta, riconoscendo di non poter soddisfare la loro richiesta essendone incapace, li indirizza a Muḥammad⁵³. Vanno quindi da Muḥammad al quale sarà concesso di soddisfare questo loro desiderio⁵⁴. Non di uguale tenore è invece una narrazione fatta risalire all'autorità di 'Ubādah Ibn al-Ṣamit il quale, parlando di chi sarà trovato degno di entrare in Paradiso, ci ha tramandato che il Profeta ebbe a dire: «Chi attesterà che non vi è altra divinità all'infuori di Allāh solo e che non ha socio alcuno, che Muḥammad è il suo servitore e messaggero e che Gesù è il servitore e il messaggero di Allāh, la sua parola ch'egli depose in Maria e uno spirito da lui [...] Allāh lo introdurrà nel Paradiso qualsiasi cosa abbia fatto»⁵⁵. Il passo è di estrema importanza perché racchiude, tra l'altro, anche l'esplicita asserzione che in Cristo non vi è mai stata ombra di peccato o di colpa, sotto nessun aspetto. Ma è anche vero che il Dio al quale egli non osa alzare impetrazione o preghiera ponendosi come intercessore tra lui e gli uomini, non è tanto il Dio dell'amore bensì il Dio della collera. Infatti si defila dicendo: «Il mio Signore è oggi incollerito come giammai lo fu e come mai lo sarà in avvenire [...]. Andate e rivolgetevi a Muḥammad»⁵⁶. Ma come già la predicazione di Mosè preannunciava e vaticinava quella di Gesù, non è da sottacere, alla stessa stregua, che l'annuncio di Gesù era in funzione della venuta e della comparsa di Muḥammad, come troviamo esplicitamente

⁵² In questo contesto il termine spirito, *rūh*, è indice di una realtà compresa nell'infinitudine delle prerogative divine, una potenza dell'Altissimo celata nell'indescrivibile ricchezza del suo Essere pieno e autosufficiente. Si tratta, in definitiva, di una realtà concreta e positiva inerente l'incommensurabile tesoro della sua Unità, di cui si serve per caratterizzare e garantire la particolare elezione di creature destinate a portare sulla terra un suo dono o benedizione nell'ambito di una missione e della consegna di una Scrittura.

⁵³ Tradizione ricordata anche in AL-MUSLIM, *Sahih Muslim*, Darussalam, Riyad 2000, I, 93-94.

⁵⁴ Cf. AL-NAWAWI, *Riyāḍ -us-Ṣāliḥīn. Gardens of the Righteous*, Dar al-Kotob al-ilmiyah, Beirut 1999, 153. Vedi pure p. 975, dove Gesù, «messaggero di Dio e suo verbo ch'egli depose in Maria e uno spirito che da Lui proviene», rimette all'intercessione di Muḥammad coloro che si rivolgono a lui a tale scopo. Al-Nawawī visse dal 631 al 676.

⁵⁵ Riportato in AL-Nawawī, *Riyāḍ*, 137.

⁵⁶ *Ibidem*.

riportato in al-Maqrīzī⁵⁷. Per nulla in contrasto con questa subalternità è il passo di una tradizione sciita che vede Gesù consegnare il testimone della sua autentica missione profetica e, di conseguenza, della sua predicazione a Simone Cefa, come già prima di lui avevano fatto Adamo con Set, Noè con Sam, Abramo con Ismaele, Mosè con suo fratello Aronne e con il nipote Giosuè figlio di Nūn, Davide con Salomone ed Ezechia con suo nipote Geremia⁵⁸. A Muḥammad Dio ordina di imitarlo e attenersi alla condotta sua e dei profeti a lui anteriori. Indice di subalternità in ordine progressivo della rivelazione e del dono di compiere miracoli o fenomeni portentosi è altresì la triade che riscontriamo in al-Maqrīzī là dove si fa parola di tale prerogativa concessa a Mosè, a Gesù e a Muḥammad⁵⁹. Parlando dei profeti ritenuti *nuṭaqā'*, vale a dire di quelli che venendo abolivano la legge annunciata e portata dai profeti a loro anteriori, al-Maqrīzī situa al settimo posto Cristo Gesù figlio di Maria. La legge da lui annunciata abrogava, di fatto, quelle annunciate da Adamo, da Noè, da Abramo e da Mosè. Sesto fu invece il profeta Muḥammad che abrogò con la sua le leggi di tutti gli altri profeti a lui anteriori⁶⁰.

C'è quindi tutto un complesso di tradizioni che in un modo o in altro illustrano e puntualizzano una sorta di subalternità di Gesù a Muḥammad. Non in un registro narrativo unitario, ma a volte cangiante, dove è possibile intravedere correzioni di rotta, nel senso che a volte sono anche paritari, altre volte ancora favorevoli ad una più alta considerazione del Profeta nei confronti di Gesù. Anche in questo caso l'eterogeneità degli *ḥadīṭ* rispecchia una pluralità di fonti che non di rado hanno a che vedere con apporti di ebrei e cristiani convertiti all'islàm. Così sempre su autorità di Abū Hurayrah si racconta che il Profeta ebbe un giorno a dire: «Il figlio di Maria scenderà una seconda volta sulla terra come giudice equanime e giusto *imām*. Attraverserà strade deserte per compiere il grande o piccolo pellegrinaggio. Verrà davanti alla mia tomba per porgermi il saluto di pace e io glielo ricambierò»⁶¹.

⁵⁷ Cf. AL-MAQRĪZĪ, *al-mawa'iz*, I, 76. Degno di nota è che in questo stesso passo si mette in risalto la superiorità della religione dell'islàm sul cristianesimo, come quella del Corano sul Vangelo in una continuità di rivelazione che avrebbe trovato il suo compimento e perfezionamento nella predicazione di Muḥammad. Come di fatto il Muḥawqis di Alessandria invitava gli ebrei ad abbracciare il Vangelo lasciando la Tōrāh, così la missione di Muḥammad era quella di esortare i cristiani a condividere i dettami del Corano precisando che non si faceva loro divieto di rinnegare o disconoscere la "religione di Cristo" ma che anzi veniva loro comandato di seguirla. Si comandava loro di seguire, in pratica, quella stessa religione di Cristo che, manipolata e corrotta, il Corano intendeva restituire alla sua integrità e validità.

⁵⁸ Cf. 'ALĪ IBN MUḤAMMAD AL-WALĪD, *Tāḡ al-'aqā'id wa-ma'din al-fawā'id*, a cura di Aref Tamer, Dār al-Mašriq, Beirut 1967, 62.

⁵⁹ Cf. AL-MAQRĪZĪ, *al-mawa'iz*, I, 525.

⁶⁰ Cf. *ivi*, II, 313-314.

⁶¹ Riportato in SUVŪTĪ, *Le Retour*, 58. Si tenga presente che l'autore di quest'opera nasce nell'848 dell'egira (=1445 d. C.) e muore nel 911 dell'egira (=1505 d. C.), quindi verso la fine della dinastia mame-lucca circassa o burgi che regnava in Egitto, in Arabia e nella Siria di allora.

Fonti ancor più elaborate e ricche di particolari ci indicano in maniera indiretta questa subalternità di figura e di ruolo di Gesù nei confronti di Muḥammad. Il grande geografo e storico al Maqrīzī (1365-1442), tra i tanti, illustrando i meriti e i privilegi dell'Egitto, riporta un detto di Gesù alla luce del quale risulta che, una volta raggiunto i piedi del monte al-Muqaṭṭam dirigendosi in Siria, egli abbia detto, rivolgendosi a sua madre Maria: «O madre, questo sepolcro è quello della comunità di Muḥammad»⁶².

In una brevissima sezione su alcune qualità di Gesù figlio di Maria così come descritto nell'opera *al-Muwaṭṭa'*, si riporta un sogno avuto da Muḥammad nel quale avrebbe visto, presso la Ka'bah, un uomo dalla carnagione rossastra, *ādam*⁶³. Lo descrive dicendo: «Era così bello di cui mai potresti veder l'uguale, e una capigliatura di cui mai vedresti più bella. L'aveva appena pettinata e gocciolava acqua. Se ne stava appoggiato su due uomini o, per meglio dire, sulle spalle di due uomini ed era intento a deambulare attorno alla Ka'bah. Chiesi: "Chi è mai costui?" e mi fu risposto: "Costui è il Messia figlio di Maria"»⁶⁴.

Se è vero, come è vero, che il cosiddetto *Vangelo di Barnaba* è un'apologia senza pari della vera messianicità di Muḥammad, che sarebbe in ultima analisi il messia di ogni messia, è altrettanto inconfutabile, per la comunità dei musulmani, l'assioma che tutto è stato fatto per e con Muḥammad, la cui luce primordiale illumina di sé le svariate fasi o periodi della rivelazione. Chiudo questo accenno alla priorità del Profeta su tutte le altre creature, quante spesse volte viene egli esaltato come il *sayyid* o signore di tutto il creato e di tutti gli uomini, richiamando l'attenzione su un altro passo del summenzionato *Vangelo* dentro il quale la dignità profetica e messianica di Muḥammad è messa in decisivo nesso con le figure di Abramo e di suo figlio Ismaele. Mi permetto la lunga citazione per collegare, come d'obbligo, la novità della predicazione di Muḥammad con le due precedenti rivelazioni date a Mosè con il Pentateuco e a Gesù figlio di Maria con il Vangelo. Così vi troviamo scritto:

«Disse allora lo scriba: "Perdonami, Maestro, perché ho peccato!". Gesù gli rispose: "Che ti perdoni Iddio, poiché è contro di lui che tu hai peccato!". Poi lo scriba disse: "Ho visto un vecchio libro scritto dalla mano dei servitori e dei profeti di Dio, Mosè e Giosuè, colui che come te fermò il sole. Questo libro è il vero libro di Mosè. C'è scritto che Ismaele è il padre del Messia. Questo messaggero

⁶² AL-MAQRĪZĪ, *al-mawa'iz*, I, 72 e 336-337 con qualche particolare in più.

⁶³ Ma non deve sfuggire che il ricorso a questo termine avvalorava il pronunciamento coranico che Gesù è come Adamo, *ādam*, fatto dalla terra di color rossiccio, così presente nel sistema orografico della Palestina.

⁶⁴ MĀLIK IBN ANAS, *al-Muwaṭṭa'*, Dār al-fikr, Beirut 1994, II, 570.

verrà a preparare le vie del Messia. Il libro racconta che Mosè ha detto: “Signore, Dio di Israele, potente e misericordioso, manifesta al tuo servo lo splendore della tua gloria!”. Dio gli mostrò allora il suo messaggero nelle braccia di Ismaele e Ismaele nelle braccia di Abramo. Accanto a Ismaele c’era Isacco che stringeva tra le braccia un fanciullo con il dito puntato verso il messaggero di Dio, dicendo: “Ecco colui per il quale Dio ha creato tutto!”. Allora Mosè gridò in preda alla gioia: “Ismaele, tu tieni tra le braccia il mondo intero così come il paradiso!”. Ricordati di me, servo di Dio, affinché io trovi grazia presso Dio per i meriti del figlio tuo, per il quale egli ha fatto tutto”»⁶⁵.

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

⁶⁵ L. CIRILLO-M. FRÉMAUX, *Évangile de Barnabé*, Beauchesne, Paris 1999, 279.

Gesù nell'Islàm

BARTOLOMEO PIRONE

Abstract

Il Corano parla di Gesù con diverse denominazioni. Lo chiama 'Īsà; Messia, profeta; messaggero di Dio; servo di Dio; "spirito" che viene da Dio; parola di Dio e sigillo dei profeti dei figli di Israele. Di solito i testi islamici parlano di Gesù ricordando anche sua madre Maria. Sono due individui le cui elezioni rappresentano una realtà unica e indivisibile all'interno della rivelazione che Dio ha fatto di sé agli uomini in un determinato tempo. Qui vogliamo considerare cosa il Corano riconosce che Cristo sia stato e cosa invece gli nega nelle sue strette relazioni con Dio e nell'ambito dottrinale. Gesù è tra i più prossimi a Dio, è in buono, è la conoscenza dell'Ora; è un taumaturgo, e tuttavia è e resta uomo e profeta. Ma quello che più sembra emergere da una attenta analisi della storicità di Cristo così come formulata dall'esegesi e dalla tradizione islamiche, è una sorta di necessaria e riconosciuta subalternità di Gesù a Muḥammad. Questo assunto implica necessariamente che tutto ciò che il Corano asserisce su Maria e su Gesù suo figlio non può in nessun modo prescindere dalla persona di Muḥammad, non deve in maniera alcuna ignorare la realtà di Muḥammad e del contenuto del messaggio universale che costui ha portato all'umanità per volere divino.

Parole chiave:

Gesù; Maria; Subalternità di Cristo a Muḥammad; Islàm; Esegese coranica

Abstract

The Koran speaks of Jesus with different names, viz., 'Īsà, Messiah, prophet, messenger of God, servant of God, "spirit" that comes from God, word of God and seal of the prophets of the sons of Israel. Normally Islamic texts speak of Jesus while recalling also his mother, Mary. They are two individuals whose election represents a reality that is unique and indivisible within the divine revelation to man at a given time. This article considers what the Koran recognizes Christ to have been and what it denies concerning his relations with God in a doctrinal sense. Jesus is among those closest to God, is in the good, is the knowledge of the Hour, is a thaumaturge and, above all, is and remains a man and a prophet. Nevertheless, from an attentive analysis of the historicity of Christ as it is formulated by exegesis and from Islamic tradition, there seems to emerge a kind of necessary and recognized subalterity on the part of Jesus to Muḥammad. This assumption necessarily implies that nothing that the Koran asserts about Mary and Jesus her son can prescind from the person of Muḥammad and should in no way ignore the reality of Muḥammad and the content of the universal message that he brought to humanity by divine will.

Keywords:

Jesus; Mary; Subalterity of Christ to Muḥammad; Islam; Koranic exegesis

RECENSIONI

L. BIANCHI (ed.), *La testimonianza della Chiesa nel mondo contemporaneo*, Edizioni San Leopoldo, Padova 2013, 260 p.

Il volume – che contiene gli Atti del XII Simposio intercristiano, tenutosi a Tessalonica nell'estate del 2011 e organizzato dall'Istituto Francese di Spiritualità della Pontificia Università *Antonianum* e dal Dipartimento di Teologia della Facoltà Teologica dell'Università *Aristoteles* di Tessalonica – affronta un tema molto attuale, sia per la comunità cristiana cattolica, che per quella ortodossa: il confronto fra la Chiesa e il mondo contemporaneo, analizzato nella prospettiva dell'annuncio del vangelo oggi.

La condizione di particolare travaglio della società attuale, infatti, impone ai credenti in Cristo di passare da un cristianesimo definito “di convenzione” – che, ormai, non ha più nulla da dire a nessuno – a un cristianesimo “di convinzione”, che scaturisce da una testimonianza di fede sentita. La nuova evangelizzazione, quindi, trova la sua espressione più vera nella testimonianza evangelica, proposta – mai imposta – nella relazione con l'altro, a cui si consente, in tal modo, di cogliere il Cristo quale risposta alla domanda ultima di senso che si rinviene anche nel cuore dell'uomo d'oggi. In questa prospettiva, la testimonianza della fede diviene, inevitabilmente, testimonianza dell'unità fra i credenti in Cristo, come segno che rende credibile lo stesso annuncio evangelico.

