



2014 | LXXX | 3

# Lateranum

FACOLTÀ DI TEOLOGIA

**R. DODARO**, Augustine On Enjoying One's Neighbor

**B. PIRONE**, Crocifissione e morte di Gesù nell'Islàm

**R.S. KUBAT**, Allegoresis As A Method Of Demythologization

**G. PASQUALE**, Il concetto di "periodo assiale" in K. Jaspers

**M. DE SALIS**, La ricezione postconciliare della *Lumen gentium*

**P. SELVADAGI**, Missione, dialogo e intercultura in Italia

**L. ŽAK**, Interpretazioni evangelicali del Vaticano II

# Lateranum

a cura della Facoltà di Teologia  
della Pontificia Università Lateranense

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

Direttore / Editor: [lateranum-direttore@pul.it](mailto:lateranum-direttore@pul.it)

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

## Redazione / Editorial Office:

Pontificia Università Lateranense

Facoltà di S. Teologia

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

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

## Abbonamenti / Subscriptions:

Lateran University Press

Ufficio Abbonamenti

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

Tel. +39 06/69895688 – Fax +39 06/69895501 – E-mail: [promozionelup@pul.it](mailto:promozionelup@pul.it)

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

ISBN ePUB 978-88-465-1028-0

ISBN PDF ISBN 978-88-465-1029-7

© COPYRIGHT 2015 – ISBN 978-88-465-1009-9

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)

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

*BILDI* (Katholisch-Theologische Fakultät Innsbruck - Österreich)

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

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

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

## ***Identity and mission***

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

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

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

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

## SOMMARIO

<b>Articoli</b>	
ROBERT DODARO, <i>Augustine on enjoying one's neighbor: uti-frui once again</i>	511
BARTOLOMEO PIRONE, <i>Crocifissione e morte di Gesù nell'Islàm</i>	527
RODOLJUB S. KUBAT, <i>Allegoresis as a method of demythologization</i>	557
GIANLUIGI PASQUALE, <i>L'interrogativo teologico posto alla storia dal concetto di "periodo assiale" in Karl Jaspers</i>	575
MIGUEL DE SALIS, <i>La ricezione postconciliare della Lumen gentium: piste per superare l'impasse</i>	595
PAOLO SELVADAGI, <i>Missione, dialogo e intercultura nel contesto italiano</i>	613
LUBOMIR ŽAK, <i>Interpretazioni evangelicali del Vaticano II. Nota su una recente pubblicazione</i>	631
<b>Recensioni</b>	651
<b>Indice</b>	689
<b>Indice dell'annata</b>	693



## **ARTICOLI**



## AUGUSTINE ON ENJOYING ONE'S NEIGHBOR: *UTI-FRUI* ONCE AGAIN

Robert Dodaro\*

«That he too may love God with a perfect love; you do not love him as yourself unless you do all you can to bring him to that good which is your own»<sup>1</sup>.

«Whoever loves his neighbor correctly should behave toward him in a way that he loves God with his whole heart, whole soul and whole mind»<sup>2</sup>.

Scholarly discussion of the *uti/frui* problem in Augustine's ethics is monumental and cannot be summarized here. My purpose is not to re-introduce this question; that has been accomplished by others<sup>3</sup>. Instead, I intend to develop further some of the better explanations of how Augustine thinks it morally possible to enjoy or to delight in another human being<sup>4</sup>. Debate over the past few decades has seen scholarship challenge the strict, dualist interpretation of *uti/frui* that views Augustine's concept of love of neighbor as a means to loving God, because only God should be enjoyed (*frui*), not the neighbor<sup>5</sup>.

---

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

<sup>1</sup> AUGUSTINUS, *Mor.* 1, 49: «ut etiam ipse perfecto amore Deum diligit. Non enim eum diligit tamquam teipsum, si non ad id bonum ad quod ipse tendis, adducis».

<sup>2</sup> AUGUSTINUS, *Doctr. chr.* 1,43: «Quisquis ergo recte proximum diligit, hoc cum eo debet agere, ut etiam ipse toto corde, tota anima, tota mente diligit Deum».

<sup>3</sup> The starting point for a recent, brief introduction to this question and the modern literature concerning it is found in H. CHADWICK, *Frui-uti*, in *Augustinus-Lexikon*, vol 3, ed. C. Mayer, Schwabe, Basel 2004-2010, cc. 70-75 (with bibliography); and in R. CANNING, *Uti/frui*, in *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, ed. A. Fitzgerald et al., Eerdmans, Grand Rapids 1999, 859-861 (this volume has been translated into Italian, Spanish, and French). The best available in-depth summary of the background to the controversy is found in R. CANNING, *The Unity of Love for God and Neighbour in St. Augustine*, Augustinian Historical Institute, Heverlee-Leuven 1993, 32-115.

<sup>4</sup> The core statements of Augustine's position are exposed at *Doctr. chr.* 1, 3-40. All abbreviations of Augustine's works in this article are taken from the *Augustinus-Lexikon*, vol. 3, XI-XXXII.

<sup>5</sup> A. NYGREN, *Agape and Eros*, trans. P. Watson, SPCK, London 1953 (see especially 503-512), is largely, but not exclusively, responsible for introducing and promoting this view. The book was originally published in Swedish in two volumes (Stockholm 1930, 1936). The discussion of Augustine is found in the second of these. Nygren held that Augustine was responsible for corrupting the early Christian understanding

This conclusion invited the further criticism that Augustine thinks human beings significant not in themselves, but only referentially (*referre*) or instrumentally (*uti*) in terms of advancing the soul toward greater love of God<sup>6</sup>. However, largely in response to this viewpoint, Augustine's position that the neighbor as such can be enjoyed, albeit "in God", was first advanced and later clarified to some extent<sup>7</sup>.

But what does Augustine mean by "enjoyment of the neighbor in God"; what kind of enjoyment (*fruitio*) of the neighbor does this involve? I suggest that if his defenders cannot answer this and similar questions with some depth and confidence, we should not pretend to have explained adequately what the concept means or how it saves Augustine from the accusation that he ultimately degrades the significance of the neighbor. Another reason for venturing deeper answers to these questions is the value of understanding how from his theological perspective Augustine conceives of the enjoyment that can legitimately be achieved in friendship, marriage, family and other human relationships, such as those found in the helping professions or in pastoral care.

One can choose almost any passage from Augustine in which he discusses enjoyment of the neighbor in God and find in it at least one essential element that is necessary for a fuller exposition of his reasoning. Prior to examining some of these passages, a few basic points fundamental to his position should

---

of love as *agapè* with the Platonic concept of *erôs*. However, one should not lose sight of the fact that the first of Augustine's critics on this theme was Julian of Eclanum.

<sup>6</sup> The best known of these criticisms is that of H. ARENDT, *Der Liebesbegriff bei Augustinus. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Julius Springer, Berlin 1929. The English translation of this dissertation has a complex history: see J. VECCHIARELLI SCOTT - J. CHELIUS STARK, *Preface: Rediscovering Love and Saint Augustine*, in H. ARENDT, *Love and Saint Augustine*, edited and with an interpretative essay by J. Vecchiarelli Scott and J. Chelius Stark, University of Chicago Press, Chicago 1996, vii-xvii. For similar views, see K. HOLL, *Der Neubau der Sittlichkeit: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. 1, Mohr, Tübingen 1921; J. BRECHTKEN, *Augustinus Doctor Caritatis. Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Glückseligkeits-Ethik*, Anton Hain, Meisenheim am Glan 1975; and K. FLASCH, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Reclam, Stuttgart 1980.

<sup>7</sup> See AUGUSTINE, *Doctr. chr.* 1,37; *Ep.* 26,4; *Ciu.* 19,13,1; *Trin.* 9,13. Retrieval of Augustine's esteem for the neighbor and of a balanced view in his thought of the *uti-frui* elements in the relation between the love of neighbor and God begins with J. BURNABY, *Amor Dei. A Study of the Religion of St Augustine*, Hodder & Stoughton, London 1938. Important contributions to this retrieval since then were made by G. HULTGREN, *Le commandement d'amour chez Augustin. Interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 366-400*, Vrin, Paris 1939; O. O'DONOVAN, *The Problem of Self-Love in St. Augustine*, Yale University Press, New Haven 1980; ID., "Usus" and "Fruitio" in Augustine, *De Doctrina Christiana I*, in *Journal of Theological Studies* 33 (1982) 361-397; L. VERHEIJEN, *Le premier livre du De doctrina christiana d'Augustin*, in *Augustiniana Traiectina, Études augustiniennes*, Paris 1987, 169-187; R. CANNING, *The Unity*, 32-115. For the current status of the argument that the neighbor can be "enjoyed in God", see, for example, O. O'DONOVAN, *Usus*, 390-391; L. VERHEIJEN, *Le premier*, 180-181; R. CANNING, *The Unity*, 109-115 and J.M. RIST, *Augustine. Ancient thought baptized*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, 165-166. Note the brevity of discussion of this latter theme compared with the longer treatments of the more general question of neighbor-love in Augustine.

be mentioned. First, the ontological distinction between Creator and creation, coupled with the convictions that every human being seeks blessedness (*beatitudo*) or happiness and that true happiness is found only in God who is the end (*finis*) or supreme good (*summum bonum*) for which every human being was created, means that only God is worthy of the kind of love that produces enjoyment as an end in itself. Secondly, all goods (*bona*) are created by God as either eternal or temporary, and they should be desired and enjoyed only in accord with the hierarchical order that God has established for them. Finally, the real love of one's neighbor entails loving him through a participation in that love alone which is God. More about these topics need not be said here; they have been abundantly discussed in the scholarly literature.