Due sono le unità tematiche di fondo su cui hanno riflettuto i vari relatori: da una parte, le principali caratteristiche della cultura contemporanea: secolarizzazione e relativismo etico; dall'altra, la possibilità di evangelizzazione concessa alla Chiesa in questo nuovo contesto storico.

Dario Viganò rinviene nell'avvento dei nuovi media l'elemento di assoluta novità sociale ed ecclesiale degli ultimi cinquant'anni, tanto che la Rete è divenuta – giorno dopo giorno – il luogo antropologico in cui coltivare relazioni e definire la propria identità. Di fronte a questo scenario inedito e complesso, il cristiano è chiamato ad attingere speranza attraverso un'attenta opera di discernimento dei contenuti proposti, così che il bene possa sempre avere la meglio sul male.

Petros Vassiliadis e Stelios Tsompanidis, nella loro relazione, affrontano il tema della globalizzazione nei suoi risvolti economici e sociali. Di fronte a una crisi che – oltre a essere economica – è morale e spirituale, l'ecumenismo e il dialogo interreligioso propongono una globalizzazione radicalmente diversa da quella economista, poiché fondata su legami di amore, di fratellanza e di collaborazione, al di là della propria razza, lingua o civiltà.

Salvatore Abruzzese affronta il tema della secolarizzazione da un punto di vista sociologico, definendola come autonomia dei diversi ambiti di vita e

delle istituzioni da ogni riferimento al trascendente, in nome di una visione realistica e disincantata dei fatti e di un sostanziale scientismo, che genera uno stato di crescente insoddisfazione individuale. In questa situazione si assiste, in modo sorprendente, a una parziale ripresa della pratica religiosa nell'Italia degli ultimi trent'anni. La partecipazione ai riti liturgici, infatti, è rivelatrice di un profondo desiderio di appartenenza a una comunità ben precisa e della volontà di condividere un'esperienza comunitaria che contribuisca alla definizione della propria identità cristiana.

Anche Ioannis Petrou propone una riflessione sociologica, ma il suo interesse si sposta dalla secolarizzazione delle istituzioni, a quella della comunità cristiana, che rivela spesso di proporsi obiettivi temporali, più che spirituali. Solo nella misura in cui la Chiesa riuscirà a superare le difficoltà presenti al proprio interno, potrà educare alla responsabilità e alla solidarietà i propri membri.

Secondo Basilio Petrà, il pluralismo etico costituisce, oggi, una condizione esistenziale, non un semplice problema per l'annuncio cristiano. Ciò che la Chiesa è chiamata a offrire, quindi, non è tanto una nuova proposta etica – che si affiancherebbe alle molte già esistenti – quanto piuttosto un annuncio dotato di forza esistenziale: la risurrezione di Cristo, comunicata attraverso una testimonianza di gioia, radicata nella forza dello Spirito Santo.

La funzione testimoniale della Chiesa è ripresa e approfondita da molti relatori del Simposio, grazie allo spunto fornito dal saluto di Benedetto XVI, che – nel suo indirizzo di saluto – evidenzia come coesistano, nell'uomo d'oggi, una diffusa insensibilità nei confronti del trascendente e una profonda nostalgia di Dio, che induce a un atteggiamento di ricerca quasi inconsapevole. È la sfida a cui i credenti in Cristo sono chiamati a dare una risposta.

Paolo Martinelli sottolinea come l'attuale stagione teologica, aperta dal Concilio Vaticano II, offra la straordinaria possibilità di cogliere la testimonianza cristiana come il linguaggio capace di riconciliare due elementi che la modernità ci offre disarticolati: la libertà e la verità. Il cristiano è chiamato a dire, con la propria vita, che non si ha accesso alla verità senza la libertà, poiché la verità è Cristo stesso.

Fin dalle origini dell'esperienza cristiana, nella trasmissione della fede è di fondamentale importanza l'esperienza la preghiera comunitaria, come viene ben chiarito da Cesare Alzati, secondo cui un'ecclesiologia modellata a partire dalla liturgia, costituisce un antidoto al rischio – continuamente in agguato – di una riduzione intellettualistica del messaggio cristiano.

Se la dimensione culturale sta alla radice della testimonianza della Chiesa fin dalle sue origini, questa testimonianza si è manifestata da subito attraverso la dimensione caritativa e, soprattutto, nell'amore per i più poveri. È per questo – come evidenzia Ioannis Papadojannakis – che la comunità cristiana

ha il diritto e il dovere di pronunciarsi, in modo teologicamente fondato, sulle conseguenze morali provocate dai comportamenti economici incontrollati che hanno condotto all'attuale situazione economica internazionale.

Nella relazione di Roberto Giraldo emerge la consapevolezza che l'impegno ecumenico e la missione testimoniale della Chiesa, sono indissolubilmente legati l'uno all'altra, poiché – in obbedienza a Cristo – tutti i cristiani sono chiamati a essere, per ogni popolo, il segno efficace della presenza e della compassione di Dio.

Un esempio concreto dell'urgenza di una comune testimonianza cristiana viene dalla tormentata situazione delle chiese del Medio Oriente, analizzata nella relazione di Niki Papageorghiu e Angelica Ziaka. Molteplici cause socio-politiche e particolarità locali determinano una drammatica diminuzione dei cristiani, con la conseguente, progressiva sparizione del pluralismo religioso ed etnico che ha caratterizzato nei secoli questa regione del mondo.

Come conclude il prof. Yfantis, il mondo contemporaneo ha più che mai bisogno di una rinnovata testimonianza cristiana, offerta da credenti trasformati dalla Risurrezione di Cristo, attraverso i sacramenti della Chiesa e il dono dello Spirito Santo.

Lorella Maria Rota

CH. BÖTTIGHEIMER, *Le difficoltà della fede. Riflessioni teologiche su problematiche questioni di fede ed esperienze ecclesiali*, Queriniana, Brescia 2013, 280 p.

Quando ho avuto tra le mani questo volume e l'intenzionalità sottesa al titolo ho ripensato a quanto J. Ratzinger in *Introduzione al cristianesimo* scriveva a proposito delle difficoltà cui va sempre storicamente incontro la fede, distinguendo fra due tipi di difficoltà a credere. Una "difficoltà strutturale" (lo scandalo primario della fede) costituisce la fatica intrinseca al credere che rende la fede mai un atto scontato ma sempre il risultato di una decisione in quanto l'uomo è un essere che "vede", mentre Dio esula l'ambito del vedere, eppure Dio è anche riconosciuto non come irrealista ma come la realtà autentica in quanto origine e sostegno di ogni altra realtà. Accanto a questa difficoltà si riscontra anche una "difficoltà storica". Nel corso della storia le diverse forme di porsi dello spirito umano di fronte alla realtà hanno a che fare con la fede in quanto possono rendere a quest'ultima un buon servizio oppure intralciarne il cammino. Ciò significa che storicamente talvolta si fa più fatica a credere perché il contesto culturale non aiuta la fede; l'aspetto che Ratzinger non sot-

tolineava era che tra ciò che rende più difficile credere vi può essere non solo il dato culturale esterno alla fede ma anche il modo in cui si declina la fede, per cui la Chiesa o i cristiani con il loro essere e agire anziché aiutare la fede la rendono problematica. Ebbene il testo di Böttigheimer si colloca proprio in quest'ultimo aspetto, poiché dal suo punto di vista il vero ostacolo alla fede non sembra provenire dal contesto, ma dall'essere della Chiesa oggi, la cui inattualità e crisi non è che l'esito di un modo sbagliato di intenderla e di porsi, che appella la necessità di una profonda riforma. L'antico adagio dell'*ecclesia semper reformanda* viene declinato attraverso indicazioni molto concrete per una riforma dell'istituzione che le ridia credibilità nel mondo odierno.

Dunque la fatica a credere e la sfida della trasmissione della fede ci rimandano al contesto odierno che tra opportunità ed aspetti problematici interroga il credente; a quanto pare però la provocazione pare più rivolta alla Chiesa che ai credenti, poiché l'autore si sofferma sul primo versante senza dire molto circa il secondo. Interrogarsi sulla ragionevolezza degli enunciati centrali della fede non accade mai in astratto ma a partire dal presente e dalle domande che il vissuto (con-testo) pone alla fede (testo). Quello che emerge oggi è una fede in calo, calo alimentato sia da problematiche speculative che dall'esperienza della prassi. Una prima causa del dato l'autore la indica nel fatto che «oggi l'uomo che crede o che cerca la fede soffre in maniera crescente il suo ateismo pratico, per l'incredulità che lo prende dinanzi alla sua voglia di fede, all'interno di un mondo di vita che si va progressivamente differenziando» (10). Il trionfo della scienza è l'ultimo atto che ha espropriato la religione di qualsiasi competenza cognitiva ed effettività o verità e funzione; si può vivere e si può vivere bene senza Dio che appare difficile da conciliare con l'immagine del mondo che proviene dalla scienza. Eppure questo ci aiuta a ripensare in senso più biblico l'identità di Dio, la sua onnipotenza e provvidenza verso il mondo e verso l'uomo, mettendoci al riparo da visioni più superstiziose o magiche che autenticamente cristiane (cf. 32-33). L'altra grande obiezione alla fede proviene dall'esperienza tragica e universale del male che mette in questione Dio. L'autore ripercorre le posizioni nella storia della teodicea filosofica, mette a tema la libertà umana analizzando le risposte insufficienti al problema della teodicea provenienti dalla *free will defence* (Swinburn) e dalla *soul-making-theodicy* (Hick). La prospettiva cristiana ci parla del pathos, della compassione di Dio, della sofferenza in Cristo del Dio appassionato (cf. Moltmann) fino al *descensus* (cf. Balthasar). Se il cap. 4 volge lo sguardo verso l'evento della croce puntualizzando alcuni aspetti non sempre adeguatamente declinati nella storia (primo fra tutti la questione dell'espiazione vicaria), il cap. 5 affronta la risurrezione di Gesù, l'enunciato centrale della fede cristiana (cf. 97). E dinanzi alla sfida di provare il contenuto di verità della risurrezione di Gesù

al cospetto del tribunale della ragione, l'autore ricorda che se tale «evento di rivelazione può essere conosciuto come attendibile e sperimentato come fondativo della fede solamente nel libero atto di fede sostenuto dalla grazia», tuttavia «la verità del dogma può essere presentata anche ai non credenti in modo che la sua ragionevolezza si possa quanto meno intuire o cogliere ipoteticamente, nel quadro per esempio dell'antropologia» (112). Il come parlare di Dio e la necessità di esercitare una funzione critica sull'esperienza religiosa concludono la prima parte.

La seconda parte, a mio parere molto più controversa e problematica, affronta le difficoltà della fede inerenti alla prassi della fede, intesa non come prassi dei cristiani ma della Chiesa in sé, il cui comportamento viene spesso avvertito come un impedimento per la fede invece che come un aiuto a credere. Qui l'autore si riferisce più alle strutture ecclesiali che agli scandali di ordine morale dei membri della Chiesa. Proprio il prescindere dall'aspetto morale impedisce all'autore di considerare l'attentato alla credibilità della fede che deriva dall'immoralità dei cristiani e dalla loro vita che non di rado procede "etsi fides non daretur". Il punto chiaro per l'autore è che la pratica disonesta della Chiesa fa perdere la fede. La pretesa veritativa della fede, in un contesto postmoderno in cui vige il principio assoluto del relativo (per cui non esiste la verità ma le verità) dipende dal "fare la verità"; poiché «la verità di Dio, la sua rivelazione, si dischiude solamente nel suo fare», allora «la verità del vangelo sviluppa la sua evidenza soltanto nella comunione dei credenti e può essere trasmessa solamente nel processo dialogico di tutti i credenti» (163). A quanto pare è solo la vita ecclesiale che oscura la verità liberante di Gesù, che abbandona i credenti al loro disagio perché non si adegua alla realtà della vita della gente, cioè non presta attenzione ai segni dei tempi. L'autore dimentica che i presunti segni dei tempi vanno letti alla luce del vangelo e non viceversa, ma soprattutto talvolta confonde l'incapacità della Chiesa a trasmettere l'effetto liberante del vangelo con la sua distanza da tutto ciò che il mondo postmoderno propina, come se una Chiesa unita che realizzi storicamente la comunione nella diversità fosse il punto decisivo per quella credibilità della fede cristiana che risolverà tutte le difficoltà della fede in Europa. Lascio ai lettori del testo giudicare la plausibilità di queste posizioni.

Ad ogni modo nella nostra epoca uno dei maggiori ostacoli alla fede è costituito dal fatto che le chiese cristiane si comportano e vivono diversamente da come professano, addirittura nemmeno si riconosce alle altre confessioni cristiane lo statuto di Chiesa in senso proprio. Eppure, come constata l'autore rileggendo l'ampio, faticoso ma fruttuoso cammino ecumenico degli ultimi decenni, tanti passi verso l'unità sono stati compiuti. Il metodo del consenso differenziato ha permesso di superare le condanne dottrinali con le quali le

Chiese si sono reciprocamente negate l'ortodossia ed è paradossale che all'eliminazione della ragione originaria della divisione ecclesiale (dottrina della giustificazione) non abbia fatto seguito il ripristino della comunione tra le chiese; questo nonostante ormai su altri punti controversi ci sia considerevole convergenza: così nel caso dell'eucarestia («visto il comune riconoscimento dell'«oggetto» della presenza reale di Gesù Cristo nella celebrazione dell'eucarestia, si possono considerare superate le antiche condanne della controversia teologica» [179]) e del ministero («si deve francamente constatare che sono state colmate le differenze dottrinali che provocano le divisioni della Chiesa nella teologia del ministero e si è a un consenso in tutte le questioni teologiche controverse» [185]). La questione problematica in realtà è l'eccessivo peso che la Chiesa cattolica attribuisce alla successione storica nel ministero episcopale come dato irrinunciabile per l'apostolicità della Chiesa (cf. 187). Invece per arrivare a un consenso differenziato basterebbe riconoscere che una futura comunione delle chiese non può rinunciare alla successione storica nel ministero episcopale come segno visibile della successione apostolica della Chiesa universale (cf. 191).