### *1. Augustinian Principles of Neighbor-Enjoyment*

Friendship offers Augustine the foundational paradigm for enjoyment of the neighbor in God. All subsequent instances of the legitimate enjoyment of the neighbor conform generally to this model. A passage from *Contra Faustum Manicheum* (22,78) contains the essential elements that open up to a fuller understanding of his concept.

«A just man seeks to use things only for the end for which God established them, and to enjoy God as the end of all, while he enjoys himself and his friend in God and for God. For to love in a friend the love of God is to love the friend for God»<sup>8</sup>.

The first of these two statements affirms the principle that Augustine's critics find most objectionable, namely, that the enjoyment of the neighbor is morally legitimate or, in Augustine's language, "just" (*iustum*), only if it is somehow taken up into the enjoyment of God. However, the second statement offers the key to Augustine's understanding of what it means to enjoy the neighbor: to love in one's neighbor the love of God. But this principle requires a great deal of explanation, because if it is not well understood, something essential to Augustine's conception of "enjoyment of the neighbor in God" is lacking and this leads to an erroneous idea about his intention. What follows here is a detailed explanation of this principle.

---

<sup>8</sup> AUGUSTINE, *C. Faust.* 22,78 (CSEL 25/1,678): «fit autem homo iustus, cum ob aliud non adpetit rebus *uti*, nisi propter quod diuinitus institutae sunt, ipso autem deo frui propter ipsum seque et amico in ipso deo propter eundem ipsum deum. propter deum enim amat amicum, qui dei amorem amat in amico».

We begin with the concept of referral. The problem in understanding Augustine's conceptions of neighbor-love and neighbor-enjoyment stems largely from his use of the language of referral (*referre*). It is common for scholars to summarize Augustine as saying that the love or enjoyment of one's neighbor must be "referred" to the love and enjoyment of God. This way of stating Augustine's position is accurate, but it can also mislead if it is isolated from other aspects of his thought. The language of referral in this context conjures up the image of the neighbor and God standing as two objects in relation to each other and to the subject. It is this image that is the core of the problem created by the language of referral. When Augustine speaks about enjoyment of the neighbor "in God" he is not imagining God and the neighbor as two *beings* standing in relation to one another as distinct objects for our love. For Augustine, God is not a being like other beings<sup>9</sup>. The outcome of this erroneous image of God and neighbor is the concept of a rivalry between the love of neighbor and the love of God, i.e., of a love that is divided between God and neighbor.

Unfortunately for Augustine, his assertion that the neighbor can be legitimately enjoyed, but only "in God" suffers as a result of his frequent usage of precisely this metaphor of rivalry when he speaks about the choice of any reality, be it evil or good, over God. He frequently frames such a contest as between *cupiditas* and *caritas*<sup>10</sup>. Thus the fundamental rivalry in Augustine's cosmology is located between God and Satan, and the best known of these instances in his thought is the classic rivalry between the "two loves" as between the "city of God" and the "city of the devil" or the "earthly city". However, this divided or conflicted love exists in Augustine's thought only when human beings choose evil over good or when, in the case of a moral conflict between two goods, they choose a lesser over a higher good. An extreme example of the latter instance would occur if a Christian were to deny Christ because he desired to avoid martyrdom and remain safe with his family in order to care for them. In a case such as this Augustine fully intends to speak metaphorically of a rivalry between the love of God and neighbor.

As stated above, Augustine accepts that God creates and orders all goods hierarchically. Hence, the neighbor is a lesser good than God. As a consequence, when a human being chooses or "loves" the neighbor instead of God, he sins, and his enjoyment of the neighbor in that case is sinful<sup>11</sup>. This happens

<sup>9</sup> See J.M. RIST, *Augustine*, 258.

<sup>10</sup> Typical of such passages is *Trin.* 9,13 (CCL 50,304-305). See also W. BABCOCK, "*Cupiditas*" and "*Caritas*": *The Early Augustine on Love and Human Fulfillment*, in *Augustine Today*, ed. R.J. Neuhaus, Eerdmans, Grand Rapids 1993, 1-34.

<sup>11</sup> See T.J. VAN BAVEL, *Fruitio, delectatio and voluptas in Augustine*, in *Augustinus* 38 (1993) 499-510.

for Augustine when “loving” the neighbor involves disobeying the commandments of God that constitute the moral order. Of course in these cases one does not necessarily posit a rivalry between his love of the neighbor and his love of God; one may even deny that in loving the neighbor in a “sinful” manner, he is choosing to love and enjoy the neighbor over God. But Augustine will not concede this point. For him, “love” of a neighbor in a manner that is sinful consists in a counterfeit love that masks a rejection of God. This assertion follows from Augustine’s thought, because God is love; consequently, the only real love is the love that has its source in God. Any other semblance of love is false; one may call it love, one may experience it as love, but it is not love, because in violating the moral order it degenerates into something that does not have its origin in God<sup>12</sup>. So in considering the classic two loves in *De ciuitate Dei*, we have to remember that of the two “loves” Augustine believes only one is real.

With these premises in place, it becomes clearer that, for Augustine, real neighbor-love conforms to the love of God because it conforms to the divinely created moral order. As long as this condition is met, the neighbor is said to be loved “in God” (*in deo*) or “for/on account of God” (*propter deum*), whether or not he is actually conscious of God while loving his neighbor. In other words, Augustine does not think that in order to love one’s neighbor “in” or “for” God one must be thinking of God. Any act of love of neighbor that does not violate a moral norm is *ipso facto* an act of love of God whether or not one is thinking of God.

This consideration brings us to the idea of enjoyment of the neighbor in God. Here Augustine’s concept runs parallel to that of neighbor-love. Any enjoyment of the neighbor that does not violate the divinely established created moral order constitutes *ipso facto* enjoyment of the neighbor “in God”. With that additional premise established, however, more must be said about the quality both of neighbor-love and neighbor-enjoyment “in God”.

Before proceeding two further points should be established. First, in keeping with the parallel between neighbor-love and neighbor-enjoyment mentioned above, Augustine is not suggesting that God should be present to the mind while the neighbor is being enjoyed. Efforts to think about God, to introduce any concept of God into the mind in relation to the neighbor could involve an apportionment of attention or affection between the neighbor and an idea of God. Hence, God need not be present as a mental phenomenon, as an image or an idea, while the neighbor is being enjoyed<sup>13</sup>. But neither is God absent from this enjoyment, and this is the second point. It will be remembered that

---

<sup>12</sup> See AUGUSTINE, *Trin.* 8.10.

<sup>13</sup> This point will be made clearer in the discussion below of the apostle Paul.

in the above-cited passage from *Contra Faustum*, Augustine states that one enjoys his friend “for God” when “he loves the love of God in the friend”: “*dei amorem amat in amico*”. What exactly does this mean?

Augustine’s concept of the enjoyment of the neighbor in God implies far more than the mere absence of sin in the act of neighbor-enjoyment. Positively, it involves one loving his neighbor in such a way that the latter could be induced to love God more. But how does one love his neighbor into loving God, and how does one enjoy the neighbor while doing so?

In answering the first question, we return to a point stated above. Augustine holds that God is the end and the true good for whom every human being is created. Hence, by desiring for the neighbor his own true good, one not only loves him in the right way, but also in a way that evokes in him a love for his own good, a love that the neighbor would also experience as enjoyment<sup>14</sup>. Thus, to love in the neighbor his own good means to act toward him in a way that promotes his moral and spiritual growth, and therefore, his love for God, the supreme good. This way of loving one’s neighbor requires discernment, intention and possibly sacrifice of some good or other on the part of the one loving the neighbor. For Augustine, this kind of love aims to be selfless and self-giving; it is therefore beyond natural human capacities, wounded as these have been by original sin. Consequently, this love requires divine grace. When we speak of grace in this manner and context we are speaking about participation in God as the love through which one is able to love his neighbor. In this sense, too, it can be said that one enjoys the neighbor “in God”, because one loves and enjoys him in the love that is God.

We turn now to the second question: what kind of enjoyment does one discover in loving the love of God in his neighbor? If true enjoyment of the neighbor consists in loving in him his own good, and if God is the supreme good and the end for whom every human being is created, it follows that in loving the good of one’s neighbor, one also loves one’s own good because one loves in the neighbor the supreme good who is also one’s own good<sup>15</sup>. Thus, for Augustine, enjoyment of the neighbor in God also involves loving one’s own good.

But this explanation does not go far enough. Does Augustine give any indication of what kind of enjoyment loving the neighbor’s good can produce? How can the experience of the love of the good that is common both to one’s neighbor’s and oneself be described?

---

<sup>14</sup> Augustine advises Count Darius to rejoice in his own true good and to enjoy it in God. See AUGUSTINE, *Ep.* 229,2 (CSEL 57,498): «gaude isto tuo tam magno et uero bono et frueri in deo, unde sumpsisti». Cf. also *Ep.* 230,2.

<sup>15</sup> See *Trin.* 8.5.

Certainly one form of this enjoyment can be explained in Augustinian terms as the delight derived from justice (*delectatio iustitiae*)<sup>16</sup>. This delight is explained in Book 8 of *De trinitate* in terms of the attraction of Christians to St. Paul. Why do Christians love Paul, Augustine asks? By briefly recalling this argument we can better understand what it is to enjoy the neighbor in God by enjoying the good.

Augustine recognizes that the love Christians in his day bear for Paul does not derive from direct experience of him; they know Paul only through his writings. Hence, he quotes at length from 2 Cor 6:2-10. He chooses this passage because rather than presenting one of Paul's theological arguments, it recounts the apostle's personal sufferings for the sake of Christ (the beatings, imprisonments, sleeplessness, fasting, calumnies). More than most selections from Paul's writings, this passage reveals much about how he exhibited extraordinary virtue. Augustine notes that as the faithful read or listen to this passage, they believe him to have lived such a life of virtue; consequently, their hearts are set on fire and burn (*accendere, exardescere*) with love (*dilectio*)<sup>17</sup>. Augustine focuses his attention upon this love and the profound delight that accompanies it. He claims that the object of this attraction is the form of justice (*forma iustitiae*) or goodness that believers perceive in Paul, and that they are attracted to it because they experience it already in themselves<sup>18</sup>. Thus, the good that dwells within believers is aroused into enjoyment by the good that they recognize in Paul through his virtuous deeds. This good is God; consequently, the act of loving this good produces enjoyment (*perfrui*)<sup>19</sup>.