Dunque il vero problema per la fede oggi sono le divisioni della Chiesa, Chiesa il cui futuro dipende da quello della cultura e della società dal momento che, si legge con un certo sconcerto, «le chiese rappresentano un elemento culturale» (195). Solo una Chiesa unita può dare un contributo credibile al cammino europeo e all'edificazione di una casa europea basata sulla tradizione greco-romana, cristiana e illuminista. Non mi risulta, però, che tutta la difficoltà a riconoscere le cosiddette radici cristiane dell'Europa sia dovuta oggi alla divisione fra le chiese. Ma allora, ecco la domanda decisiva, che cosa è indispensabile per l'unità? Secondo l'autore l'unità della Chiesa ha due principi: uno interno – il Dio trinitario (cf. *LG* 4) e la *participatio* a Gesù Cristo – da cui deriva il principio esterno dell'unità, ovvero la *communio sanctorum* che trova la sua espressione visibile nell'unica fede, nell'unico battesimo e nello spezzare il pane eucaristico; perciò l'unità ecclesiale non può essere assolutamente disgiunta dal sacramento dell'unità, cioè l'eucarestia. L'unità si costruirà nella condivisione di ciò che appartiene in modo incondizionato al fondamento della fede cristiana che è per l'autore il battesimo; per questa ragione la successione episcopale non può costituire la base per la costruzione di un modello cattolico dell'unità. In un'ecclesiologia di comunione (quale quella del Vaticano II), l'unità della Chiesa discende dalla vita sacramentale della Chiesa e quindi la parola e il sacramento definiscono l'intensità della comunione mentre è il battesimo che, rendendo membri dell'unico corpo di Cristo, relativizza le divisioni esistenti della Chiesa. E «se all'azione di Cristo e dello Spirito Santo viene attribuito maggiore peso che alle strutture canonico-giuridiche della Chiesa,

l'unità ecclesiale non dipende soltanto dal compimento di criteri istituzionali ma dalla presenza sacramentale di Gesù Cristo» (230).

Il problema del ministero si sposta sulla questione del ruolo fondamentale del sacerdozio comune e dei laici cui appartiene quella *infallibilitas in credendo* che però non trova spazio nella vita della Chiesa ancora troppo clericale; l'esempio più grave di questa trascuratezza è nel fatto che i fedeli non sono per nulla interpellati nella scelta dei vescovi, cosa che già denunciava Rosmini, autore che il nostro non cita. Ma il punto ultimo è l'ammissione delle donne al diaconato e al presbiterato e, aggiungiamo, all'episcopato, dal momento che il ragionamento dell'autore porta a questa conclusione, anche se lui si guarda ben dal dirlo. Negare alle donne l'ordinazione e la grazia sacramentale viola il principio dell'uguaglianza e della stessa dignità di tutti i battezzati, per cui, in fondo, siccome tutti abbiamo gli stessi diritti, tutti possiamo fare tutto. Del resto, secondo l'autore, il magistero sulla questione «non ha assunto una decisione infallibile, ma ha espresso una decisione negativa con un alto grado di obbligatorietà» (250) e poiché «la prassi dell'ordinazione delle donne è stata respinta dal magistero ecclesiale sulla base di argomenti apparentemente biblici, storici e dogmatici, senza peraltro che la dimostrazione riesca ad essere del tutto convincente né sul piano esegetico né su quello sistematico-teologico» (251), si potrà riaprire la questione e pensare ad una soluzione diversa; in questo modo si potrà ripristinare nella Chiesa la pari dignità tra uomo e donna (cf. 254). Inoltre nell'orizzonte di un'ecclesiologia eucaristica, il diritto all'eucaristia è irrinunciabile, eppure sono sempre più le comunità che non possono vivere dell'evento fondamentale per la mancanza di preti; alla cosa si ovvia ripensando criticamente i presupposti per l'accesso all'ordinazione cioè, non solo uomini e donne ma perché non ordinare prete qualcuno a cui chiedere solo di celebrare l'eucaristia lasciandogli tempo per fare una vita "normale" con famiglia, lavoro, impegni (è quanto si deduce dalle affermazioni di p. 261)? Basterebbe solo l'essere incaricato dalla Chiesa. In fondo «dal punto di vista teologico l'attuale frattura della tradizione, che si manifesta nelle comunità prive di presbitero e nelle conseguenti liturgie senza l'eucaristia, è molto più grave dei cambiamenti delle condizioni di accesso al presbiterato destinato alla liturgia, includendo anche l'ammissione delle donne al diaconato e al presbiterato» (268).

Il testo di Böttigheimer offre molti spunti e stimola una riflessione profonda ma appare tendenzioso e a volte non attento anche ad altri aspetti che definiscono le sfide della fede; si percepisce che certi accenti dipendono molto dal conteso sociale ed ecclesiale tedesco. Mi chiedo sempre come mai le chiese così ricentriche di tutte le istanze della postmodernità (il mondo riformato) non si siano poi riempite di fedeli, destando piuttosto l'impressione di un cristia-

nesimo in via d'estinzione, molto più che in tradizioni (la Chiesa cattolica) dove invece si concentrerebbero tutti i problemi che impediscono al Vangelo di essere credibile oggi. Ad ogni modo la lettura di questo testo si raccomanda e risulterà sinceramente arricchente e aiuterà a sviluppare un senso più critico e attento agli scenari complessi e difficili in cui si colloca la fede oggi.

Antonio Sabetta

L. BOUYER, *Mémoires*, Cerf, Paris 2014, 327 p.

Tel un serpent de mer, la publication des *Mémoires* de Louis Bouyer (1913-2004) a été longtemps annoncée et longtemps repoussée. Après bien des attermolements, ces *Mémoires* viennent enfin de paraître aux Editions du Cerf, dix ans après la mort de leur auteur.

L'ouvrage rejoint ainsi la longue liste des journaux, souvenirs et écrits autobiographiques laissés par les grands noms de la théologie du XX siècle. Bouyer, légèrement plus jeune qu'Yves Congar, Henri de Lubac ou encore Hans Urs von Balthasar peut en effet être considéré comme le benjamin d'une lignée de théologiens qui a profondément marqué le siècle passé. Ancien pasteur luthérien entré dans l'Eglise catholique, il a produit une œuvre immense - une cinquantaine de monographies environ. Ecriture, liturgie, œcuménisme, spiritualité, mais aussi littérature romanesque ou sciences humaines, il semble avoir touché à tous les domaines avec une rare maîtrise. Avec ses trois monumentales trilogies, il est l'un des derniers penseurs à s'être aventuré, et à avoir conduit à terme, une synthèse théologique.

Les *Mémoires* nous invitent à découvrir l'intimité familiale, affective et intellectuelle de cette personnalité hors du commun. L'abondant appareil critique, rédigé par Jean Duchesne, ami personnel et exécuteur littéraire de Bouyer, évitera au néophyte de s'égarer dans le dédale de noms et lieux mentionnés. A dire vrai, tout n'est pas complètement neuf : nombre d'éléments se trouvaient déjà dans un livre d'entretiens publié en 1979 et réédité en 2005 : *Le métier de théologien*. Mais le récit des *Mémoires* est plus personnel, plus autobiographique, plus libre aussi : conçu pour être publié après la mort de son auteur, le texte ne s'embarrasse pas de nuances ou de préventions ...

Le récit, qui suit un ordre chronologique, se déploie sur quatorze chapitres. Les trois premiers permettent une plongée dans l'enfance du narrateur. Bien que non dépourvus d'intérêt, ils risquent de décourager le lecteur pressé, d'autant que le style est souvent empesé. Mais la suite réserve de belles surprises. Le chapitre IV, entre autres, est passionnant. On y suit le jeune étudiant

en théologie protestante découvrant avec enthousiasme le milieu de la diaspora russe, nouant des contacts avec Serge Boulgakov et Vladimir Lossky. Avec ce goût du pittoresque qui affleure dans plusieurs de ses ouvrages – il suffit de penser à sa biographie de dom Lambert Beauduin – l’auteur décrit par le menu ses aventures pour le moins rocambolesques avec le père Lev Gillet, plus connu aujourd’hui sous son nom de plume « Un moine de l’Eglise d’Orient ». Est ainsi relatée la cérémonie au cours de laquelle Lev Gillet a confirmé et fait communier Louis Bouyer, au point qu’on peut se demander si ce dernier ne s’est pas d’abord converti à l’orthodoxie avant d’entrer dans l’Eglise catholique.

Mouvement œcuménique, mouvement liturgique, mouvement biblique ... : l’ancien pasteur luthérien, dans les années pré-conciliaires, est associé à tous les courants d’avant-garde. Sa réflexion se nourrit et se prolonge par la pratique. Celui qui est devenu professeur au collège oratorien de Juilly, en région parisienne, fait ainsi célébrer la Vigile Pascale dans la nuit de Pâques avant même la réforme de la Semaine Sainte entreprise par Pie XII.

Les pages consacrées au Concile, sa préparation et ses prolongements étaient les plus attendues. Bouyer y dépeint sans fard le travail des commissions auxquelles il a participé, fournissant ainsi à l’historien un témoignage de première main. Mais ceux qui espéraient y trouver matière pour une remise en cause de l’*aggiornamento* conciliaire, en particulier dans le domaine liturgique, risquent de rester sur leur faim. Certes, l’auteur ne ménage pas Annibale Bugnini, le principal maître d’œuvre du *consilium* pour la réforme des livres liturgiques. Mais à côté de critiques *ad hominem* d’une rare virulence, il sait aussi porter un regard positif sur plusieurs aspects de la réforme accomplie, en particulier en ce qui concerne les trois nouvelles prières eucharistiques (198-199).

Les *Mémoires* ayant été rédigées quelque vingt ans avant la mort de leur auteur, on ne s’étonnera pas de la part plus réduite consacrée aux années de la maturité.

De cette vaste fresque se détachent de multiples personnages : au fil des pages, le lecteur croise ainsi Julien Green et Lambert Beauduin, Michael Ramsey et Paul VI, Oscar Cullmann et Etienne Gilson, d’autres encore, moins attendus, tel l’acteur français Philippe Noiret, ancien élève de Juilly, encouragé par Bouyer dans sa vocation théâtrale. Le théologien oratorien aurait-il été, à l’image d’un Jacques Maritain, au cœur d’un réseau de « grandes amitiés » ? Rien n’est moins sûr : il n’y eut jamais de groupe constitué autour de lui. Son caractère était trop indépendant, trop abrupt, sa personnalité trop inclassable. L’histoire de Bouyer pourrait même s’apparenter à celle de « grandes inimitiés » : sa vie est jalonnée par les bouilles

avec les entreprises et mouvements auxquels il fut lié. C'est ainsi qu'il s'est retiré successivement du Centre de pastorale liturgique, de l'Institut catholique de Paris, de l'Université Notre-Dame aux Etats-Unis ou encore de la Commission théologique internationale. Le ton est parfois léger et plaisant – le récit des démêles avec Jean Daniélou par exemple ne manque pas de sel – mais certaines lignes virent au règlement de compte en bonne et due forme ; quelques jugements à l'emporte-pièce ne manqueront pas d'agacer. Par ailleurs, on pourra s'étonner des absents ou quasi absents du texte de Bouyer : pas une ligne sur ses étudiants à l'Institut catholique de Paris, parmi lesquels figurent pourtant le futur cardinal Jean-Marie Lustiger ou Hans Küng, dont il a dirigé la thèse de doctorat sur Karl Barth, pas une ligne sur Johannes Willebrands rencontré dans de nombreuses entreprises œcuméniques avant et après le Concile, presque rien sur Jacques Maritain qui fréquentait pourtant les mêmes cercles, bien peu enfin sur Yves Congar alors que les deux hommes ont entretenu une abondante correspondance dans les années 30 et 40. L'auteur nous fournit peut-être une clé de ces apparents paradoxes : « toute ma vie, en fait, les gens que j'ai admis d'emblée dans mon amitié l'ont régulièrement trahie, ou peu s'en faut, alors que mes amis les plus sûrs sont presque invariablement de ceux dont je m'étais d'abord méfié, pour quelque broutille ou simple malentendu » (71).

Mais au final, à travers bien des aspérités, c'est une personnalité profondément attachante qui se dévoile à travers ses *Mémoires*, un homme aux goûts éclectiques qui a su construire une synthèse cohérente, un théologien enraciné dans la Tradition qui s'est montré attentif à tous les mouvements de renouveau, un auteur à redécouvrir en somme, alors que son immense œuvre théologique est encore largement méconnue.

Bertrand Lesoing

A. GRANADOS - P. O'CALLAGHAN (edd.), *Parola e testimonianza nella comunicazione della fede. Rilettura di un binomio critico alla luce del Concilio Vaticano II*, EDUSC, Roma 2013, 441 p.

Il volume raccoglie gli Atti di un convegno, tenutosi a Roma, nei giorni 12 e 13 marzo 2012, a conclusione di un precedente lavoro di riflessione e di approfondimento realizzato dalla Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce – rispettivamente nell'area di teologia fondamentale, antropologia e teologia pastorale – riguardo al legame esistente fra la parola e la testimonianza, nell'ambito della fede.

Il tema viene affrontato, infatti, secondo diverse prospettive: antropologica ed ermeneutica, biblica e missionaria, con una particolare attenzione al rapporto esistente fra la testimonianza e la Rivelazione, da un lato, la testimonianza e la credibilità dell'annuncio cristiano, dall'altro.

In un'epoca di mutamenti culturali rapidi e intensi come la nostra, il tema della "comunicazione della fede" costituisce una grande sfida; per tale motivo, il rapporto parola-testimonianza viene analizzato, anzitutto, attraverso un *excursus* storico che, dal Concilio Vaticano II – convocato dal Beato Papa Giovanni XXIII, per rendere più efficace e profonda la comunicazione della fede nella società attuale – passa per l'Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (1975), di Paolo VI, per giungere ai documenti di Giovanni Paolo II, particolarmente attento – attraverso le Encicliche *Redemptoris Missio* (1990) e *Novo millennio ineunte* (2001) – all'orientamento dell'impegno pastorale della Chiesa alla vigilia del terzo millennio.

Dal momento che la Rivelazione divina si comunica attraverso la fede, suscitata dalla testimonianza, gli Autori degli studi presenti nel volume concordano nel considerare la testimonianza una categoria essenziale nella comunicazione del messaggio di Cristo oggi.

Javier Prades López, Rettore dell'Università di San Dámaso (Madrid), ricostruisce ciò che insegna il Magistero in relazione alla testimonianza, dimostrando come tale atteggiamento rappresenti la miglior garanzia dell'autenticità della fede comunicata: il testimone, infatti, interpella chi gli vive accanto in modo diretto e integrale.

La testimonianza riveste un ruolo fondamentale anche nella Scrittura, che – come scrive Carlos Jódar, della Pontificia Università della Santa Croce – non solo presenta diversi modi di concepire la testimonianza, ma è essa stessa "testimonianza", in quanto manifestazione di Dio nella vita dell'uomo in epoche storiche diverse.

Altri studiosi si soffermano sul concetto paolino di testimonianza: nella prima Lettera ai Tessalonicesi (Bernardo Estrada), nelle Lettere a Timoteo e a Tito (Giuseppe de Virgilio) e negli Atti degli Apostoli (Michelangelo Tábet). Riguardo all'età patristica, Manuel Mira spiega la concezione di testimonianza in Massimo il Confessore.

Particolarmente attenti alla forza narrativa della testimonianza sono le riflessioni di Juan Alonso, che si sofferma sull'esperienza dei convertiti e due studi, che si ispirano a due famose opere letterarie: *Delitto e castigo*, di F. Dostoevskij (Federica Bergamino) e *Le chiavi del Regno*, di Archibald J. Cronin (Antonio Ducay).