By choosing Paul in order to illustrate his point, Augustine makes it clear that although it is God who is loved and enjoyed when Paul's justice is loved and enjoyed, God is nevertheless loved and enjoyed unthematically as the

<sup>16</sup> See C.P. MAYER, *Delectatio (delectare)*, in *Augustinus-Lexikon*, vol. 2, ed. C.P. Mayer, Schwabe, Basel 1996-2002, cc. 267-285; M. SMALBRUGGE, *Beauty and Grace in Augustine*, in *Studia Patristica*, vol. 49, ed. M. Baun-A. Cameron-M. Edwards-M. Vinzent, Peeters, Leuven 2010, 9-13.

<sup>17</sup> See *Trin.* 8.13 (CCL 50,289): «quid enim est, quaeso, quod exardescimus, cum audimus et legimus [...] quid est quod accendimur in dilectione Pauli apostoli cum ista legimus nisi quod credimus eum ita uixisse? [...] formam iustitiae secundum quam hominem uiuere oportere iudicamus». For a fuller treatment of this explanation in Augustine, see R. DODARO, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 157-159.

<sup>18</sup> See *Trin.* 8.10 (CCL 50,283): «et unde inhaeretur illi formae [scil. iustitiae] nisi amando? cur ergo alium diligimus quem credimus iustum et non diligimus ipsam formam ubi uidemus quid sit iustus animus ut et nos iusti esse possimus? an uero nisi et istam diligere nullo modo eum diligere quem ex ista diligimus...»? On the meaning of *iustitia* in Augustine and its affinity to the good (*bonum*), see R. DODARO, *Iustitia*, in *Augustinus-Lexikon*, vol. 3, cc. 865-882.

<sup>19</sup> See *Trin.* 8.6: «sed dilectione standum est ad illud [scil. bonum] et inhaerendum illi ut praesente perfruamur a quo [scil. Deus] sumus (But we also have to stand by and cling to this good in love, in order to enjoy the presence of him from whom we are)».

good that is reflected in Paul's justice. Thus, God is not consciously being thought about by those who love and enjoy Paul. Hence, the act of enjoying Paul does not involve apportioning any love or enjoyment between Paul and God as part of some mental act of referral or instrumentality.

Before applying this explanation to various texts in which Augustine directly discusses enjoyment of the neighbor in God, further brief consideration should be given to the principle mentioned above that describes the love with which the neighbor is truly loved in strict terms as "right" or "just" love (*amor rectus/iustus*). As was mentioned, "love" that chooses either evil over good, or a lesser good over a higher good when circumstances create a conflict between the two, is a counterfeit love, and any accompanying enjoyment is equally illusory<sup>20</sup>. Nevertheless, Augustine locates "right love" on a spectrum between greater and lesser degrees, and this additional factor complicates his account. Growth in right love is both gradual and it requires grace. Moreover, right love is impeded by ignorance (*ignorantia*) and weakness (*infirmitas, difficultas*), both of which are consequences of original sin. Because these two spiritual deficiencies confuse one's perception of the good and weaken the desire to choose it, they afflict the soul even after baptism, and they do so until death, so that one's capacity to love in a completely just manner is impaired<sup>21</sup>. It is noteworthy that Augustine mentions ignorance and weakness in conjunction with the legitimate enjoyment of the neighbor in God in the passage treated above from *Contra Faustum Manicheum*, signalling the threat they pose to neighbor-love<sup>22</sup>. In other Augustinian texts it becomes clear that perfectly just love is never possible in this life even though, through grace, the believer can gradually make progress toward overcoming these twin impediments to love. For Augustine, even the saints fall short of the perfect love of God and neighbor,

<sup>20</sup> See AUGUSTINE, *S. Etaix* 1,1 (*Revue bénédictine* vol. 86 [1976] 41): «exhortans nos dominus ad dilectionem suam ab earum personarum commemoratione coepit quas iuste diligimus. *qui dilexerit*, inquit, *patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus* [Mt 10,37]. Si ergo non est dignus Christo qui patrem praeponit Christo, quomodo dignus est aliquo uestigio Christi qui aurum praeponit Christo? sunt enim quae male amantur in mundo, et cum male amantur in mundo amatorem faciunt immundum. Magnum inquinamentum est animae amor illicitus et pondus premens uolare cupientem. Nam quantum amor iustus et sanctus in superna animum rapit, tantum iniustus et immundus ad ima demergit». See also *S.* 330,3 (PL 38,1457): «nemo enim est qui non se amet; sed rectus amor est quaerendus, peruersus cauendus».

<sup>21</sup> See R. DODARO, *Christ*, 27-29 (with indication of additional literature).

<sup>22</sup> AUGUSTINE, *C. Faust.* 22,78 (CSEL 25/1,678-679): «siue autem iniquitas siue iustitia, nisi esset in uoluntate, non esset in potestate. porro si in potestate non esset, nullum praemium, nulla poena iusta esset: quod nemo sapit, nisi qui desipit. ignorantia uero et infirmitas, ut uel nesciat homo, quid uelle debeat, uel non omne, quod uoluerit, possit, ex occulto poenarum ordine uenit et illis inscrutabilibus iudiciis dei (Now both justice and injustice, to be acts at all, must be voluntary; otherwise, there can be no just rewards or punishments; which no man in his senses will assert. The ignorance and weakness which prevent a man from knowing his duty, or from doing all he wishes to do, belong to God's secret penal arrangement, and these unfathomable judgments)».

and they do so in every instance<sup>23</sup>. As a consequence, any act of neighbor-love that is right or just for the most part is also at least partially sinful, because it is inevitably partly self-seeking. This last point is especially difficult to grasp in Augustine's ethics. Nevertheless, because no act of neighbor-love can ever be wholly altruistic in this life, any legitimate enjoyment of the neighbor in God during this life is also partial.

## 2. Closer Examination of Augustine's Texts

With these premises and analyses in place, we can now look more closely at some of those texts besides *Contra Faustum* in which Augustine gives examples of enjoying the neighbor in God, and attempt to understand more clearly the nature and quality of the enjoyment he thinks is entailed.

A letter written in 394 or 395 to Licentius, son of Augustine's sometime patron Romanianus and companion with Augustine and others at Cassiciacum, hints at the importance of the linkage between enjoyment of one's neighbor and care for his good<sup>24</sup>. Augustine is concerned that the younger man's intellectual ambitions have lately become fixed on irreligious concerns, and he wants to motivate Licentius to remain faithful to his earlier quest for wisdom, which the latter seems to have abandoned. Augustine assures his former student that although wisdom at first requires sacrifice, later in life it is finally enjoyed (*frui*) and gives pleasure, whereas career ambitions and the search for honors lead invariably to a variety of deceptive and inconstant pleasures in this life<sup>25</sup>. This distinction between real and false pleasure or enjoyment sets the stage for Augustine's plea shortly thereafter that he longs to enjoy (*frui*) Licentius' natural intellectual talent (*ingenium*) "in the Lord"<sup>26</sup>. This

<sup>23</sup> See AUGUSTINE, *Perf. ius.*, along with R. DODARO, "Ego miser homo": Augustine, the Pelagian Controversy, and the Paul of Romans 7:7-25, in *Augustinianum* 44 (2004) 135-144; and ID., *Christ*, 186-195.

<sup>24</sup> See D. SHANTER, *Licentius*, in *Augustinus-Lexikon*, vol. 3, cc. 985-987.

<sup>25</sup> AUGUSTINE, *Ep.* 26,2 (CSEL 34/1,84): «nam sapientia quos primo alligauerit et exercitioris quibusdam laboribus edomuerit, soluet postea liberatisque sese donat ad fruendum; [...] uincula uero huius mundi asperitatem habent ueram, iucunditatem falsam; certum dolorem, incertam uoluptatem; durum laborem, timidam quietem; rem plenam miseriae, spem beatitudinis inanem (For wisdom will afterwards set loose those whom it has first bound and tamed by certain laborious exercises, and she gives herself to them for their enjoyment once they have been set free. [...] But the chains of this world have true harshness and false pleasantness, certain pain and uncertain pleasure, hard labor and fear-filled rest, a reality full of misery and a hope empty of happiness)». English translation by R. TESKE, *The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21<sup>st</sup> Century*, vol. II/1, *Letters 1-99*, New City Press, New York 2001, 78-79, which I have slightly modified.

<sup>26</sup> AUGUSTINE, *Ep.* 26,4 (CSEL 34/1,87): «mihi dierum gratius inlucescat, quam ut ingenio tuo fruar in domino, aut uere tu nescias» («as if any day could dawn for me more pleasantly than that I might enjoy your good mind in the Lord»).

enjoyment would conceivably involve the intellectual and spiritual pleasure derived from conversations or exchanges of letters with Licentius over topics subsumed under Augustine's broad category of *sapientia*, the philosophical learning that pertains to matters related to God. He makes clear in the letter that his enjoyment would be grounded in his former student's moral and spiritual good, which he seeks to promote by steering Licentius toward a deeper knowledge and love of God. At the same time this enjoyment would not be detached from, but would be focused on, Licentius' companionship which Augustine willingly acknowledges desiring.

Some fifteen years later Augustine writes a similar letter to Dioscorus, a student of letters who had written to him posing several philosophical questions, largely concerning Cicero's writings. Dioscorus was probably not a Christian, at least not convincingly so, and had no prior contact with Augustine<sup>27</sup>. Nevertheless, Augustine responds to him in content and tone in the same way he had written to Licentius, by urging him to love wisdom, to pursue the good and not to undertake advanced studies with the hope of achieving earthly honors. Although Dioscorus informs Augustine that he is leaving Africa imminently, the bishop of Hippo assures him, «I pray that I may enjoy (*frui*) you in the desire for truth and in the dignity of the truth, by whose shadow you are turned away»<sup>28</sup>. In a later passage, Augustine urges Dioscorus to prefer Christian teaching to Cicero<sup>29</sup>. Essentially, the enjoyment "in the desire for the truth" that Augustine anticipates in Dioscorus is parallel to his earlier longing to enjoy Licentius' love for wisdom and the good as expressions of love of God.

Augustine's unique friendship and epistolary correspondence in 413-414 with the imperial vicar of Africa, Macedonius, offers an additional text illustrating how the bishop understands the concept of enjoying the neighbor in God<sup>30</sup>. We possess four letters exchanged between the two men concerning

<sup>27</sup> See J. WANKENNE, *Dioscorus*, in *Augustinus-Lexikon*, vol. 2, cc. 455-457.

<sup>28</sup> AUGUSTINE, *Ep.* 118,5 (CSEL 34/2,670): «crede, sic est, mi Dioscore, ita te fruar in ipsa uoluntate et in ipsa, cuius umbra auerteris, dignitate ueritatis». English translation by R. TESKE, *The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21<sup>st</sup> Century*, vol. II/2, *Letters 100-155*, New City Press, New York 2001, 107. However, whereas Teske translates, «I pray that I may enjoy your friendship», Augustine actually writes, «that I may enjoy you».

<sup>29</sup> See *ivi*, §11.

<sup>30</sup> On Macedonius in general, see J.R. MARTINDALE, *The Prosopography of the Late Roman Empire*, vol. 2 (A.D. 395-527), Cambridge University Press, Cambridge 1980, 697, s.v. Macedonius 3; A. MANDOUZE (ed.), *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, vol. 1: *Prosopographie de l'Afrique chrétienne (AD 303-533)*, Éditions du CNRS, Paris, 1982, 659-661, s.v. Macedonius 2. See also F. MORGENSTERN, *Die Briefpartner des Augustinus von Hippo. Prosopographische, sozial- und ideologie-geschichtliche Untersuchungen*, Universitätsverlag N. Brockmeyer, Bochum 1993, 107-108.

a request by Augustine for clemency on behalf of an individual convicted in a capital case<sup>31</sup>. Their correspondence involves them initially in a discussion of the morality of capital punishment and later in one regarding the virtues that ought to be practised by Christians holding high public office. From the outset it is clear that Augustine and Macedonius are personal friends; the latter considers the bishop a “spiritual father” and praises the first three books of his *De ciuitate dei* for their wisdom and holiness<sup>32</sup>. But Augustine also thinks exceptionally highly of the imperial vicar, stating that although he exercises political responsibilities in this life and “wears the belt of an earthly judge” (meaning that he has power over life and death), he already lives “near to the heavenly city” with his mind fixed on the heavenly commonwealth<sup>33</sup>. One would search hard and perhaps in vain to find in Augustine’s writings higher praise for anyone of his acquaintance. Toward the end of his final letter to the vicar, Augustine urges him to fulfill his governing obligations with Christian virtue and not with the standard understanding of political virtues common to Roman political philosophy<sup>34</sup>, after which he writes,

«I seem to say this with not enough respect and to have forgotten somehow the manner of my intercessions. But if respect is nothing but the fear of causing displeasure, I am not afraid when I fear in this case. After all, I rightly fear to be displeasing first to God and then to the friendship you have deigned to enter into with me, if I am less frank in admonishing you about what I judge because I admonish you to a most salutary purpose. Surely I may be more respectful when I intercede with you on behalf of others, but when I intercede on your own behalf I am franker to the extent I am more your friend, because I am more your friend the more trustworthy I am. And yet I would not say these things if I were not acting with more respect. If this were not, as you wrote in your letter, “most effective for resolving difficulties among good men”, may God help me with you on your behalf *in order that I may enjoy you in him* who has offered me this access to you based in trust, especially since I think that what I suggest

<sup>31</sup> See AUGUSTINE, *Ep.* 152-155.

<sup>32</sup> See *Ep.* 154,1 (Macedonius to Augustine) (CSEL 44,428): «Miro modo afficio sapientia tua, et in illis quae edidisti, et in his quae interueniens pro sollicitis mittere non grauaris. Nam et illa tantum habent acuminis, scientiae, sanctitatis, ut nihil supra sit; et haec tantum uerecundiae, ut nisi faciam quod mandas, culpam penes me remanere, non in negotio esse diiudicem, domine merito uenerabilis, et uere suscipiende pater».

<sup>33</sup> See AUGUSTINE, *Ep.* 155.17 (CSEL 44.447): «pietas igitur, id est uerus ueri dei cultus ad omnia prodest, et quae molestias huius uitae auertat aut leniat et quae ad illam uitam salutemque perducat, ubi nec aliquid iam mali patiamur et bono summo sempiternoque perfruamur. ad hanc te perfectius assequendam et perseuerantissime retinendam exhortor ut me ipsum. cuius nisi iam particeps esses tuosque istos honores temporales ei seruire opotere iudicares, [...] ut te appareat in terreni iudices cingulo non parua ex parte caelestem rem publicam cogitare».

<sup>34</sup> See R. DODARO, *Political and Theological Virtues in Augustine, Letter 155 to Macedonius*, in *Augustiniana* 54 (2004) 431-474.

is already easy for your mind to do, aided and instructed as it is by so many gifts of God»<sup>35</sup>.

All the key elements of Augustine's understanding of enjoyment of the neighbor in God are in evidence in this passage from Letter 155. He states that he does not hesitate to be frank in challenging Macedonius, because to write with the formal air of respect (*uerecundia*) common to intercessory letters would cheapen their friendship (*amicitia*). He insists that in admonishing the vicar to embrace a more Christian concept of virtue he is acting for his friend's good: «I admonish you to a most salutary purpose», he writes to Macedonius. Friendship requires honest speech aimed at promoting the other's good, and in Augustine's view, the good intention behind such speech renders it more respectful than the prescribed language typical of exchanges between bishops and public officials: «I am franker to the extent I am more your friend, because I am more your friend the more trustworthy I am». Augustine then prays for the grace to enjoy Macedonius in God (*ut in illo te fruar*).

This last statement indicates Augustine's desire for each of them to enjoy the good both in himself and in the other, and to enhance that good whenever possible by exhorting the other to pursue the good. Macedonius told Augustine of his desire to read the first three books of *De ciuitate dei*, and his appreciative reactions to his reading, along with the philosophical and theological discussions of Letters 152 and 153, provide clear indications of the context for this intellectual friendship. But Augustine is not merely looking for a worthy philosophical interlocutor in Macedonius; he desires a soul friend, someone in whom he finds the good that is clearly denoted in their shared readings and discussions. God is present in this enjoyment as the source of that good, not as a competing image to distract Augustine from Macedonius or diminish his affection for the latter.

But Augustine's understanding of neighbor-enjoyment is not limited to celibate relationships. He is clear that married couples can legitimately enjoy (*frui*) each other sexually. Augustine's view of sexual pleasure (*delectatio*,

---

<sup>35</sup> AUGUSTINE, *Ep.* 155.11 (CSEL 44,441): «inuerecundius hoc dicere uideor et oblitus quodam modo consuetudinem intercessionum mearum. sed si nihil est uerecundia nisi quidam displicendi metus, ego in hac causa metuendo non ueeor. metuo enim, ne primum deo deinde ipsi amicitiae, quam mecum inire dignatus es, iure displiceam, si minus liber in admonendo fuero, quod me admonere saluberrime existimo. sim certe uerecundior, cum tibi pro aliis intercedo, cum uero pro te ipso, tanto liberior quanto amicior, quia tanto amicior quanto fidelior; quamquam haec ipsa non dicerem, nisi uerecundius agerem. *quae si maxima est*, ut ipse scripsisti, *difficilium inter bonos efficacia* [cf. *Ep.* 154,1], adiuuet me pro te apud te, *ut in illo te fruar*, qui mihi hanc ad te ianuam fiduciamque praestitit, praesertim quia id, quod suggero, iam facile esse arbitror animo tuo tot diuinis muneribus administrato et instructo». English translation, which I have modified slightly, by R. TESKE, *The Works*, vol. II/2, 412.

*uoluptas*) in the context of marriage is still frequently misunderstood<sup>36</sup>. He distinguishes between legitimate, natural pleasure (which he often calls *delectatio*) and illegitimate pleasure (which he calls *libido*) in sexual relations between husband and wife.

«What food is for the health of a person, sexual union is for the health of the race. Neither is devoid of pleasure (*delectatio*) for the senses, and when this is regulated and put to its natural use under the restraint of moderation there cannot be lust (*libido*)»<sup>37</sup>.

Writing in this same paragraph of *De bono coniugali* about the Old Testament patriarchs, he clarifies the nature of illicit sexual pleasure, *libido*.

«So too the fathers of the Old Testament had intercourse because it was their duty, and their natural enjoyment (*delectatio*) of it was never let go to the point of becoming irrational (*inrationalis*) or sinful lust (*nefaria libido*), and there is no comparison between this and the degeneracy of adultery or married persons' excesses»<sup>38</sup>.

Simply put, Augustine holds that sexual pleasure in marriage is more legitimate the less it is self-seeking. In this sense Augustine's view of sexual pleasure conforms to his view of temporal pleasures in general; they are created by God and are hierarchically ordered. Temporal pleasures, including sexual relations between husband and wife, are good to a greater or lesser degree as they promote the good of each partner.