Mons. Rino Fisichella, presidente del Pontificio Consiglio per la Nuova Evangelizzazione, sottolinea soprattutto quanto sia necessario che il cristiano

si senta coinvolto in prima persona nell'apostolato, interpretato come una vero e proprio atto di donazione di sé, in cui la testimonianza e l'amore diventano una cosa sola.

Il concetto di testimonianza, tuttavia, può essere inteso in un modo che non ha nulla a che vedere con il cristianesimo, come emerge dall'interpretazione soggettivistica che di essa offre la modernità. Giuseppe Angelini – della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano) – spiega, infatti, che la testimonianza è considerata da molti un semplice resoconto personale, come se il proprio vissuto fosse la fonte di una verità universalmente valida. La verità, invece, precede il soggetto e ha bisogno della vita concreta per esprimersi in pienezza.

Come chiarisce Paul O'Callaghan – della Pontificia Università della Santa Croce – ogni testimonianza oltrepassa la semplice dinamica antropologica ed epistemologica, in quanto è partecipazione alla testimonianza di Cristo, che rende il cristiano testimone dell'amore del Padre nello Spirito. La testimonianza, quindi, rimanda a Dio, Verità somma, tanto che, mentre testimonia, il cristiano è chiamato a scomparire progressivamente, fino al punto di morire, se ciò diviene necessario.

Poiché la Rivelazione cristiana si svolge sulla base del binomio «eventi e parole» (*Dei Verbum*, 2), la parola costituisce un elemento essenziale nel processo di evangelizzazione, in quanto ne costituisce il contenuto, come spiega Santiago Sanz, analizzando la teologia di Pannenberg.

Secondo Alvaro Granados, si è permesso che – almeno negli ultimi decenni – l'agire cristiano venisse enfatizzato a scapito dell'annuncio di Cristo, così da evitare ogni pericolo di reazione intollerante di fronte a una parola dal significato inequivocabile. Nella Chiesa si era convinti, infatti, che la testimonianza possedesse una forza intrinseca tale, da consentirle di comunicare la fede in modo immediato. Nell'analizzare il rapporto fra testimonianza e dialogo, nella comunicazione della fede, César Izquierdo – dell'Università di Navarra – chiarisce che la categoria della testimonianza non può essere ridotta a quella di dialogo, perché – attraverso la parola – la testimonianza porta con sé una verità chiara, che non può essere fraintesa. Il dialogo, quindi, pur essendo suscitato dalla parola testimoniata, non la assorbe in sé. Secondo l'Autore, inoltre, è fondamentale il ruolo della Chiesa nel processo della testimonianza di fede. Tale concetto viene ripreso e approfondito da Miguel de Salis Amaral che, nella sua analisi, collega la testimonianza alla dimensione profetica della comunità ecclesiale. Di particolare interesse, a questo proposito, è anche il contributo di Lucia Graziano sulla confluenza esistente fra la parola e la testimonianza in alcuni testi dell'attuale *Codice di Diritto Canonico*.

Nella Chiesa, talvolta ci si lamenta per una testimonianza senza parole – e quindi incomprensibile – o, al contrario, per una parola priva di testimonianza,

senza, cioè, il sostegno di una vita cristiana integra e attraente. Entrambe le categorie, prese per se stesse, sono insufficienti.

Il progetto della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce ha evidenziato che il Concilio Vaticano II ci ha lasciato un messaggio ben chiaro, il cui elemento costitutivo è la profonda unità esistente fra parola e testimonianza, sia nell'azione della Chiesa, che in quella di ogni singolo cristiano. Per tale motivo si parla di apostolato universale dei fedeli.

Lorella Maria Rota

P. IDE, *Une théo-logique du don. Le don dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, Peeters, Leuven-Paris-Walpole (MA) 2013, 759 p.

Questo imponente volume costituisce la seconda e terza parte del monumentale lavoro dottorale di P. Ide, la cui prima parte è stata pubblicata nel 2012 con il titolo *Une théologie de l'amour. L'amour centre de la théologie de Hans Urs von Balthasar*, e sostiene e difende l'ipotesi secondo la quale la tematica del dono è il principio unificatore della teologia balthasariana (cf. 5). Dal punto di vista del metodo, concentrando l'attenzione sulla *Trilogia* e su *Epilog*, i quali meglio di qualunque altro testo esprimono la prospettiva globale e compiuta del teologo svizzero, l'autore anzitutto presenta una lettura attenta del testo di Balthasar, un'attenzione meticolosa alla scrittura e al lessico del teologo. Alla lettura segue il momento ermeneutico, l'interpretazione o comprensione, che precede il terzo ed ultimo momento, quello del giudizio-valutazione critica, elemento che l'autore considera piuttosto deficitario nei pur numerosi studi su Balthasar.

Il volume si divide in due parti. La prima parte prende avvio dal centro incandescente che è il dono radicale d'amore e ne descrive quelli che sono chiamati i tre raggi: il dono come chenosi (cap. 1), il dono come fecondità (cap. 2), il dono come essere avvolti (*enveloppement*) (cap. 3). Dunque tre parole fondamentali del lessico balthasariano la prima delle quali è la parola chenosi che definisce il tema più avvertito dagli studiosi i quali spesso sottolineano l'identificazione del dono di sé con la disappropriazione chenotica quale l'obbedienza del figlio fino a raggiungere la discesa negli inferi. Tuttavia insistere troppo solo sulla umiltà di Dio che si spoglia fino all'estremo e si nasconde mentre si rivela, rischia di non riconoscere che la rinuncia a sé non è sufficiente ad esprimere la totalità di ciò che è il dono. L'obbedienza infatti è anche (e soprattutto) feconda, e per quanto sorga dalla totale disponibilità obbediente, tuttavia il dono non si può ridurre all'esinanizione ma va pensato

piuttosto come fecondità (*Fruchtbarkeit*), un tema tanto onnipresente quanto importante, al punto da rappresentare l'arrivo, come un "punto coronato" di ciascuna delle parti della trilogia: fecondità come sovrabbondanza dell'amore sotto la figura concreta del dono di sé impensabile del Padre. Questa fecondità deve essere approcciata a partire dal concetto nodale di (auto)comunicazione, concetto che si dispiega in quello di diffusività e si illumina con la gratuità e l'*excessus*, il sovrappiù (cf. 236-271). Ed è proprio la logica dell'eccesso, quale regola che definisce al di là di tutto la vita trinitaria, che muove verso il terzo termine, l'*enveloppement* (*Umfassung*), come presenza unificante di chenesi e fecondità: il dono come inglobamento dell'essere divino e creato. Proprio perché secondo l'autore la tematica è tanto presente in Balthasar quanto poco esplicitata dagli studiosi, il testo indugia molto sul rinvenire e interpretare tutti i luoghi che ne parlano. Scrive riassuntivamente Ide: «nel senso della realtà brilla la luce dell'essere; ora il cuore misterioso dell'essere è l'amore; ma il mistero dell'amore esige il velamento protettivo del pudore; di conseguenza, ogni realtà domanda di essere avvolta. I due significati del termine *enveloppement* che il francese permette – inclusione e velamento – si uniscono dunque fino al punto di identificarsi. Il contegno trova così la sua ragione ultima nell'amore: il mistero protetto risiede nell'irraggiamento infinitamente prezioso dell'essere che è amore. Ma l'*enveloppement* è amore non soltanto nella sua finalità ma, ancora più profondamente, nella sua stessa essenza» (408). Ovviamente la tematica spinge l'autore a non risparmiare analisi, puntualizzazioni e perplessità sulla questione (cf. 408-482).

Siamo così condotti alla seconda parte, il momento della *sublimitas iudicandi* cioè della valutazione critica. Il primo capitolo (una ritmica del dono) in un approccio ermeneutico globale alla tematica del dono mostra che la *theo-logica* del dono obbedisce ad un movimento a tre tempi (ricezione, appropriazione, donazione) con un deficit del tempo mediano che fa parlare di "aritmia del dono" (cap. 2): Balthasar tende a estenuare il più possibile l'autoconsistenza dell'uomo, del cosmo e di Dio, a desostanzializzare l'essere, a liquefarlo senza liquidarlo (cf. 645), sottolineando più l'*atto di essere* che il *fatto di essere*. In quanto la forma della creatura è la forma donata da Dio, l'autoconsistenza lascia il posto all'autocomunicazione, poiché si è ciò che si riceve; così rimane il deficit relativo alla tematizzazione del dono in sé per un eccesso di focalizzazione sulla chenesi e un difetto sulla fecondità: sulla questione si sofferma il cap. 3 (il doppio ternario). La spiegazione di questo squilibrio l'autore la rinviene nell'influenza considerevole di Hegel. La conclusione generale (cf. 711-733) e la bibliografia ragionata (741-750) concludono questo volume sconfinato che scandaglia e rivolta quasi ogni angolo della trilogia e non solo di Balthasar. Naturalmente non è questo il luogo di

inoltrarci ulteriormente, ma di sicuro che si condivida o no la tesi espressa e ampiamente argomentata, il testo rimarrà un punto di riferimento per quanti si vorranno accostare al teologo svizzero.

Antonio Sabetta

G. LEE COCKERILL, *The Epistle to the Hebrews*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2012, 792 p.

L'autore è professore di Nuovo Testamento e di teologia biblica al Wesley Biblical Seminary, Jackson, Mississippi. Il commentario a Ebrei – suo campo di studio dal tempo della sua dissertazione dottorale del 1976 sul cap. 7 – appare nella collana NICNT (New International Commentary on the New Testament), in sostituzione di quello di F.F. Bruce del 1964 (ultima edizione riveduta nel 1990, 447 p.). Nel giustificare la necessità di produrre il nuovo commento, Cockerill ricorda tra l'altro il progresso che negli ultimi decenni è stato compiuto negli studi della retorica antica applicata al testo di *Ebrei*, e che ha avuto effetti positivi anche nella ricerca della struttura letteraria dello scritto; un altro campo di sviluppo della ricerca è quello riguardante il fenomeno dell'intertestualità tra Antico e Nuovo Testamento, che in *Eb* assume una dimensione preponderante, anche al confronto con tutti gli altri scritti neotestamentari. A questo proposito egli si pone tra coloro che vedono in *Eb* un uso dell'AT tendente ad esaltare soprattutto la dimensione della continuità e del compimento dell'antica alleanza (rispetto a chi invece sottolinea la discontinuità).

L'ampia introduzione (1-81) è suddivisa in due parti, nella prima, dedicata al contesto generale di *Eb*, Cockerill affronta le classiche questioni della critica storica riguardanti l'autorialità e la canonicità dello scritto, il genere letterario, i destinatari, il contesto religioso-culturale che può aver influenzato il suo pensiero, e la datazione (1-41); nella seconda, dedicata al messaggio, un ampio spazio è giustamente riservato alla presentazione dell'ermeneutica biblica praticata da *Eb*, quindi si presenta la proposta di una nuova strutturazione dello scritto, e si conclude con una sintesi del messaggio teologico e con lo schema complessivo di *Eb*.

Fin dall'inizio Cockerill presenta la sua scelta di chiamare “pastor” l'autore dello scritto, anonimo (che rimane tale anche dopo l'equilibrata discussione sulle ipotesi, 6-10), e “sermon” la sua opera, preannunciando così il proprio punto di vista sul genere letterario di *Eb*. Com'è noto, lo scritto non presenta le caratteristiche tipiche di una lettera (infatti manca del tutto il pre-

scritto epistolare: mittente, destinatari, saluti), mentre il carattere di oralità e la combinazione armonica nel suo svolgimento, tra elementi teologico-dottrinali e il chiaro intento comunicativo-pastorale, contribuiscono a farlo ritenere un sermone, una predica scritta e pronunciata per una comunità, e poi inviata anche ad altre comunità. In questo senso *Ebrei* rappresenta l'esempio più antico di un'omelia cristiana, Cockerill la definisce appunto «un'omelia sinagogale cristiana» (15).

Una prima annotazione riguardante questa parte introduttiva è che – pur parlando a più riprese della retorica antica applicata a *Eb* – l'autore del commentario di fatto non affronta la discussione sui metodi esegetici e quindi nemmeno ritiene di dover giustificare le personali opzioni metodologiche.

Inoltre, quando si tratta di delineare il quadro dei destinatari (cf. 16; e poi anche per la discussione sulla datazione di *Eb*, cf. 34) Cockerill fa troppo affidamento sulle indicazioni presenti nel biglietto conclusivo (13,22-25), sottovalutando l'ipotesi (ne discute solo sommariamente a p. 711) che esso possa essere stato aggiunto a posteriori per accompagnare lo scritto: in effetti la differenza di genere letterario, le assonanze con il linguaggio e la formulazione epistolari paoline – altrimenti assenti nel resto dell'opera – spingono a ritenere che sia stato redatto a posteriori da altra mano, da qualcuno che in questo modo intendeva farla rientrare nella tradizione letteraria legata all'autorità dell'Apostolo delle genti (cf. anche la menzione di Timoteo in 13,23: nome presente in Atti e nelle lettere paoline, cf. *1Ts* 3,2; *Fm* 1; *2Cor* 1,1). Cockerill in questo caso si spinge troppo in là quando scrive che questo finale (13,18-25) è «carefully crafted» e «integral to the rest of the letter» (711).

Ben presentata è la parte dedicata alle dipendenze culturali e religiose di *Eb* (24-34) dalla tradizione cristiana primitiva, dall'apocalittica, dal neoplatonismo (cf. Filone Alessandrino).

Riguardo poi alla complessa questione della datazione, dopo un'approfondita discussione (cf. 34-41), l'autore non ritiene di poter restringere il margine di incertezza – che così risulta fin troppo ampio – tra il 50 e il 90 d.C. (cf. 41).

Molto appropriata e ben documentata la sezione dell'introduzione che tratta dell'utilizzo dell'AT da parte di *Eb* (41-59), al termine della quale l'autore offre una utile sintesi dei principi ermeneutici fondanti: «La prima cosa e la più importante è che la parola di Dio nel Figlio incarnata, obbediente, ed ora esaltata, compie tutto ciò che Dio ha detto. Perciò il figlio sta in piena continuità con e compie tutta la precedente rivelazione. Seconda cosa, l'antica alleanza con il suo sacerdozio e sacrifici è sempre stata, e continua ad essere *tipo* e prefigurazione della piena sufficienza di Cristo come salvatore [...]. Terza cosa, coloro che vivono in base alla fede nella parola di Dio, costituiscono l'unico popolo di Dio lungo la storia» (59).

Riguardo alla complicata questione della struttura di *Eb*, Cockerill presenta la sua proposta (citando in nota gli studiosi Guthrie e Nauck come riferimento), evidenziando alcuni rimandi all'interno dello scritto, dei tre principali temi, in sezioni connotate da parallelismi concentrici che si richiamano tra loro (cf. 65 e 67):

1,1-2,18 con 12,4-29, che egli intitola “Dio che ha parlato dal monte (Sinai)”;

3,1-4,13 con 10,19-12,3, “il pellegrinaggio verso la terra promessa”;

e, complessivamente, 1,1-4,13 con 10,19-12,29, “il disobbediente e il credente”.