«We are required, surely, to love justice; and in this justice that we have to love there are stages marking progress. First of all, nothing at all that gives pleasure or delight must be preferred to the love of justice. That's the first stage. [...] There are things, after all, that it is natural for us in our weakness to delight in [...] we are delighted by a melodious voice and a lovely song, delighted by a sweet smell; our sense of touch delighted too by anything to do with the pleasures of the flesh.

<sup>36</sup> For an enlightened presentation of his thought, see C. BURKE, *St Augustine: a View on Marriage and Sexuality in Today's World*, in *Angelicum* 89 (2012) 377-403.

<sup>37</sup> AUGUSTINE, *B. coniug.* 18 (CSEL 41,210): «quod enim est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis, et utrumque non est sine delectatione carnali, quae tamen modificata et temperantia refrenante in usum naturalem redacta libido esse non potest». See also AUGUSTINE, *Nupt. et conc.* 2,59 (CSEL 42,317): «uoluptas naturalis et laudabilis».

<sup>38</sup> «Sic patres temporis ueteris testamenti consulendi officio concumbebant, quorum delectatio illa naturalis nequaquam usque ad irrationalem aut nefariam libidinem relaxata nec turpitudini stuprorum nec coniugatorum intemperantiae conferenda est» (*ivi*).

And of all these things that delight our bodily senses, some are lawful. [...] Intimate embraces between husbands and wives are delightful (*delectare*); so too are those of prostitutes; the first are lawful, the second unlawful. [...] But let our delight in justice be such that it beats even lawful delights; and put justice before the delight that you lawfully enjoy»<sup>39</sup>.

Resonances between this passage and that cited above from *De trinitate* concerning the love of the apostle Paul underscore the object of enjoyment in neighbor-love as goodness or justice. When Augustine says «put justice before the delight that you lawfully enjoy» he means to say two things. First, pleasures that contradict God's laws must be avoided. His second point is more difficult to understand (let alone to explain!), but not less important. Sensual enjoyment of another person, whether it involves something as remote as enjoying their singing or, in the case of married persons, their sexual embrace, ought to be accompanied by the deepest possible enjoyment of one's own and the other's good (*iustitia*). Absent the appreciation of goodness between persons, their enjoyment of each other is at least impaired, and possibly undone. In fact, implied in this passage is an Augustinian conviction that enjoyment of one's neighbor is enhanced the greater the love and enjoyment of his good, whether the enjoyment in question involves a song or a sexual act.

On a couple of occasions Augustine even uses the term *frui* explicitly in conjunction with the enjoyment of one's husband or wife. In a commentary on Psalm 118 about loving and fearing God, he states analogically that a faithful wife «regards her husband fearfully lest he desert her, but so loves him as to enjoy (*frui*) him»<sup>40</sup>. In a positive reference to sexual enjoyment, he mentions in passing those individuals who, on account of a religious vow of continence, renounce the enjoyment (*frui*) of conjugal relations that could otherwise be theirs<sup>41</sup>. Explicit references to the enjoyment of sexual relations between husband and wife, such as in this latter passage, may be extremely rare in August-

<sup>39</sup> AUGUSTINE, *S.* 159,2 (PL 38,868-869): «amanda est enim iustitia; et in hac iustitia amanda gradus sunt proficientium. prius est ut amori iustitiae non praeponeantur omnia quae delectant. Ipse est primus gradus. [...] Sed plus ipsa delectet. Delectant enim quaedam naturaliter infirmitatem nostram, [...] delectat canora uox et suauissima cantilena, delectat odor bonus; delectant etiam tactum nostrum quaecumque pertinent ad carnis aliquam uoluptatem. et haec omnia, quae nos delectant in sensibus corporis, aliqua licita sunt. [...] Delectant coniugales amplexus: delectant etiam meretricum. hoc licite, illud illicite. [...] Iustitia sic delectet, ut uincat etiam licitas delectationes; et ei delectationi qua licite delectaris, praepone iustitiam».

<sup>40</sup> AUGUSTINE, *En. Ps.* 118,31,3 (CCL 40,1771): «sic pudica coniux uirum et timet, ne ab illo deseratur, et amat, ut fruatur».

<sup>41</sup> AUGUSTINE, *Nupt. et conc.* 2,60 (CSEL 42,318): «quicumque eorum proposito continentiae carne coniugum non fruuntur».

tine's corpus, but his conviction concerning its possibility is clearly evident in his thought as the preceding texts show.

### *Conclusion*

For Augustine, the enjoyment of the neighbor "in God" does not negate, but instead enhances the significance of the neighbor in his thought. Of course his approach is intended primarily to offset tendencies toward idolizing the neighbor as someone to be desired as an end in himself; hence, his use of the language of referral in respect to God. But there is also a positive thrust to his thought. His analysis of love for the apostle Paul's justice in Book 8 of *De trinitate* evidences the close link he sees between the enjoyment of one's own good and the neighbor's good, and it reveals the essence of neighbor-enjoyment as the enjoyment of this good. This kind of enjoyment can only happen, Augustine explains, because we recognize Paul's goodness or justice, and we can do this because of our own participation in the form of justice (*forma iustitiae*). Thus, we enjoy the goodness in the other as we enjoy it in ourselves. For Augustine it frequently happens that our perception of the other's goodness awakens in us the enjoyment of our own. It follows, too, that gradations exist in real enjoyment, as they do in real love. We enjoy the neighbor to the extent that we honor his good. Enjoyment of the other thus entails a selfless pursuit of the other's good; the more unselfish the love of the other, the greater the enjoyment. Augustine is aware that the just enjoyment of one's neighbor, like correct love, requires self-discipline. But he is also aware that the intention to love one's neighbor justly is generally insufficient to guarantee a just behavior toward the neighbor. Even the person who understands and accepts that there are moral constraints for a just love will fail as a consequence of the moral ignorance and weakness that afflict all human beings as a result of original sin. Moreover, these consequences are only lessened, not overcome, by baptism. The Christian life therefore requires the grace of humility and repentance as remedies for the moral misjudgments and behavioral failures that occur in the effort to love one's neighbor, but these steps also provide the key elements toward growth in real love and enjoyment of one's neighbour.

Robert Dodaro  
dodaror@netscape.net  
Pontifical Lateran University  
00120 Vatican City

## **Augustine on enjoying one's neighbor: *uti-frui* once again**

ROBERT DODARO

### **Abstract**

L'articolo approfondisce la nostra comprensione di ciò che significa nel pensiero di Agostino godere (*frui*) il prossimo "in Dio" (*in deo/propter Deum*). Il problema del "godimento" del prossimo nasce da un secolo di ricerche agostiniane volte a risolvere la questione circa il concetto agostiniano di amore del prossimo formulata da Anders Nygren e Hannah Arendt. Sebbene gli studiosi che hanno cercato di rispondere alle ipotesi formulate da Nygren e Arendt abbiano correttamente difeso l'apprezzamento da parte di Agostino del prossimo come tale, essi hanno tuttavia omesso una descrizione estesa del tipo di godimento del prossimo che l'ipponate ritiene legittimo. Questo articolo dimostra che, per Agostino, un godimento legittimo del prossimo implica il godimento del suo bene.

### **Parole chiave:**

Sant'Agostino d'Ippona; Amore del prossimo; Godimento del prossimo; Alterità; Etica; il Bene

### **Abstract**

This article deepens our understanding of what it means in Augustine's thought to enjoy (*frui*) one's neighbor "in God" (*in deo/propter deum*). The problem of neighbor-enjoyment arises out of a century of Augustinian scholarship aimed at resolving challenges to his concept of neighbor-love formulated originally by Anders Nygren and Hannah Arendt. Although scholars who have published in response to these challenges have correctly defended his appreciation of the neighbor as such, they have omitted any extended description of the kind of enjoyment of the neighbor that Augustine deems legitimate. This article demonstrates that, for Augustine, a legitimate enjoyment of the neighbor involves enjoyment of the neighbor's good.

### **Keywords:**

St. Augustine of Hippo; Neighbor-love; Neighbor-enjoyment; Alterity; Ethics; the Good

# CROCIFISSIONE E MORTE DI GESÙ NELL'ISLÀM

*Bartolomeo Pirone\**

«E dato che i Giudei reclamano miracoli e i Greci vanno in cerca di sapienza, noi, all'opposto, predichiamo un Cristo crocifisso, oggetto di scandalo per i Giudei e follia per i pagani, ma per quelli che sono chiamati, siano essi Giudei o Greci, un Cristo che è potenza di Dio e sapienza di Dio» (1Cor 1,23-24). E ancora: «Infatti mi proposi di non saper altro in mezzo a voi all'infuori di Gesù Cristo, e Gesù Cristo crocifisso» (1Cor 2,2).

La posizione di Paolo fa emergere senza ombra di dubbio il contrasto strutturale tra la sapienza umana e la sapienza di Dio, tra la potenza noetica dell'intelletto e della ragione in virtù della loro natura e la potenza divina in virtù del dono della fede che Dio stesso elargisce come vuole e quando vuole. «La mia parola e la mia predicazione non s'appoggiavano sugli argomenti persuasivi della saggezza umana, bensì sull'efficacia dimostrativa dello Spirito e della potenza divina, affinché la vostra fede non si fondasse sulla sapienza degli uomini, ma sulla potenza di Dio» (1Cor 2,4).