Ma il “diagramma” complessivo di p. 69, che intende mostrare i «chiastic parallels», tutto sommato solleva più dubbi di quanti dovrebbe contribuire a risolvere (probabilmente c'è anche una confusione di lettere tra B e B¹ nella sottostante spiegazione dello schema).

Tale schema pone al centro la parte 4,14-10,18, non compresa da quei rimandi di cui sopra, con il tema introdotto da 2,17-18, e cioè «the sole sufficiency» di Cristo sommo sacerdote (70).

La struttura, «basata su caratteristiche formali del testo, sul suo uso della Scrittura e sulla forma retorica» – per la cui giustificazione esauriente si rimanda poi alle introduzioni alle singole parti (cf. 62) – risulta infine consistere in tre parti più una *peroratio* finale:

I. 1,1-4,13 “una brevissima storia del popolo di Dio disobbediente”;

II. 4,14-10,18 “il sommo sacerdozio del figlio, risorsa e necessità di perseveranza”;

III. 10,19-12,29 “una storia del popolo di Dio fedele e il sommo sacerdozio del figlio”;

Peroratio 13,1-25 “istruzioni per la vita di gratitudine e timore divino”.

Di questa ripartizione si può apprezzare in particolare l'articolazione – essenzialmente contenutistica – della parte centrale (cf. 72), anche se, già a partire dalla titolazione, si nota come il tema del sacerdozio del figlio sia presente sia nella parte centrale che nella terza parte.

L'introduzione generale si conclude con una buona sintesi del messaggio teologico di *Eb* (cf. 77-79).

Il commento al testo di *Eb* è puntuale e dettagliato, anche se a volte si desidererebbe maggiore approfondimento linguistico per un commentario di questa mole; di fatto alle questioni filologiche – sul testo greco di *Eb* e sul substrato ebraico delle citazioni – non si dedica sempre uno spazio congruo, rimandando non di rado ad una breve trattazione nelle note a piè pagina (fanno eccezione alcune pregevoli discussioni, come ad esempio quella sul parallelo qumraniano 4QDeut32 di *Eb* 1,6; cf. 105-108).

Nel confronto con gli altri studiosi la presentazione delle opinioni è ben documentata e generalmente equilibrata, mentre non emerge spesso la propensione a manifestare l'originalità della propria posizione.

Scritto con uno stile chiaro, ma anche con accenti di entusiastica partecipazione personale, il commentario può essere di grande utilità per la predicazione, per studenti e specialisti, e in definitiva per chiunque voglia approfondire seriamente la straordinaria ricchezza teologica di *Eb*.

Giuseppe Pulcinelli

PIERRE LOMBARD, *Les quatre livres des Sentences. Troisième livre, introduction, traduction, notes et tables de Marc Ozilou*, Cerf, Paris 2014, 510 p.

Questo volume costituisce l'edizione in lingua francese accompagnata da un'ampia introduzione del terzo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, il testo che ha significato tantissimo per la teologia medievale sia come strumento che come luogo di esercizio teologico, dal momento che si diventava baccellieri commentando le *Sentenze* del Lombardo. Il libro terzo risulta essere quello più problematico e controverso soprattutto quanto alla sua prima parte. Tale libro comprende 40 distinzioni per 164 capitoli divisi in due parti principali: il Cristo (cap. 1-73) e la vita cristiana (cap. 74-164). Le ventidue distinzioni cristologiche sono più delle altre zeppe di questioni e discussioni in cui non mancano esitazioni, data la delicatezza e complessità della materia. In particolare le prime sette distinzioni riguardano la Trinità (I), il Verbo (II), la carne assunta dal Verbo (III), lo Spirito Santo (IV), la persona che assume e la natura che è assunta (V), le tre diverse opinioni cristologiche a proposito dell'incarnazione (VI-VII); seguono poi: la nascita del Cristo (VIII), la persona divina e la natura umana (IX-X), le condizioni dell'incarnazione (XII), grandezza e debolezza dell'umanità di Cristo (XIII-XVI), la volontà umana del Cristo e il suo merito (XVII-XVIII), i nomi dati al Cristo (XIX), il Cristo consegnato e morto (XX-XXII). La seconda parte si occupa delle virtù teologiche fede, speranza e carità (XXIII-XXXII), delle virtù cardinali (XXXIII), i doni dello Spirito Santo (XXXIV-XXXV), virtù, legge e carità (XXXVI), i dieci comandamenti (XXXVII-XL), la legge e il vangelo (XL).

La dottrina cristologica raccolta dal Lombardo storicamente è stata la parte più problematica, tanto che sin dal 1164 (Lombardo muore nel 1160) il papa Alessandro III mette più volte in guardia le autorità ecclesiastiche contro l'insegnamento cristologico del magister e al Concilio Lateranense III (1179) tutti aspettavano una condanna che poi non ci fu. L'occasione relativa a queste

vicende spinge il curatore ad interrogarsi sullo statuto dell'errore e dell'opinione teologica nella teologia medievale. Per questo motivo nella lunga introduzione (cf. 7-154), questa volta dottrinale (dopo quella storica – libro I – e letteraria – libro II), Ozilou si sofferma ampiamente andando a considerare la lettura della questione fatta da quattro commenti alle *Sentenze* del Lombardo: Alessandro di Hales, Alberto Magno, Bonaventura e Tommaso.

Dal punto di vista dell'incarnazione, il Lombardo ritiene che la persona ha assunto la natura e la natura (divina) ha assunto la natura (umana), ovvero la carne e l'anima. Avendo Dio assunto la natura l'uomo si è trasformato in Dio, pur restando distinte le sostanze o nature. Nelle *Sentenze* il Lombardo presenta tre sentenze cristologiche a partire dalle quali i lettori e commentatori potranno farsi un'opinione. Ovviamente nella divisione delle sentenze in tre opinioni è all'opera il lavoro teologico del Lombardo. Di queste tre opinioni la prima è quella che sarà abbandonata, la terza quella condannata e la seconda quella poi adottata, e a partire da tale opinione si svilupperanno nei commentatori delle teorie che procederanno a mo' di sintesi. Il vero compito che Lombardo assegna a se stesso non è quello di presentare la sua opinione supportandola con le sentenze dei Padri; egli piuttosto s'informa, ricerca documenti buoni e attendibili, discute le diverse opinioni e qui risiede il merito del suo lavoro: «il paziente e umile sforzo che consistette non nel difendere un'opinione, la sua, ma nel raccogliere le opinioni dei teologi del suo tempo, di trasmetterle a noi in una sola opera, di rendere conto di ciascuna di loro attraverso i loro fondamenti patristici, di riformularle in maniera tale che ognuno possa paragonarle, misurarle e farsene un'idea» (58), il che è quanto ribadito a conclusione del prologo delle *Sentenze*.

Proprio il riconoscimento di questa intenzionalità fece sì che papa Alessandro III, teologo e lui stesso autore di un libro di sentenze, pur avendo riconosciuto come eretica la terza opinione e avendo accusato il Lombardo di “nichilismo cristologico” e di non aver “richiuso i pozzi dell'errore”, non interdice l'uso dei *Libri Quattuor Sententiarum* in teologia; infatti la ricerca della verità deve accettare il rischio dell'errore il quale, una volta riconosciuto e valutato, deve poter essere collocato in rapporto alla verità. Alessandro III non avrebbe che applicato la “deontologia dei maestri” (cf. 66-67). La questione cristologica posta dal Lombardo avrebbe ricevuto soluzione nel sec. XIII nei commenti alle *Sentenze* nello scenario dell'università, che determina il modo di procedere dei commentatori: il dibattito patristico con l'eresia, la lettura delle *Sentenze*, il quadro universitario e la collocazione degli elementi e delle opinioni nel seno del dibattito e della sua posizione teologica. Ozilou analizza quattro commenti: due provenienti da maestri (Alessandro di Hales e Alberto Magno) e due da studenti (Bonaventura e Tommaso). La ragione della scelta di

questi quattro commentari risiede nel loro ruolo e significato storico; oltre che essere rappresentativi del modo di fare teologia nel Medioevo, tali commentari sono come quattro pilastri sui quali la teologia occidentale si baserà per lungo tempo: «Alessandro di Hales fornisce la struttura, Alberto Magno procura l'enciclopedia, Bonaventura la trasfigura con il suo genio personale e Tommaso d'Aquino vi stabilisce il paradigma della scienza» (91). Così i cap. VIII-XI dell'introduzione presentano le posizioni dei quattro autori (cf. 107-153).

Il curatore ha in tal modo tentato di mostrare l'ampiezza del dibattito teologico medievale, la ricchezza, la scoperta e il lavoro richiesto per conoscere i grandi maestri. Diversi hanno criticato il Maestro delle *Sentenze* considerandolo un cattivo maestro, ma in questo modo non hanno compreso il ruolo capitale delle *Sentenze* per intendere il senso della teologia medievale, ogni cui problematica si costituirà sulla base della raccolta del Lombardo. Questi ha avuto il ruolo umile del seminatore, di colui che pone le questioni lasciando ad altri il momento del raccolto, cioè delle soluzioni. Dal Lombardo, conclude il curatore, «dobbiamo imparare il realismo dell'interrogarsi, l'anonimato del lavoro talvolta incerto e spesso da ricominciare, ma anche al servizio di qualcosa di più grande di sé. Pietro Lombardo è un umile operaio della teologia. Se i secoli non ne hanno fatto un maestro di cui si accettano le risposte e il nome, ciò è quanto voleva essere e fu, un buon servitore» (153-154).

Antonio Sabetta

N. VALENTINI, *Volti dell'anima russa. Identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo-ortodosso*, Paoline, Milano 2012, 404 p.

È possibile definire i tratti culturali e spirituali dell'*Ortodossia slava*? Ci sono delle coordinate di pensiero comuni? Esiste un'unica Ortodossia? Tali domande suscita, fin dall'intestazione, il testo di Valentini. L'Ortodossia, seppur solo quella slava, è così profonda e multiforme – stratificata nel tempo e nello spazio così come nella tradizione – che ogni opera di sintesi potrebbe apparire parziale o settoriale. La sfida è quella di risultare esauriente senza chiudere nessuna prospettiva di ulteriore approfondimento.

Metodologicamente lo studio cerca di muoversi lungo tre prospettive differenti: indagare il motivo «dell'incomprensione e della scarsa conoscenza dell'*Ortodossia slava*; rintracciare i tratti fondamentali e peculiari della spiritualità slavo-ortodossa [...]; esplorare la rilevanza teoretica e spirituale di quel “principio di complementarità” fortemente invocato dal Concilio Vaticano II» (15-16). L'ambito di questo percorso è rappresentato dalla *Slavia orto-*

dossa, cioè quella comunità etnica, rifacentesi alla Chiesa bizantina, che nel corso dei secoli ha maturato una propria identità culturale e spirituale; facendo riferimento soprattutto al pensiero religioso russo degli inizi del XX secolo e a Pavel A. Florenskij (1882-1937) in modo preminente.

Nei 12 capitoli dello scritto, Valentini analizza alcune delle grandi direzioni – liturgiche, filosofiche, teologiche, estetiche, sacramentali, morali – che emergono nel confronto con l'*Ortodossia slava*. Spesso essi cercano un confronto con il pensiero *europeo-occidentale*, per rintracciare la peculiarità di «un pensiero “altro”, prettamente orientale, [...] proveniente dalla tradizione *slavo-ortodossa*, ma anche di rintracciare i fondamenti della cultura cristiana e della Chiesa indivisa» (18).

Il primo capitolo (*L'anima russa e l'Europa. Identità culturale e spirituale della Slavia ortodossa*) affronta proprio la problematica della ricezione dell'*anima* russa in Europa e il loro reciproco rapporto. Nel chiarire questa relazione l'autore nota «come l'unica certezza che l'uomo russo ha mantenuto per secoli, è stata l'adesione alla fede cristiana, sebbene anch'essa non priva di tormenti e tradimenti, eppure così incisiva e peculiare, già a partire dal suo momento sorgivo» (40-41).

Il secondo capitolo (*La conversione russa alla bellezza. Ascesi ed etica filocalica*) afferma la tensione eminentemente estetica della spiritualità russa. Passando attraverso la riflessione di autori quali Losskij, Ivanov, Frank, Bulgakov e Berdjaev si pensa alla bellezza come *luogo teofanico* per eccellenza, punto d'incontro tra Dio e la creatura.

Il terzo capitolo (*La contemplazione della verità tra ragione e simbolo. Apofatismo, antinomia, logica e mistica*) è dedicato al tema della verità che si declina, nel pensiero religioso russo, come un'esperienza dinamica e *vivente*. Guidato in questo capitolo dalla riflessione florenskijana, Valentini si concentra su un concetto di verità molto lontano dagli astrattismi filosofici occidentali: l'irrompere della vita, col suo fluire, nel «quadro di attendibilità logica e gnoseologica del fondamento della verità determina una vera e propria “esplosione” dell'intellettualismo astratto» (81). Così intesa la verità trova la sua dimensione più propria nel contesto trinitario-simbolico.

Nel quarto capitolo (*Il mistero della persona e la divinizzazione. Antropologia e personalismo ortodosso*) si analizza l'idea di persona: nell'*Ortodossia* russa esiste un forte legame con il concetto teologico di Persona divina, con tutto il suo portato misterico e relazionale. Non bisogna dimenticare anche il lato *tragico* della persona che, come suggerisce Šestov (1886-1938), è dato dalla relazione tra tutte le anime che tendono verso una meta comune.

Un tema proprio della riflessione Orientale è affrontato nel quinto capitolo (*Filosofia e mistica del cuore. L'intelligenza spirituale del sentimento*): il

cuore. Esso non rappresenta soltanto la dimensione sentimentale dell'uomo, è, bensì, il centro vitale e spirituale di ogni essere vivente. Il cuore è il luogo per eccellenza in cui l'umano e il divino si incontrano, e da cui parte una vera *conoscenza integrale* dell'universo.

Il sesto capitolo (*Il pellegrino russo e l'esicasmò. Preghiera, teologia palamita e gloria del Nome*) affronta due temi diversi: da un lato il *pellegrinaggio* come dimensione spirituale dell'Ortodossia, dall'altro l'influsso di Gregorio Palamas (1296-1359) e dell'esicasmò (preghiera del cuore) nella pratica teologica, liturgica e devozionale.

Alla liturgia è dedicato il settimo capitolo (*Liturgia, trasfigurazione e vita sacramentale. La luce della vita*). Valentini afferma che «per l'intera coscienza spirituale ortodossa la liturgia costituisce, nel suo senso più proprio e radicalmente fondato, l'anima stessa della sua "forma culturale"» (183). Anima questo capitolo il commento alle *Meditazioni sulla Divina Liturgia* di Gogol' (1808-1852).

L'autore affronta la problematica morale dell'amore e del matrimonio, strettamente legata a quella del monachesimo, nell'ottavo capitolo (*L'eros e la grazia nuziale. Amore, matrimonio e monachesimo*).

Il nono capitolo (*La "metafisica concreta" dell'icona. L'epifania del volto-sguardo*) traccia un'ampia panoramica sulla teologia dell'icona. Strettamente legata al culto liturgico l'icona non ha lo scopo di «mostrare una bellezza naturale, ma di testimoniare visivamente verità teologiche, incarnare la bellezza di queste verità» (245).

Sul culto dei santi Valentini si sofferma nel decimo capitolo (*Il culto dei santi e delle reliquie. Sulle tracce di san Dasio e san Nicola*), mentre al centro dell'undicesimo troviamo l'amicizia (*L'ethos dell'amicizia. Etica delle virtù e ontologia della relazione*). L'amicizia ha un carattere ontologico oltre che etico; seguendo le analisi di Florenskij, essa è «epifania d'amore reciproco, che lascia trasparire l'essere stati interpellati per primi dall'Altro, avvolti e come inseriti nel dialogo della carità divina, che trova la sua origine nel grembo del mistero trinitario» (328).

Il dodicesimo capitolo (*La sofferenza e il dolore innocente. Lo "scandalo" del male e il dono della libertà*) affronta il problema della teodicea, molto caro alla riflessione dell'*Ortodossia slava* che, a partire da Dostoevskij (1821-1881), ha occupato la mente di molti pensatori.

L'ultimo capitolo (*La teologia della Croce e della gioia pasquale. La "follia" dell'amore crocifisso e risorto*) è dedicato all'apice della fede cristiana: il mistero pasquale della passione, morte e resurrezione di Gesù. Attraverso la categoria di *kenosis*, così come letta da Bulgakov (1871-1944), il mistero pasquale trova la sua chiarificazione: «la Croce è il fulcro dell'evento

pasquale, in essa è racchiuso il fondamento ontologico trinitario che dischiude il cammino del Figlio fino alla sua estrema “consegna”, che dal tempo storico sconfinava in quello escatologico, entrando all’interno della vita di Dio per riapparire e riconsegnarsi come il Risorto, il Vivente, e in quanto tale il vero Presente» (368).

Il testo di Valentini, molto profondo e articolato, si offre ad una lettura molteplice: da solo potrebbe bastare a dare alcune coordinate di orientamento all’interno del pensiero della *Slavia Ortodossa*, soprattutto di quel fecondo periodo rappresentato all’inizio del Novecento dalla filosofia religiosa russa che ebbe tra i suoi precursori Solov’ev (1853-1900) e Dostoevskij. Stimola, inoltre, ad ulteriori approfondimenti, confronti ed analisi delle tematiche affrontate nei diversi autori. Il libro ha il particolare pregio di essere esaustivo da un lato, invogliando però la ricerca e la curiosità dall’altro. Proprio come in una celebre poesia di Tjutcev (1803-1873), il testo si può paragonare alla Russia che non si misura *col comune metro: la Russia è fatta a modo suo, in essa si può credere soltanto*.

Ed è quel *credere* che pervade tutta l’opera. Il tratto comune dell’identità della *Slavia ortodossa* consiste nella sua fede inscindibilmente legata alla sua storia e al suo popolo: questo libro rende evidente l’unione, unica nel suo genere, tra la cultura russa e la sua spiritualità, la sua Chiesa Ortodossa, incarnando perfettamente le parole di Rozanov (1856-1919) citate dallo stesso autore: «Chi ama il popolo russo, non può non amare la Chiesa. Perché questo popolo e la sua Chiesa formano un tutto unico. E soltanto presso i russi entrambi sono una cosa sola» (23).

Giuseppe Malafronte

L. PARIS, *Sulla libertà. Prospettive di teologia trinitaria tra neuroscienze e filosofia*, Città Nuova, Roma 2012, 404 p.

In questi ultimi anni si è assistito, nella filosofia così come nella teologia, al crescente interesse nei riguardi delle neuroscienze, in quanto esse possono rappresentare un significativo luogo di confronto dei risultati che scaturiscono dalle rispettive ricerche, soprattutto per ciò che concerne l’antropologia e l’etica (e la teologia morale). Infatti, il moltiplicarsi degli studi in questo campo del sapere scientifico va di pari passo con l’ascolto e il dialogo che la filosofia e la teologia tentano di elaborare con le acquisizioni che qui vengono prodotte e che rappresentano alcune delle nuove conquiste in merito alla conoscenza dell’uomo e alla sua identità.

È proprio all'interno di questo dialogo che si situa la ricerca dottorale in Teologia di Leonardo Paris, che qui intendiamo presentare; già discussa alla Pontificia Università Gregoriana nel 2010 sotto la direzione del professor Elmar Salmann, essa è stata pubblicata nel 2012 per i tipi di Città Nuova.

L'autore, laureato in psicologia clinica presso l'Università "La Sapienza" di Roma, entro il quadro in precedenza delineato, si è soprattutto preoccupato di affrontare in questa chiave il tema della libertà, che costituisce l'oggetto principale della ricerca, tracciando perciò un "arco gotico" – come egli stesso lo descrive – che, se da un lato, poggia sulle acquisizioni delle neuroscienze, dall'altro lato, trova nella teologia un ulteriore luogo di confronto e di riflessione. Al centro, poi, come strumento di dialogo tra i due ambiti del sapere ora accennati, l'autore colloca la filosofia, che diviene così ambito di mediazione ed istanza ermeneutica tra di essi (cf. 14-15).

A partire da queste considerazioni, il lavoro, dapprima, permette un confronto sul tema con il pensiero del neuropsicologo americano G.M. Edlmann, e quindi con quello dei russi L.S. Vygotskij e A.R. Lurija. L'obiettivo di questa prima parte diviene, perciò, quello di delineare la possibilità delle neuroscienze di fornire una base materiale alla libertà dell'uomo.

Segue, quindi, la seconda parte che, più da vicino, si interessa di interrogare la filosofia attraverso la disamina del pensiero di H. Jonas prima, e successivamente di quello di L. Pareyson. Di conseguenza, l'attenzione viene qui posta sulla ragione filosofica e metafisica (la pareysoniana ontologia della libertà), al fine di individuare quelle mediazioni di linguaggio e di pensiero tali da rendere possibile il dialogo tra le neuroscienze e le istanze della teologia.

Infine, l'autore, nella terza parte del suo lavoro si interessa di vagliare il pensiero teologico – che si caratterizza per le istanze trinitarie sul tema – analizzando il contributo di E. Jünger sul fronte del pensiero riformato e, quindi, di H.U. von Balthasar per il pensiero cattolico cercando di trovare in esso quegli ulteriori contributi che permettano di comprendere la libertà umana in un orizzonte più ampio di quello offerto dai guadagni delle neuroscienze, seppur facendo riferimento e rivolgendosi sempre allo stesso orizzonte. Infatti, l'istanza trinitaria consente di rendere meglio ragione non solo della libertà di Dio ma anche della libertà dell'uomo come realtà donata, che si apre ad una possibilità più ampia di attuazione rispetto alla determinazione per essa stabilita dalle neuroscienze.

In ogni caso, anche a prescindere dall'intento di Paris di analizzare i singoli autori, non sistematicamente, ma in maniera tale da far emergere quegli stimoli che sono rilevanti per la sua ricerca, il presente lavoro merita di essere segnalato per due motivi principali.

Da questo punto di vista, infatti, è in primo luogo interessante sottolineare l'impianto metodologico complessivo per la ricchezza e la fecondità delle intuizioni in esso contenute. Il lavoro, condotto secondo quell'"arco gotico" fin da subito segnalato, permette di evidenziare il tentativo, sicuramente riuscito, di far comunicare la ragione teologica con le neuroscienze e viceversa. E questo non tanto perché la ragione teologica possa dire qualcosa alla ragione scientifica, o la ragione scientifica a quella teologica, quanto perché l'autore, attraverso la mediazione della filosofia, mostra come entrambe, l'una alla luce dell'altra, possano dire insieme qualcosa di sensato sull'uomo.

Inoltre, sul piano più propriamente dei contenuti, l'autore propone la sua tesi di fondo secondo la quale la dimensione materialista offerta dalle neuroscienze per leggere la libertà non è incompatibile con la visione propria della fede cristiana. Infatti, le categorie dell'alterità e della possibilità, che trovano fondamento tanto nelle neuroscienze quanto nella teologia trinitaria, consentono di delineare quello spazio entro il quale la libertà dell'uomo può essere vissuta pienamente in una prospettiva che renda possibile «un modo di stare dell'uomo di fronte a Dio che sia insieme degno di sé e di Dio, adeguato al dono di sé ricevuto e adeguato al dono di sé offerto» (360-361).

In definitiva, pertanto, lo studio di A. Paris, pur nella complessità delle sue articolazioni che non sempre rendono agevole la lettura per l'intersecarsi di piani diversi, risulta essere alquanto stimolante soprattutto per coloro che si occupano del problema, metodologico e contenutistico, di far dialogare tra loro prospettive diverse (scientifiche, filosofiche e teologiche).

Pierluigi Sguazzardo

SEGNALAZIONI

M. AUGÉ, *Le nuove paure. Che cosa temiamo oggi?*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, 82 p.

L'ultimo libro del noto antropologo francese, *Les nouvelles peurs*, tratta il tanto attuale tema della paura. Augé si interroga icasticamente chiedendosi: «non sarà che, oggi, la paura della vita abbia rimpiazzato la paura della morte?» (9).

L'antropologo declina la paura in una pluralità di paure eterogenee, nuove paure riconducibili tutte quante a tre categorie finora inedite di violenza: «le violenze economiche e sociali, specialmente nell'ambito dell'impresa, le violenze politiche (razzismo e terrorismo inclusi), e infine le violenze tecnologiche e quelle naturali, le seconde spesso scatenate dalle prime» (11). C'è una corrispondenza specifica tra tali forme di violenza e le paure generate e sono rispettivamente: «lo stress, il panico, l'angoscia» (11). Paure e violenze si autoalimentano, hanno, combinate insieme, un effetto esplosivo ed esponenziale. Si innovano e moltiplicano anche le minacce che alimentano le paure: l'arresto della crescita mondiale, l'aumentare delle disuguaglianze tra ricchi e poveri del mondo, la nocività o meno degli organismi geneticamente modificati, l'efficacia effettiva di taluni farmaci, ecc. Le paure odierne che si dispiegano nei più diversi ambiti (il lavoro, il futuro, la relazionalità, l'incontro con l'altro, la salute, la vita, la dignità, l'integrazione, la crescita, il riconoscimento, ecc.) sono accomunate da un unico fattore: «sono tutte, indifferentemente, oggetto di un intenso sfruttamento mediatico» (76).

I mass media hanno un forte potere ansiogeno e, accostando diverse e distanti paure le une alle altre, provocano una nuova dimensione di terrore che si diffonde come un effetto alone sulle nostre vite. Lo sfruttamento mediatico delle paure rappresenta dunque un fatto nuovo di per sé e l'accumulo arbitrario di paure interroga l'antropologo su un piano nuovo e ancora tutto da esplorare.

Pierluigi Parisi

L. BORRIELLO - E. CARUANA (edd.), *Liturgia e carmelo*. Atti del Convegno sulla Liturgia e il Carmelo, Teresianum (Roma) 2-5 ottobre 2008, LEV, Città del Vaticano 2012, 303 p.

Frutto di un Convegno svoltosi al "Teresianum" diversi anni or sono, il volume non ha perso la propria freschezza a causa delle tematiche che affronta e che sono focalizzate nel dinamico rapporto tra liturgia e vita, tra celebrazione e spiritualità.

I dodici contributi presentati offrono una ricerca che, mantenendo come sfondo la connessione tra *lex orandi* e *lex vivendi*, si snoda sul versante specifico dell'orizzonte carmelitano, come il titolo del volume chiaramente esprime. Si evidenziano, così, i due assi portanti che segnano la proposta della pubblicazione. Da un lato il rapporto tra liturgia e vita ricercandone la fondazione teologica e indagandone le conseguenze antropologico-esistenziali; dall'altro lato, la declinazione di questo rapporto nella modalità del Carmelo, ossia la descrizione dell'interazione tra celebrazione liturgica e spiritualità carmelitana.

Del primo versante appartengono poche ma incisive relazioni i cui competenti autori sono noti anche al di là della ristretta cerchia degli studiosi: Piero Marini (*Liturgia e bellezza secondo il Concilio Vaticano II*, 25-49), Juan Javier Flores Arcas (*Liturgia e vita fraterna nella comunità: la centralità dell'Eucaristia e lo stile della celebrazione*, 153-177) e Crispino Valenziano (*Teresa d'Avila, Dottore della Chiesa*, 239-275). Tutti gli altri contributi, come rilevato, hanno inteso indagare il rapporto tra liturgia e vita declinandolo nell'ottica carmelitana. In questo secondo versante gli studi presentano: la liturgia (Luis Aróstegui, Pedro Ferreira, Roberto Gutiérrez), la parola di Dio (Elena Bosetti), la spiritualità (Edmondo Caruana, Antonio Verrasto), la pastorale (Giuseppe Midili) e l'architettura (Saverio Sturm, Fausto Spinelli).

Impreziosiscono il volume la presentazione (Luigi Gaetani) e la conclusione (Edmondo Caruana).

Sia consentito riportare, nello spazio breve riservato ad una segnalazione, l'illuminante principio proposto dal liturgista, Rettore magnifico del Pontificio Ateneo S. Anselmo di Roma e monaco benedettino, Flores Arcas, che costituisce una preziosa chiave di lettura alla tematica del volume: «Non esiste una "liturgia monastica", ma un modo monastico di celebrare la liturgia» (154). Da ciò discendono ulteriori significative considerazioni: «[...] la liturgia nei monasteri carmelitani dev'essere una liturgia che rispecchi lo spirito e la lettera dei libri liturgici rinnovati, secondo la riforma liturgica promulgata dal Concilio Vaticano II. Senza nostalgie né sguardi ad un passato romantico. [...] Oggi sarebbe incomprensibile voler armonizzare una vita liturgica seria e profonda con una vita devozionale. La vita del carmelitano è intimamente legata all'altare, cioè all'Eucaristia e al suo prolungamento nell'Ufficio Divino, in modo che tutta la vita diventi un'Eucaristia prolungata» (154-155).

Roberto Nardin

M. CROCIATA, *Pensare da credenti. Sfide e prospettive pastorali per la Chiesa in Italia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, 222 p.

Mons. Mariano Crociata, nel suo libro, intende riflettere sull'intenzione e sull'ispirazione che animano i credenti e le comunità ecclesiali italiane. Le difficili contingenze attuali, infatti, impongono ai credenti alcune sfide molto impegnative: unire esperienze di presenza cristiana nella società, percorsi di comunità e di gruppo e attività di accompagnamento personale.