Confronto a queste asserzioni paoline, conservate in parte e in altra parte rigettate o modificate, riguardo ai giudei che asserivano d'aver ucciso “Cristo, figlio di Maria, Messaggero di Dio”, il Corano asserisce perentoriamente:

«Non lo uccisero né lo crocifissero, bensì qualcuno fu reso ai loro occhi simile a lui (e in verità coloro la cui opinione è divergente a questo proposito son certo in dubbio né hanno di questo scienza, *'ilm*, alcuna, bensì seguono una congettura, ché, per certo, essi non lo uccisero ma Iddio lo innalzò a sé, e Dio è potente e saggio)»<sup>1</sup>.

Su questa verità indubitabile per la nuova religione data da Dio al suo profeta Muḥammad, non si avalla nessuna discussione o argomentazione. È

---

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

<sup>1</sup> Sura IV,157-158.

un punto fermo attorno al quale ruota tutto l'impianto dottrinale del Corano, come cercherò di illustrare e come, dal suo punto di vista, precisa il Corano stesso con le parole:

«Questa è verità che viene da Dio. Non essere dunque, tu, dei dubbiosi. E a quelli che argomenteranno con te su Gesù, dopo quanto tu n'hai saputo, di: "Venite, chiamiamo i nostri figli e i vostri figli e le nostre donne e le vostre donne, e noi stessi e voi stessi, e invochiamo insieme la maledizione di Dio sui mendaci!". Questa è la narrazione vera e non c'è Dio altri che Dio e in verità Dio è potente, sapiente. E se essi ti volgono le spalle, certo Dio conosce chi porta la corruzione»<sup>2</sup>.

Si ripropone, in sostanza, la dottrina dei Doceti, le cui attestazioni circolavano in più di una comunità cristiana eresiarca di diverse località, non esclusa quella nella quale comparve più tardi il paladino e il corifeo della religione musulmana che ne fece l'asse portante della negazione della crocifissione e della morte di Cristo sulla croce. Ne riporto alcune, tra l'enorme massa di notizie che compongono due delle più interessanti opere storiche della letteratura arabo-cristiana, scritte intorno alla fine del secolo decimo, una da un vescovo di nome Agapio di Gerapoli<sup>3</sup>, e l'altra da un patriarca della chiesa alessandrina meglio conosciuto come Sa'îd Ibn Baṭrîq o Eutichio<sup>4</sup>.

Parlando dell'eresiarca Mari, Agapio dice, tra le altre cose, che egli negava la resurrezione dei morti e affermava che il Signore Cristo è figlio di Dio, della sua stessa essenza e sostanza, mandato da Dio alle particelle che dalla sua sostanza erano passate al Male, per annunciare ad esse che sarebbero state liberate dal potere dell'Essere Cattivo e avrebbero fatto a Lui ritorno insieme con quelle che si trovano nella parte del Male senza saperlo. Diceva ancora che nulla viene a lui attribuito se non come a un fantasma e che, per conseguenza, non era stato crocifisso per davvero e nemmeno era morto, per cui tanto la sua crocifissione quanto la sua morte non furono che un'apparenza. In poche parole, l'Essere Cattivo sguinzagliò contro di lui i suoi demoni che lo uccisero crocifiggendolo in apparenza, ma senza che ciò avvenisse in realtà. Egli invece si salvò e si ricongiunse con il Tutto divino. Professava, inoltre, la trasmigrazione delle anime e sosteneva di essere l'Apostolo di Cristo, che

<sup>2</sup> Sura III,60-63. Non sfugga che il versetto 62 si corrobora sui due nomi di Dio "potente, sapiente", come nel testo di sura IV,158 pur se invertiti.

<sup>3</sup> Rimando ad AGAPIO DI GERAPOLI, *Storia universale*. Introduzione, traduzione dall'arabo e note a cura di B. Pirone, Edizioni Terra Santa, Milano 2013.

<sup>4</sup> La sua opera storica più importante e certa è stata tradotta in lingua italiana, si tratta di: EUTICHIO, *Gli Annali*. Introduzione e note a cura di B. Pirone, Franciscan Printing Press, Cairo-Jerusalem 1987.

proveniva dalla pura essenza di Dio e che il corpo nel quale si mostrava non era altro che un fantasma<sup>5</sup>.

Sempre Agapio ci informa che comparì a Edessa un uomo chiamato Eusebio e soprannominato Euchite. Ebbe cinque discepoli<sup>6</sup>. La sua dottrina contemplava che Dio è unico pur se qualificato come Padre, Figlio e Spirito Santo. Sosteneva che il corpo di Cristo non era altro che un'apparenza, perché Dio l'aveva creato di creazione sottile e spirituale e che pure la sua crocifissione era stata una pura e semplice apparenza. Vietò la preghiera in comune e diceva che tutte le visioni provengono dallo Spirito Santo; che la comunione è inutile e senza profitto; che lo Spirito Santo inhabita in tutti coloro che professano la sua dottrina; che l'adulterio è una cosa lecita e che dopo Cristo non c'è né peccato né colpa. Sosteneva (inoltre) che chi soffre di mal caduco, lo è per opera dello Spirito Santo<sup>7</sup>.

Parlando poi dei sostenitori di Giuliano di Alicarnasso, Agapio ci informa che alcuni asserivano che il corpo di Cristo è increato ma disceso dal cielo insieme con lui; altri invece professavano che egli aveva un corpo creato, pur se sottile e spirituale, ma non suscettibile di patimenti giacché l'accidentalità della sofferenza e del patimento è strettamente legata al peccato e alla colpa. Ora, non essendo Cristo mai stato associato al peccato, ne deriva che non è stato veramente crocifisso, non ha patito e, quindi, non è morto. Tutto ciò è stato solo un'apparenza<sup>8</sup>.

Di Eutichio riporto invece un passo dei suoi *Annali* nel quale è dato trovare in maniera piuttosto eloquente le correlazioni intrinseche tra la morte di Cristo e i salutari effetti ch'essa comportò per la salvezza del genere umano e per la fede in generale nella divinità di Gesù. Ai tempi del re Giustiniano visse Origene, vescovo di Manbiğ che sosteneva la dottrina della metempsicosi e negava la resurrezione dei corpi. Vissero pure Iniyâ<sup>9</sup>, vescovo di al-Ruhâ, Taddeo, vescovo di al-Maşışah<sup>10</sup>, e Teodoreto, vescovo della città di Ancira. Questi vescovi sostenevano che il corpo di Cristo, nostro Signore, era una *fantâsiyâ*, ossia un'ombra priva di qualsiasi realtà. Avuta notizia della loro dottrina, il re mandò a dire loro di presentarsi a Costantinopoli e combinò un loro incontro con Eutichio, patriarca di Costantinopoli. Il patriarca disse loro:

<sup>5</sup> Cf. AGAPIO DI GERAPOLI, *Storia Universale*, 275-276.

<sup>6</sup> MICHELE IL SIRO, *Chronique de Michel le Syrien*, trad. francese a cura di J.B. Chabot, E. Leroux, Paris 1899, vol. I, 298 li chiama Saba, Dadoe, Adelfo, Herma e Simeone.

<sup>7</sup> Cf. AGAPIO DI GERAPOLI, *Storia Universale*, 315. Si tratta dell'eresia dei Messalieni, predicata da Eusebio e dai suoi cinque discepoli. Furono soprannominati *Euchiti* o *Entustasti*.

<sup>8</sup> Cf. *ivi*, 346. Questa speciosa argomentazione ricompare, come vedremo, in alcune altre tradizioni della comunità musulmana.

<sup>9</sup> Deformazione del nome Iba o Ibas, vescovo di Edessa.

<sup>10</sup> Ossia Mopsuestia, già città della Cilicia, odierna Misis o Ktish in Turchia.

«Se il corpo di Cristo, nostro Signore, fosse stato, come voi asserite, una *fanṭâsiyâ*, allora anche le sue azioni sono state una *fanṭâsiyâ* e una *fanṭâsiyâ* sono state pure le sue parole. E alla stessa stregua saranno da intendersi il corpo, le azioni o le parole di un qualsiasi altro uomo”. Rivolgendosi poi al vescovo di Manbiğ, gli disse: “Cristo, nostro Signore, è realmente risorto dai morti e ci ha insegnato che alla stessa maniera risorgeranno dalla morte gli uomini nel giorno del Giudizio. Egli infatti ci ha detto nel suo santo Vangelo che verrà in un’ora nella quale tutti coloro che giacciono nelle tombe vivranno quando udranno la voce del Figlio di Dio. Come osate quindi dire che non c’è resurrezione?”<sup>11</sup>.

I suddetti piani espositivi sono in pieno contrasto tanto con la sostanza teologica della crocifissione nella sua realtà e storicità quanto nella forza probante della sua fondatezza. D’altra parte solo apparentemente il profilo della conoscenza o scienza dell’evento è tanto nel contesto paolino quanto in quello coranico fondato sulla potenza di Dio, soprattutto se si tiene conto che mentre Paolo la connette all’efficacia testimoniale dello Spirito e della potenza divina, nel Corano l’azione dello Spirito è del tutto assente ed è conservata pienamente operante la sola potenza dell’Altissimo una con la sua sapienza. Quello che per Paolo è fondamento, vale a dire “Cristo crocifisso”, nel Corano diventa frutto di congettura e, per conseguenza, il niente della scienza che non può essere fondamento della fede. Si adombra anche qui, come in altri contesti coranici, una netta presa di posizione contro la teologia paolina della fede fondata sulla morte e sulla resurrezione di Cristo figlio di Dio e contro il dogma proclamato dal Concilio di Efeso nel 431 con il pieno riconoscimento di Maria quale Madre di Cristo uomo e Dio. Una fede che non sa vivere la morte di Cristo diventa facilmente un’eresia. Possiamo ritenere che sia proprio questo disconoscimento uno dei motivi per cui in tutto il testo coranico Maria è sempre chiamata “madre”, *umm*, di Cristo. Gli unici due passi in cui l’attribuzione della maternità a Maria con il termine *wâlidah* propone l’essenziale concetto di “genitrice” sono in sura XIX,32<sup>12</sup> e in sura V,110, ma purtroppo

<sup>11</sup> Cf. EUTICHIO, *Gli Annali*, 296.

<sup>12</sup> Purtroppo quasi tutte le traduzioni in lingue occidentali non privilegiano questa specificità intrinseca del termine *wâlidah*, qui pronunciato da Gesù stesso, ma traducono con “madre” nella sua corrente accezione. Così A. BAUSANI, *Il Corano*, Sansoni, Firenze 1978, 221: «e mi ha reso dolce con mia madre»; I. ZILIO GRANDI, *Il Corano*, Mondadori, Milano 2010, 183: «e mi ha reso dolce con mia madre»; H.R. PICCARDO, *Il Corano*, Newton-Compton, Roma 1996, 265, più aderente al testo: «e la bontà verso colei che mi ha generato»; A. RAVASIO, *Il Corano*, Rusconi, Santarcangelo di Romagna 2004, 176 «e di onorare colei che mi ha generato»; M.M. MORENO, *Il Corano*, Gruppo editoriale l’Espresso, Roma 2005, 278: «Insieme mi ha reso filialmente pietoso verso mia madre»; L. BONELLI, *Il Corano*, Hoepli, Milano 1960, 277: «Mi ha fatto inoltre ossequiente verso mia madre»; F. PEIRONE, *Il Corano*, Mondadori, Milano 1979, I, 430: «e ha fatto di me un pio verso mia madre»; B.A. DAOUDA, *Le sens des versets du Saint Qour’ân*, Daroussalam, Riyad 1999, 443: «et la bonté envers ma mère»; A.J. ARBERRY, *The Coran Interpreted*, Oxford University Press, London 1964, 305

non per riconoscere il senso che ad esso attribuiva il Concilio di Efeso quanto per corroborare maggiormente che l'azione del generare è propria degli esseri umani e non di Dio, che non può essere ritenuto né generante né generato, come enfatizza sura CXII,3. A ben riflettere il contenuto di questa sura, a sua volta assertrice dell'assoluta unicità di Dio, è evocazione efficace della non-morte di Cristo per la stessa ragione per la quale la formula *Non vi è altro Dio all'infuori di Allâh* è assoluta negazione della stessa in quanto Cristo muore nel corpo assunto dalla Vergine Maria e per opera dello Spirito Santo nella sua specifica ipostasi di Figlio consustanziale al Padre e allo Spirito. La formula dell'unicità islamica è essenzialmente negazione della morte di Cristo perché negazione della divinità di Cristo, essendo Allâh il solo e unico Dio. Fosse solo per questo valore ontologico, ci sarebbe un valido motivo per dire senza mezzi termini che il Dio del Corano non è lo stesso Dio del Vangelo e che solo sotto certi aspetti marginali qualcuno potrebbe essere indotto ad asserire che i cristiani e i musulmani adorano e venerano lo stesso Dio.

Proclamare quindi che Cristo non è veramente morto sulla croce, serve al Corano per asserire con maggiore vigoria probante che c'è un solo e unico Allâh, un non-Padre bensì un solo e unico re degli uomini, dei cieli e della terra e di tutto ciò che tra i cieli e sulla terra vive o che essi contengono. Sotto questo aspetto il Corano è l'antitesi di Cristo-Dio in ogni sua asserzione e narrazione. È la negazione della redenzione e della mediazione e si capisce meglio per quale ragione il Corano non elabora e non presenta una vera storia della salvezza, non essendoci stato un peccato per il cui riscatto serviva una caparra congrua a cancellare la colpa. Mai, in nessun passo coranico, Gesù è detto Dio o figlio di Dio, se non per rinfacciare di blasfemia chi osava confessarlo<sup>13</sup>. In sura IV,171-172 si afferma perentoriamente: «Credete dunque

---

«and likewise to cherish my mother»; M.M. PICKTHALL, *The meaning of the Glorious Koran*, New American Library, New York s.d., 223: «And (hath made me) dutiful toward her who bore me»; N.J. DAWOOD, *The Koran*, Penguin Books, London 1973, 34: «He has exhorted me to honour my mother». Ma del resto qualche autore o tradizionalista fa ottimo uso del termine "genitrice", come Abû Muḥammad al-Nawbihâtî, a parere del quale i Melchiti e i Giacobiti pretenderebbero che colui che Maria generò è figlio di Dio, come riporta IBN AL JAWZI (1115-16/1201), *Talbis Iblis*, Sabil, Paris 2010, 105. L'uso del verbo "pretendere" in contesti apologetici vuole indicare il radicale dissentimento che si nutre riguardo alle pretese di chi si pronuncia su una materia o un argomento oggetto di controversia. Non morto nel corpo, quindi, ma semplicemente elevato, in anima e corpo, in attesa di tornare sulla terra in una sua seconda venuta.

<sup>13</sup> Vero è che in alcuni passi coranici è categoricamente asserito che Allâh non è Cristo, figlio di Maria, come in sura V,17,72. In verità l'espressione coranica *inna Allâha huwa al-Masîhu ibnu Maryama* sta ad indicare che ciò è da escludere in modo assoluto, perché se così fosse ci sarebbe identità e unicità nell'essenza tra i due termini di paragone, il che è chiaramente in contrasto con il primo pilastro dell'Islàm che enuncia: "Non c'è altro dio all'infuori di Allâh". Mi sembra perciò errata la traduzione di Bausani che così suona: "Il Cristo, figlio di Maria, è Dio", che non è, dal punto di vista filologico, per nulla riconducibile al senso reale della terminologia in oggetto, dove è questione di due nomi e dove lo stesso nome *Allâh* non sta ad indicare affatto l'essenza di Dio, il cui vero nome nessuno conosce. Di fatto, in un altro passo del Corano, pur

in Dio e nei suoi Messaggeri e non dite: “Tre!”. Basta! E sarà meglio per voi [...]. Il Cristo non ha disdegnato d’essere un semplice servo di Dio»<sup>14</sup>. E ancora, più chiaramente in sura V,73: «E sono empì quelli che dicono: “Dio è il terzo di Tre”. Non c’è altro dio che un Dio solo, e se non cessano di dire simili cose un castigo crudele toccherà a quelli di loro che così bestemmiano». E ancora in sura V,72: «Certo sono empì quelli che dicono: “Il Cristo, figlio di Maria, è Dio!” [...]»<sup>15</sup>, riproposto nella stessa sura con il versetto 116: «Prendete me e mia madre come dei oltre ad Allâh».

La chiave di lettura che l’Islâm adotta nell’interpretazione o esegesi della realtà trinitaria è tutta nel volerla considerare nella sua fisicità e naturalità, non considera l’eccezionalità o la possibilità che si possa trattare di una realtà metastorica e metafisica, ontologicamente autonoma nella pienezza della sua sostanza e delle sue operazioni. Così quando un qualche apologista musulmano o convertito all’Islâm argomenta sulla sua “aberrazione” e sul fatto ch’essa

---

assumendo una posizione di chiara ed esplicita condanna del contrario al fine di ribadire l’assoluta unicità di Dio stesso, è detto: «[...] e han detto i cristiani: “Il Cristo è il figlio di Dio”» (Sura IX,30). Questo abominio della prevaricazione dottrinale induce il Profeta a considerare giudei e cristiani, ormai in piena rotta dal culto sincero enunciato in sura CXII, non più appartenenti alla familiarità di Dio, ma estromessi da ciò che più visibilmente caratterizzava la loro religione come effettiva figliolanza e domestichezza con Dio, per cui si legge in sura V,18: «E dicono anche i giudei e i cristiani: “Noi siamo i figli di Dio e i suoi amici”. Domanda dunque loro: “Perché allora vi tortura per i vostri peccati? No! Voi non siete che uomini come gli altri che Egli ha creato: Egli perdona chi vuole e tormenta chi vuole. A Dio appartiene il dominio dei cieli e della terra e dello spazio fra essi e a Lui il Divenire è diretto»». Se dunque Maria non è la madre di Cristo-Dio non è da accettare supinamente l’affermazione di quei musulmani che dicono che loro come noi veneriamo la stessa Maria madre di Gesù.

<sup>14</sup> Quest’ultima affermazione richiama in maniera vivida quanto lo stesso san Paolo asserisce nella sua Lettera ai Filippesi dove dice: «esinani invece se stesso, prendendo forma di schiavo». Naturalmente, essendo il Corano un testo antipaolino, non dice che Cristo pur avendo forma di Dio apparve in aspetto di uomo e si umiliò ancor più facendosi obbediente fino alla morte. In tal modo svuota l’incarnazione e l’olocausto di Gesù sulla croce per la salvezza e la redenzione del mondo di ogni *kenosis*.

<sup>15</sup> In verità il testo coranico recita più propriamente: «Sono empì coloro che han detto: “Allâh è il Cristo figlio di Maria”». Il contesto si presta a una duplice chiave di lettura, una delle quali potrebbe essere quella di coloro che credono e asseriscono che Cristo, e non Allâh, è Dio! In sura IX,30 troviamo più esplicitamente: «e han detto i cristiani: “Il Cristo è il figlio di Dio!” Questo dicono con la loro bocca». Qui in effetti l’espressione è *al-Masîhu ibnu Allâhi* mentre in sura V,72 troviamo l’espressione *inna Allâha huwa al-Masîhu ibnu Maryama*. Sono due registri di impostazione e di senso diversi! In sura II,116 la formulazione è del tutto diversa, pur se si tracciano nettamente i confini concreti e invalicabili della semantica inerente il termine *walad*, che scongiurano o dovrebbero scongiurare ogni sua attribuzione ad un Essere Necessario che crea ma che è tutt’altro dal frutto della sua creazione. Il versetto recita: «E dicono: “Dio s’è scelto un figlio”. Gloria a Lui! Tutti quei che sono nei cieli e sulla terra, tutti servono Lui». In verità il verbo *ittahada* del versetto appena citato non è ben tradotto con “si è scelto”, ma meglio andrebbe tradotto con “si è preso”. E il termine *walad* sta a significare, come ho fatto notare altrove, una vera e propria genitura carnale, fisica, dovuta alla consumazione di un matrimonio contratto con finalità procreativa. Ma tengo ancora una volta a ribadire che anche in questo contesto c’è il versetto di una sura che demarca nettamente la differenza di missione e di elezione tra Gesù e Muḥammad nel senso che quest’ultimo profeta condanna come delitto contro la verità ogni riconoscimento di Gesù come Dio o Figlio di Dio: «Di: “Se il Misericordioso avesse un figlio, io sarei il primo ad adorarlo”» (Sura XLIII,81).