Il volume si compone di tre parti, in cui vengono presi in esame alcuni aspetti fondamentali della presenza della Chiesa nella società di oggi. Nella prima parte, l'Autore osserva le comunità cristiane in Italia – sia dal punto di vista sociologico, che teologico – attraverso la categoria di “popolo di Dio”, evidenziando come, anche in questo nostro tempo, il radicalismo evangelico e l'impegno quotidiano possano trovare un'espressione feconda. La seconda parte è dedicata alla realtà della famiglia, presa in esame alla luce del magistero di Giovanni Paolo II, prima, e di Benedetto XVI, poi. Gli insegnamenti di questi due grandi maestri della Chiesa contemporanea consentono di rispondere agli interrogativi più profondi delle comunità cristiane italiane, aiutandole a riflettere sugli effetti devastanti dell'attuale dissoluzione del nucleo familiare. Nella terza parte, infine, vengono presentate alcune tematiche di frontiera – quali la comunicazione, l'etica, l'impegno politico e la custodia del creato – che costituiscono delle vere e proprie sfide per la Chiesa, chiamata ad accompagnare ogni uomo attraverso la luce della propria parola e la testimonianza della propria fede. Tale azione educativa ecclesiale si realizza solo in presenza di educatori adeguati e di un atteggiamento di fede, che consenta di affrontare con serenità le difficoltà del quotidiano.

Lorella Maria Rota

A. LANGELLA - G. FALANGA (edd.), *La figura di Maria nella predicazione e nella pietà oggi*, Verbum Ferens, Napoli 2013, 103 p.

Il volumetto sintetizza le riflessioni di docenti della Sezione S. Tommaso d'Aquino della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale e di teologi dell'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana, riunitisi in un seminario mariologico – un vero e proprio “laboratorio”, svoltosi a Napoli, da gennaio a giugno 2011 – per verificare il ruolo di Maria nella predicazione e nella pietà cristiana oggi, in Italia.

Anzitutto, viene approfondito un modo nuovo di vivere il cristianesimo, secondo una prospettiva mariana, con una particolare attenzione alle sfide del nostro tempo; in secondo luogo, si vuole verificare – attraverso un questionario, proposto a presbiteri, diaconi, religiosi e religiose, laici e laiche – come la pietà mariana venga vissuta, concretamente, nelle parrocchie della Campania. Le più attuali prospettive della mariologia vengono affrontate, nel testo, a partire dagli “orientamenti” – biblico, liturgico, ecumenico e antropologico – proposti dalla *Marialis cultus*, di Paolo VI.

Mi sembra particolarmente originale ciò che scrive Cettina Militello (*Maria “nostra sorella”. Prospettive di mariologia con occhi di donna*, 53-60). Sulla base delle intuizioni teologiche del Concilio Vaticano II, infatti, la studiosa approfondisce il concetto di “sororità” in relazione a Maria, così da proporre la Madre di Gesù «all’interno della storia e dell’esperienza delle donne, acquisendola come compagna e sorella» (53), manifestazione della gratuità nel dono di sé. In tale contesto, quindi, l’incontro di Maria con Elisabetta (*Lc* 1, 39-45) può essere considerato come l’icona «di una sororità profonda, convinta, risolutiva, rasserenante» (60).

Lorella Maria Rota

A. MARCHADOUR, *Venite e vedrete. Commento al Vangelo di Giovanni*, EDB, Bologna 2013, 274 p.

Si tratta della traduzione del volume dello studioso assunzionista, docente a Tolosa e a Gerusalemme, apparso in francese nel 2011. Di lui la EDB aveva già pubblicato nel 2007 *I personaggi del Vangelo di Giovanni, Specchio per una cristologia narrativa*.

Dopo una breve introduzione in cui si affrontano le classiche questioni di critica letteraria, riguardo all’autore, all’opera e alla struttura (capp. 2-12: “libro dei segni” [la fede]; 13-21: “libro della gloria” [l’amore]), egli procede con la lettura del vangelo offrendo di ogni pericope una esegesi essenziale, con la spiegazione chiara e sintetica del suo contesto, segnalando di volta in volta le connessioni tematiche che permettono di cogliere lo specifico del pensiero giovanneo nello sviluppo del suo vangelo (ad esempio mostrando l’uso di vocaboli particolari o costruzioni strutturanti); non mancano suggestive “aperture” o “finestre” in cui propone riflessioni, citazioni di studiosi antichi e moderni che possono in qualche modo illuminare il testo e il tema trattato. L’autore nella sua lettura adotta le linee interpretative più consolidate, attingendo ai migliori commentatori – an-

tichi e moderni – del IV Vangelo, e offrendo degli interessanti spunti di tipo teologico e spirituale.

Si tratta pertanto di un commento in grado di accompagnare validamente una lettura personale o comunitaria di questo vangelo, unendo in modo sintetico la solidità delle posizioni esegetiche con la profondità spirituale (in questo senso ben si adatta alla collana che ospita il volume).

Giuseppe Pulcinelli

G. PASQUALETTI, *Annibale Bugnini C.M., Arcivescovo di Diocleziana, "Liturgiae cultor et amator, servì la Chiesa". Memorie autobiografiche*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2012, 231 p.

Con questo volume – che si compone delle memorie autobiografiche di Mons. Annibale Bugnini C.M. e della sua bibliografia – si è voluto celebrare il centenario della nascita e trentennale morte (Civitella del Lago, 12 giugno 1912 - Roma, 3 luglio 1982) del Religioso vincenziano, distintosi per l'impegno nella promozione della riforma liturgica durante il Concilio Vaticano II e per il successivo, devoto servizio alla Chiesa, nonostante le gravi e infamanti accuse che lo colpirono e da cui inutilmente cercò di difendersi.

Dalle parole di Mons. Bugnini emergono con chiarezza il suo amore per la Chiesa, la fedeltà al Papa e lo spirito missionario che lo caratterizzarono, sull'esempio del suo maestro, San Vincenzo de' Paoli. Tali sentimenti ebbero modo di esprimersi in modo luminoso quando – nel 1976 – venne ingiustamente allontanato dalla Curia romana e inviato in Iran, in qualità di diplomatico della Santa Sede, alla vigilia della rivoluzione islamica che, di lì a poco, avrebbe coinvolto il Paese mediorientale. Nonostante le accuse ingiuste che determinarono il suo "esilio" in terra straniera, il Religioso visse sempre nella viva consapevolezza di aver cercato, in ogni momento, "di servire la Chiesa, non di servircene!".

La pubblicazione vuole fornire un prezioso contributo nella valorizzazione della Riforma liturgica, voluta dai Padri conciliari. Pur trattandosi dei ricordi personali di Mons. Bugnini, di ricostruzioni dei fatti che hanno segnato le tappe del rinnovamento liturgico, oggi più che mai essi consentono al lettore di decifrare sempre meglio sia l'evento del Concilio Vaticano II, che i numerosi testi in esso elaborati.

Lorella Maria Rota

S. PINTO, *I segreti della Sapienza. Introduzione ai Libri sapienziali e poetici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, 311 p.

In questa collana di manuali di introduzione alla S. Scrittura sono già stati pubblicati i volumi sul Pentateuco e sulle Lettere Paoline, ora si aggiunge quello sui Libri sapienziali, ad opera di Pinto, docente di Antico Testamento nella Facoltà Teologica Pugliese.

La ricerca della Sapienza è il tema conduttore di quello che è stato definito “il pentateuco sapienziale”, cioè i libri dei Proverbi, Giobbe, Qoelet, Siracide, Sapienza (gli ultimi due sono deuterocanonici). Ad essi Pinto aggiunge anche il Cantico dei Cantici e i Salmi che, pur non facendo parte in senso stretto della corrente sapienziale, sono stati considerati sia della tradizione giudaica sia da quella cristiana come appartenenti ad un unico corpo canonico.

Nella parte introduttiva si mostrano i procedimenti letterari caratteristici di questa letteratura, i suoi rapporti con la letteratura sapienziale extrabiblica; in queste pagine giustamente si individua nella retribuzione il tema principale di tali scritti, con gli attacchi e le difficili risposte che gli autori di questi scritti portano nei confronti della teoria tradizionale.

Un pregio non secondario di questi manuali è che contengono saggi di esegesi per ogni libro biblico preso in considerazione, cosicché non ci si limita a una presentazione che rimarrebbe tutto sommato generica, ma attraverso tali “carotaggi” si ha la possibilità di mettere in luce le caratteristiche specifiche di ogni singolo libro e si agevola il lettore ad entrare nelle ricchezze del testo biblico.

Avvalendosi di un linguaggio chiaro e preciso, il libro di Pinto rappresenta una valida introduzione per chi si accosta ai libri sapienziali dell’AT, trovandovi anche una nutrita bibliografia, principalmente in lingua italiana, per un eventuale approfondimento.

Giuseppe Pulcinelli

P. PIZZUTO, *Grammatica del cattolicesimo. Manuale di teologia fondamentale*, ITST-Elledici, Messina-Leumann (To) 2012, 288 p.

Il volume ha la struttura di un manuale ed intende essere un’introduzione alla fede cristiana, un corso di teologia fondamentale pensato per coloro che iniziano lo studio della teologia. I contenuti sono quelli consueti della teologia fondamentale: la rivelazione e la sua trasmissione, l’atto di fede e la sua credibilità. Il primo, breve, capitolo offre alcune indicazioni sulla fede; viene

poi affrontato il tema della rivelazione nel secondo capitolo dove si insiste particolarmente sulla “connotazione cristologica” della rivelazione sia in rapporto alla rivelazione israelitica, che al cammino della ragione umana e alla domanda religiosa. Chiarito per sommi capi il senso della rivelazione, l’ampio terzo capitolo si occupa della sua trasmissione ed è il luogo in cui si riflette sulla Chiesa, sulla tradizione, sul rapporto tra tradizione e scrittura, sulla funzione del magistero e il senso del dogma. Un paragrafo sulla teologia come intelligenza della rivelazione conclude il capitolo (cf. 89-102). Il capitolo IV torna ad occuparsi più estesamente della fede, virtù con cui la rivelazione viene accolta: la fede come atto umano, come fiducia e metodo di conoscenza, la sua dimensione ecclesiale e gli atteggiamenti che la negano. L’ampio cap. V (cf. 125-184) ripercorre storicamente la declinazione della credibilità della fede, ovvero il cammino dell’apologetica nelle diverse epoche: l’età patristica, il medioevo e la modernità fino al Vaticano I. Purtroppo manca una tematizzazione del punto centrale dell’apologetica moderna, ovvero la sua struttura tripartita che si configura progressivamente fino al modello neoscolastico, dalla cui crisi prende avvio la stagione dei modelli di teologia fondamentale nel sec. XX, da Blondel a Rahner, a von Balthasar. Le indicazioni per impostare una teologia di credibilità della fede per l’oggi fanno leva sull’attenzione al contesto culturale (la rivelazione come testo che si comunica dentro un contesto) e il rimando alla nuova sensibilità nei confronti dei segni concreti dell’intervento di Dio nel mondo. Sono proprio tali segni che oggi ci permettono di parlare di credibilità: la credibilità del fondatore (il cap. VI è dedicato alla cristologia fondamentale), della Chiesa cattolica (luogo della presenza nella storia del Cristo), infine la coerenza del contenuto grazie ai segni del miracolo e della profezia che si collocano all’interno dei segni fondamentali costituiti da Cristo e dalla Chiesa. Conclude il manuale un’ampia bibliografia. Il testo rappresenta una dignitosa introduzione al senso della teologia fondamentale anche se l’ampiezza delle questioni trattate necessita di ben altri sviluppi ed approfondimenti; tuttavia il volume è uno strumento per farsi un’idea delle questioni teoretiche e degli snodi storici della disciplina.

Antonio Sabetta

LIBRI RICEVUTI

- L. Bianchi (ed.), *La testimonianza della Chiesa nel mondo contemporaneo*, San Leopoldo, Padova 2013.
- L. Borriello - E. Caruana (edd.), *Liturgia e carmelo*. Atti del Convegno sulla Liturgia e il Carmelo, Teresianum (Roma) 2-5 ottobre 2008, LEV, Città del Vaticano 2012.
- L. Bortolussi, *Le stigmati di san Francesco nei dibattiti del '900*, EDB, Bologna 2013.
- J.M. Caamaño López, *Autonomía moral. El ser y la identidad de la Teología moral*, San Pablo-Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013.
- G. Campanini, *Bene comune. Declino e riscoperta di un concetto*, EDB, Bologna 2014.
- M. Cavallo, *Oltre la società della comunicazione. Manualistica, didattica, divulgazione*, F. Angeli, Milano 2013.
- J. Cerdà i Ballester - J.I. Pérez Giménez - X. Serra Estellés, *Inventari dels arxius parroquials de La Costera*, Facultad de Teología "San Vicente Ferrer", Valencia 2013.
- E. Cesarale, «*Figli della luce e figli del giorno*» (1Ts 5,5). *Indagine biblico-teologica del "giorno" in Paolo*, PUG, Roma 2014.
- W. Christe, *Gerechte Sünder. Eine Untersuchung zu Martin Luthers „simul iustus et peccator“*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014.
- G. Colombo (ed.), *Religione e fede nell'età post-secolare*, Vita e Pensiero, Milano 2013.
- M. Crociata, *Pensare da credenti. Sfide e prospettive pastorali per la Chiesa in Italia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.
- M. Farina - R. Siboldi - M.T. Spiga (edd.), *Filialità. Percorsi di riflessione e di ricerca*, LEV, Città del Vaticano 2014.
- F. Felice, *Arabeschi*, Akousmata-Orizzonti dell'ascolto, Ferrara 2011.

- M. Dujarier, *Église-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles*, Cerf, Paris 2013.
- G. Frausini (ed.), *Trasformati dal mistero. Per una pastorale in chiave mistagogica*, Studia Picena, Ancona 2013.
- C.S. Gilson, *The Philosophical Question of Christ*, Bloomsbury, New York-London 2014.
- A. Granados - P. O'Callaghan (edd.), *Parola e testimonianza nella comunicazione della fede. Rilettura di un binomio critico alla luce del Concilio Vaticano II*, EDUSC, Roma 2013.
- A. Houziaux, *Le mythe d'Adam et Ève. Les tabous, la jouissance et la honte*, Cerf, Paris 2013.
- V. Höslé, *God as reason. Essays in philosophical theology*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2013.
- Ch. Jaser, *Ecclesia maledicens. Rituelle und zeremonielle Exkommunikationsformen im Mittelalter*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014.
- B.B. Kadomtsev, *Sulla pulsar*, Akousmata-Orizzonti dell'ascolto, Ferrara 2013.
- A. Langella - G. Falanga (edd.), *La figura di Maria nella predicazione e nella pietà oggi*, Verbum Ferens, Napoli 2013.
- P. Lombard, *Les quatre livres des sentences*. Troisième livre. Introduction, traduction, notes et table par M. Ozilou, Cerf, Paris 2014.
- J. López Díaz (ed.), *San Josemaría e il pensiero teologico*. Atti del Convegno Teologico, Roma 14-16 novembre 2013, vol. 1, EDUSC, Roma 2014.
- E. Malnati, *La Chiesa del Concilio Vaticano II*, Cantagalli, Siena 2014.
- P. Martinelli - W. Block (edd.), *Arte e spiritualità. Studi, riflessioni, testimonianze*, EDB, Bologna 2014.

- P. Martinelli - A. Schmucki (edd.), *Fedeltà e perseveranza vocazionale in una cultura del provvisorio. Modelli di lettura e proposte formative*, EDB, Bologna 2014.
- C. Matarazzo, *Dalla fine del mondo un nuovo umanesimo cristiano. L'eredità francescana della nuova evangelizzazione tra emergenze pastorali e questione educativa*, Cantagalli, Siena 2014.
- G. Meiatini, *Monachesimo e teologia. La triplice prospettiva di H.U. von Balthasar*, Eupress-FTL, Lugano 2012.
- F. Moraglia, *Una fede amica dell'uomo. La gioia di essere discepoli di Gesù, l'impegno per il bene comune*, Cantagalli, Siena 2013.
- A. Passaro (ed.), *Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook. Family and Kinship in the Deuterocanonical and Cognate Literature*, De Gruyter, Berlin-Boston 2013.
- S. Petrosino - S. Ubbiali (edd.), *Il male. Un dialogo tra teologia e filosofia*, Glossa, Milano 2014.
- A. Puig i Tàrrach, *L'Esperit Sant en la Bíblia*, Associació Bíblica de Catalunya, Publicacions de l'Abadia de Monserrat, Tarragona 2013.
- M. Salvioli, *L'invenzione del secolare. Post-modernità e donazione in John Milbank*, Vita e Pensiero, Milano 2013.
- A. Scola, *Cosa nutre la vita?*, Centro Ambrosiano, Milano 2013.
- S. Segoloni Ruta, *Tradurre il Concilio in italiano. L'Associazione Teologica Italiana soggetto di ricezione del Vaticano II*, Glossa, Milano 2013.
- J.-L. Ska, *Il cantiere del Pentateuco. 1. Problemi di composizione e di interpretazione*, EDB, Bologna 2013.
- M.A. Spadaro, *Nelle vene d'America. Da Walt Whitman a Jack Kerouac*, Jaca Book, Milano 2013.
- B. Šijaković, *The Presence of Transcendence. Essays on Facing the Other through Holiness, History and Text*, Sebastian Press, Belgrade 2013.

Ch. Voigt-Goy, *Potestates und ministerium publicum. Eine Studie zur Amtstheologie im Mittelalter und bei Martin Luther*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014.

M. Zatti, *Il dolore nel creato. Un disegno intelligente?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014.

INDICE

OMAGGIO A SAN GIOVANNI XXIII

- ENRICO DAL COVOLO, *San Giovanni XXIII e la Pontificia Università Lateranense* 267
 La frequenza accademica, 267 – La docenza, 268 – La visita di papa Giovanni all'Ateneo Lateranense, nella sua sede attuale, 268 – Il motu proprio *Cum inde*, 269 – La *Pacem in terris* e mons. Pavan, 270
- ANGELO AMATO, *La canonizzazione di Giovanni XXIII (1881-1963)* 273
 1. Una canonizzazione inaspettata, 273 – 2. Profilo biografico, 274 – 3. Giovanni XXIII convoca il Concilio, 277 – 4. Aspetti della vita spirituale di papa Roncalli, 279 – 5. Il desiderio di una canonizzazione conciliare, 283 – 6. La diffusione del culto a papa Giovanni, 289 – 7. Fama di segni e miracoli, 290 – 8. L'attualità del san Giovanni XXIII, 291 – 8.1. Il Concilio Vaticano II, 291 – 8.2. Il dialogo ecumenico, 292 – 8.3. Il dialogo con l'Ebraismo, 293 – 8.4. La ricerca della pace, 295 – 8.5. Lo spirito missionario, 296 – 9. Un'eredità preziosa per il futuro della Chiesa, 297
- Articoli**
- NICOLA REALI, *À la limite de la phénoménalité. L'eucharistie au cœur du rapport philosophie / théologie chez la phénoménologie de Jean-Luc Marion et de Emmanuel Falque* 301
 1. Penser philosophiquement l'eucharistie ou penser eucharistiquement la philosophie ?, 301 – 2. L'eucharistie comme phénomène abandonné, 304 – 3. L'eucharistie comme phénomène limité, 315 – 4. L'action liturgique comme point d'accès à l'eucharistie, 323
- ACHIM SCHÜTZ, *Kreative Kraft aus dem Schweigen. Eine phänomenologisch-theologische Skizze* 327
 Elemente einer Anthropologie des Schweigens, 329 – Theologisch gründende Versicherung, 338 – Im Spannungsfeld von Ruhe und Festkultur, 348
- GIULIO MASPERO, *Coscienza e relazione: analogie trinitarie tra filosofia e neuroscienze* 355
 1. Introduzione, 355 – 2. Agostino: un problema di relazione, 356 – 3. I Padri Greci: analogie e relazioni, 360 – 4. L'ap-

proccio cognitivo-comportamentale, 366 – 5. Conclusione: un'epistemologia relazionale, 368

CARLO LORENZO ROSSETTI, *Credo in un solo Spirito Santo che procede dall'unico Padre del Figlio unigenito. Discernimento storico-teologico per un consenso ecumenico sul Filioque* 371

Introduzione, 371 – 1. Grandezza e limiti della teologia occidentale, 373 – 1.1. Lo Spirito come amore e comunione, 373 – 1.2. Mancata sottolineatura del *primato* del Padre, 377 – 1.3. Un magistero da completare, 378 – 2. Grandezza e limiti della teologia orientale, 380 – 2.1. La monarchia dell'Unica Causa, 380 – 2.2. Il rifiuto del *Filioque*, 384 – 2.2.1. *Parola e Soffio* “dalla bocca” di Dio, 387 – 2.3. Enfasi sull'anarchia e sulla causalità del Padre più che sulla paternità, 388 – 3. Vie di convergenza, 390 – 3.1. Intelligenza “comunionale” dell'*ekporeusis* nella teologia orientale, 390 – 3.1.1. Epoca patristica, 390 – 3.1.2. Epoca bizantina, 401 – 3.2. Il *Filioque* alla luce della monarchia paterna e della pericoreasi tra Generazione e Spirazione, 406 – 3.3. Riflessioni di sintesi, 412 – 3.3.1. Tesi sullo Spirito Santo, 413 – 3.3.2. Formule ecumeniche di Professione di Fede, 416

BARTOLOMEO PIRONE, *Gesù nell'Islàm* 421

Il nome Īsà, 422 – Gesù il messia nell'Islàm, 422 – Gesù messaggero o inviato di Dio, 424 – Gesù profeta, 425 – Gesù parola, 427 – Gesù servo o adoratore di Dio, 428 – Gesù spirito, 429 – Gesù è tra i più prossimi a Dio, 430 – Gesù è tra i buoni, 431 – Gesù è la conoscenza dell'Ora, 432 – Nascita di Gesù, 434 – Infanzia di Gesù, 436 – Gesù figlio di Maria, 436 – Gesù come Adamo, 437 – Gesù taumaturgo, 438 – Subalternità di Gesù a Muḥammad, 443

Recensioni 449

L. BIANCHI (ed.), *La testimonianza della chiesa nel mondo contemporaneo*, (Lorella Maria Rota), 451 - CH. BÖTTIGHEIMER, *Le difficoltà della fede. Riflessioni teologiche su problematiche questioni di fede ed esperienze ecclesiali*, (Antonio Sabetta), 453 - L. BOUYER, *Mémoires*, (Bertrand Lesoing), 458 - A. GRANADOS - P. O'CALLAGHAN (edd.), *Parola e testimonianza*

nella comunicazione della fede. Rilettura di un binomio critico alla luce del Concilio Vaticano II, (Lorella Maria Rota), 460 - P. IDE, *Une théo-logique du don. Le don dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, (Antonio Sabetta), 463 - G. LEE COCKERILL, *The Epistle to the Hebrews*, (Giuseppe Pulcinelli), 465 - PIERRE LOMBARD, *Les quatre livres des Sentences. Troisième livre, introduction, traduction, notes et tables de Marc Ozilou*, (Antonio Sabetta), 468 - N. VALENTINI, *Volte dell'anima russa. Identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo-ortodosso*, (Giuseppe Malafrente), 470 - L. PARIS, *Sulla libertà. Prospettive di teologia trinitaria tra neuroscienze e filosofia*, (Pierluigi Sguazzardo), 473.

Segnalazioni

477

M. AUGÉ, *Le nuove paure. Che cosa temiamo oggi?*, (Pierluigi Parisi), 479 - L. BORRIELLO - E. CARUANA (edd.), *Liturgia e carmelo*. Atti del Convegno sulla Liturgia e il Carmelo, Teresianum (Roma) 2-5 ottobre 2008, (Roberto Nardin), 479 - M. CROCIATA, *Pensare da credenti. Sfide e prospettive pastorali per la Chiesa in Italia*, (Lorella Maria Rota), 481 - A. LANGELLA - G. FALANGA (edd.), *La figura di Maria nella predicazione e nella pietà oggi*, (Lorella Maria Rota), 481 - A. MARCHADOUR, *Venite e vedrete. Commento al Vangelo di Giovanni*, (Giuseppe Pulcinelli), 482 - G. PASQUALETTI, IMC (presentazione di), *An nibale Bugnini C.M., Arcivescovo di Diocleziana, "Liturgiae cultor et amator, servì la Chiesa". Memorie autobiografiche*, (Lorella Maria Rota), 483 - S. PINTO, *I segreti della Sapienza. Introduzione ai Libri sapienziali e poetici*, (Giuseppe Pulcinelli), 484 - P. PIZZUTO, *Grammatica del cattolicesimo. Manuale di teologia fondamentale*, (Antonio Sabetta), 484.

Libri ricevuti

487

Indice

493

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)
Mayerutica - 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 Jesuitica de Filosofia e Teologia - Belo Horizonte (BR)
Philippiniana sacra - University of Santo Tomas - Manila (RP)
Recherches de théologie et philosophie médiévales - Thomas-Institut. University of Cologne (DE) - De Wulf-Mansion Centre. University of Leuven (B)
Religi3n y cultura - Revista mensual redacta por los PP. Agustinos - Los Negrales (E)
Revista agustiniana - Agustinos Espa1oles - Madrid (E)
Revista catalana de teologia - Facultat de Teologia de Catalunya - Barcelona (E)
Rivista teologica di Lugano - Facoltà Teologica - Lugano (CH)
Revue des sciences religieuses - Faculté de théologie catholique - Strasbourg (F)
Revue théologique de Louvain - Faculté de théologie. Université catholique - Louvain (B)
Sacris erudiri. A Journal on the Inheritance of Late Antique and Medieval Christianity - Turnhout (B)
Scripta Theologica - Facultad de Teología. Universidad de Navarra - Pamplona (E)
Selecciones de teología - Jesuitas de Cataluña - Barcelona (E)
Theoforum - Saint Paul University - Ottawa (CDN)
Theologica - Universidade Catolica Portuguesa. Faculdade de Teologia - Braga (P)
Theologica Xaveriana - Pontificia Universidad Javeriana – Bogotá (CO)
The Thomist. A speculative quarterly review of theology and philosophy - Dominican Fathers Province of St. Joseph - Washington (USA)
Trierer Theologische Zeitschrift - Theologische Fakultät - Trier (D)
Vidyajoti - Vidyajyoti College of Theology - Delhi (IND)
Zeitschrift für katholische Theologie - Kath.-theol. Fakultät der Universität Innsbruck (A)

ITALIANE

Angelicum - Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino - Roma
Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento - Istituto storico italo-germanico - Trento
Antonianum - Pontificia Università "Antonianum" - Roma
Archivio teologico torinese - Facoltà di Teologia - Torino
Archivum franciscanum historicum - Collegio S. Bonaventura - Grottaferrata
Asprenas - Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Napoli
Augustinianum - Istituto Patristico "Augustinianum" - Roma
Biblica - Pontificio Istituto Biblico - Roma
Biblioteca casanatense - Ist. periferico del Ministero dei Beni e delle Att. culturali e del Turismo - Roma
Bollettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo - Istituto storico italiano per il medioevo - Roma
La Civiltà Cattolica - Rivista quindicinale di cultura della Compagnia di Gesù - Roma
Claretianum - Istituto di Teologia della vita consacrata "Claretianum" - Roma

Commentarium ordinis fratrum minorum conventualium - Convento SS. XII Apostoli - Roma
Communio - Rivista Internazionale di Teologia e Cultura - Milano
Conferenza episcopale italiana - Servizio nazionale per il progetto culturale - Roma
Convivium assisiense - Istituto teologico - Assisi
Credere oggi - Istituto Teologico S. Antonio Dottore dei Frati Minori Conventuali - Padova
Euntes docete - Pontificia Università Urbaniana - Roma
Firmana - Ist. Teol. Marchigiano (sede di Fermo) - ISSR "SS. Alessandro e Filippo" - Fermo
Forma sororum - Monastero Clarisse S. Lucia - Città della Pieve
Gregorianum - Pontificia Università Gregoriana - Roma
Islamochristiana - Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica - Roma
Istituto di filologia classica - Università degli Studi - Genova
L'Italia francescana - Conf. Ital. dei Ministri Prov. dei Frati Minori Cappuccini - Frascati
Laurentianum - Collegio Internazionale San Lorenzo da Brindisi - Roma
Marianum - Pontificia Facoltà Teologica "Marianum" - Roma
Orientalia christiana periodica - Pontificio Istituto Orientale - Roma
Protestantesimo - Facoltà Valdese di Teologia - Roma
Quaderni teologici - Studio Teologico "Paolo VI" del Seminario Diocesano - Brescia
Rassegna di teologia - Sez. "San Luigi" della Pont. Facoltà Teol. dell'Italia Merid. - Napoli
Ricerche teologiche - Società italiana per la ricerca teologica - Roma
Rivista biblica - Organo dell'Associazione biblica italiana - Bologna
Rivista liturgica - Abbazia S. Giustina - Messaggero di S. Antonio - Padova
Rivista di archeologia cristiana - Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana - Roma
Rivista di scienze religiose - Facoltà Teologica pugliese - Bari
Rivista di teologia dell'evangelizzazione - Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna - Bologna
Rivista di teologia morale - ATISM - Centro Editoriale Dehoniano - Bologna
Sacra doctrina - Provincia San Domenico in Italia. Ordine dei Predicatori - Bologna
Sacramentaria e scienze religiose - Istituto Teologico Marchigiano - Ancona
Schede medievali - Officina di Studi Medievali - Palermo
Spicilegium historicum congregationis SS.mi Redemptoris - Accademia Alfonsiana - Roma
Studi ecumenici - Istituto di Studi ecumenici "San Bernardino" - Venezia
Studi di teologia - Istituto di Formazione Evangelica e Documentazione - Padova
Studium Generale Marcianum - Fondazione Studium Generale Marcianum - Venezia
Teologia - Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Milano
Theologica - Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna - Cagliari
Vetera christianorum - Università degli Studi di Bari. Dipartimento di studi classici - Bari
Vita consacrata - Rivista per istituti religiosi e secolari - Roma
Vita e Pensiero - Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano
Vivens homo - Facoltà teologica dell'Italia Centrale - Firenze

L'*indice generale, tematico* e degli *autori* degli anni 1976-2002
 si trova nel volume LXVIII (2002), numero speciale.