è “un errore storico contro l'intelligenza” ritenendo di giustificarlo alla luce delle Scritture sanamente comprese e analizzate<sup>16</sup>, si serve di una dialettica a posteriori, tutta incentrata su quanto avviene in natura o nelle successioni storiche di eventi e di personaggi. Prendiamone almeno uno a paradigma, dove la speciosità dialettica del rispetto delle categorie dell'essere e dell'agire è corretta solo in apparenza ma non nelle dinamiche specifiche della profezia o del vaticinio o delle prefigurazioni.

Il nostro controversista ritiene che giacché la fondatezza dell'intelligenza e il naturale dispiegarsi delle capacità noetiche si erano a loro tempo eclissate dinanzi alla minaccia del boia, dell'inquisizione e della scomunica, la cristianità si trova ancora oggi nella incapacità di tirarsi fuori dall'umiliante gabbia della capitolazione della mente dinanzi ad una fandonia trinitaria che null'altro è se non inganno della mente e distorta esegesi di passi biblici ed evangelici. Contrariamente alla saldezza e convinzione con le quali la prima cristianità ha sempre ritenuto fondato, seppur non del tutto spiegabile, il mistero trinitario, il controversista dei nostri giorni asserisce senza ombra di dubbio che l'esegesi tradizionale cristiana, soprattutto dopo il quarto secolo, vede nel Paraclito una semplice allusione allo “Spirito Santo” della Trinità, ossia Dio stesso in tre persone<sup>17</sup>. E qui entra in gioco la chiave di lettura della fisicità e della naturalità degli eventi e dei personaggi. Il controversista ritiene di fatto che il testo giovanneo 16,13 dove si dice che il Paraclito «non parlerà di sé ma dirà ciò che ascolta e ci annuncerà ciò che deve venire», è sulla stessa linea di realtà e di effettiva corrispondenza con quanto Gesù dice di sé: «Io non sono venuto per fare la mia volontà, ma per fare la volontà di Colui che mi ha mandato» (Gv 5,30). Quindi, non avendo parlato di se stesso, ma di un altro Dio, ossia di colui che lo ha mandato, questo Paraclito non può essere ritenuto una terza persona divina della Trinità. La conclusione avrebbe fondamento se la fede cristiana ritenesse che le tre persone della Trinità sono in effetti solamente tre individualità autonome distinte e separate tra loro, ciascuna con una propria effettiva natura e sostanza e un autonomo agire. La Chiesa sostiene che la Trinità è costituita di una sola ed unica sostanza della quale partecipano in pienezza di armonia e amore ciascuna delle tre ipostasi. Quando Gesù asserisce di non «cercare la sua volontà ma la volontà di colui che lo ha mandato» intende sostanzialmente dire che «i suoi giudizi, non in quanto semplice uomo, ma in quanto Figlio di Dio, sono perfettamente conformi ai giudizi del Padre

<sup>16</sup> Cf. SUYŪTĪ, *Le Retour de Jésus. A la fin du temps selon la tradition musulmane*. Prefazione, note e commento a cura di D. Ali Hamoneau, Iqra', il Cairo 2000, 143.

<sup>17</sup> Cf. SUYŪTĪ, *Le Retour de Jésus*, 143. Bisogna precisare che la Chiesa non ha mai visto nel Paraclito una “semplice allusione” come sostiene il controversista.

che egli ascolta in identità di intenzione e di esecuzione»<sup>18</sup>. Siamo sul piano delle peculiarità di Dio-Figlio, distinto quindi dalle peculiarità di Dio-Padre e di Dio-Spirito Santo. Quando ancora il nostro controversista afferma che nel passo giovanneo 16,13 il Paraclito non parla di se stesso (notare che la traduzione del passo suona anche “non parlerà per conto suo”, e in tal caso la pertinenza tra la determinazione del Paraclito a parlare e il suo conformarsi a quanto le altre due persone trinitarie intendono in armonia con la sua peculiare persona sono frutto di una identità di volere e di determinazione), sta a significare che

«lo Spirito Santo, persona divina, attinge alla stessa fonte (cf. 15,26) alla quale Gesù ha attinto le verità insegnate agli uomini: il Padre. Dallo Spirito i dodici avranno l'intelligenza piena del mistero del Cristo (14,26): il tempo inaugurato da Gesù è il tempo della definitiva e unica rivelazione di Dio uno e trino, quindi *le cose da venire* saranno rivelate dallo Spirito Santo che rivela compiutamente il Cristo. Lo Spirito *glorificherà* Gesù come Gesù *glorifica* il Padre (17,4), dal quale ha avuto *tutto* (3,35; 5,22,26; 13,3; 17,2)»<sup>19</sup>.

Sono perciò fallaci e non rispondenti al vero le asserzioni del controversista circa uno Spirito Santo che non corrisponde a nessuna realtà, che è semplicemente lo spirito di Dio stesso, un suo nome, attributo o qualità da non poter predicare di nessun altro essere, che potrebbe al limite essere considerato come una Grazia divina particolare che Dio accorda ad alcune sue creature, in special modo ai suoi profeti, senza quindi dover riconoscere in questi ultimi una qualche connotazione divina, oppure potrebbe essere indicazione e significazione di un qualche angelo al quale Dio stesso affida una missione, come fu il caso dell'arcangelo Gabriele<sup>20</sup> quando recò a Maria la buona notizia, ragion per cui è nel Corano chiamato lo spirito del Santo. L'esclusione di una sua vera e propria natura ontologica comporta perciò la negazione di un suo ruolo nella santificazione delle anime, trattandosi, in ultima analisi, di una sorta di “fossile incompreso perché incomprensibile”, più sensazione che verità<sup>21</sup>.

Diverso è l'asse teologico sul quale la Chiesa fonda il suo sentire e il suo vivere e il suo credere nella Trinità e in ciò che ciascuna delle tre persone fa

<sup>18</sup> *La Sacra Bibbia*, III, Marietti, Milano 1963, 233, nota 30.

<sup>19</sup> *Ivi*, 265, note 13-15.

<sup>20</sup> In verità tutta la tradizione musulmana lo ritiene come “l'ambasciatore tra Dio e i profeti” ad esclusione di qualunque altro angelo che non può vantare simile prerogativa. Non si deve avere alcuna remora nell'affermarlo perché questo è in effetti il suo ruolo, cf. Suyūṭī, *Le Retour de Jésus*, 62.

<sup>21</sup> Cf. *ivi*, 143-144.

nella propria ipostasi e nel proprio specifico agire. In tale ottica quando Gesù dice che il Paraclito non può venire se lui non va (cf. *Gv* 16,7) vuole semplicemente dire che «egli invierà lo Spirito Santo, il quale agirà nelle anime dei discepoli illuminandole e corroborandole affinché la loro più profonda vita interiore li disponga a una maggiore penetrazione delle realtà invisibili»<sup>22</sup> alle quali li aveva ammaestrati in diverse occasioni durante la sua predicazione terrena.

Risponde a verità che in diversi passaggi l'evangelista Giovanni parla di un altro Paraclito o Consolatore che Gesù manderà dopo di sé<sup>23</sup>. Ma argomentare da questa precisazione della continuità di Cristo nella storia della salvezza all'interno della Chiesa, dentro la quale subentra dopo di lui l'opera vivificatrice dello Spirito Santo con identità di ottemperanza al piano di salvezza promesso e voluto dal Padre, a sostenere che il termine "altro" starebbe a significare null'altro che "un uomo come lui", alla stessa stregua, cioè, in cui Mosè diceva «un profeta come me» (*Dt* 18,15), ebbene si ha un salto dialettico infondato e sproporzionato alla realtà delle cose. Mosè, di fatto, asserendo che Dio avrebbe suscitato in mezzo al popolo un profeta come lui e al quale prestare ascolto, assurge a oracolo e a profezia, ponendosi in linea di messaggio con *At* 3,22s; 7,37 dove il contesto sta chiaramente ad indicare che «nella serie ininterrotta di profeti della storia di Israele ne sorgerà uno simile a Mosè in grado preminente. Egli sarà l'apice della lunga serie e in modo assolutamente pieno e perfetto compirà la sua missione. Il presente testo non è messianico in modo esclusivo, ma inclusivo, riferendosi a una lunga serie di profeti fino al sommo tra tutti, il Messia»<sup>24</sup>. In poche parole, ma con le dovute diversificazioni e i conseguenti valori teologici, quello che in definitiva ritengono i musulmani a proposito di sura XXXIII,40 dove leggiamo: «*Muḥammad* non è padre di nessuno fra i vostri uomini, bensì è il Messaggero di Dio e il Suggello dei Profeti<sup>25</sup>: e Dio è di tutte le cose sapiente!». Ma ritengo che a monte della speciosa argomentazione del nostro controversista, il quale vede in Gesù un profeta come Mosè, ci sia quel parallelo passo coranico in cui si afferma che Gesù è come Adamo, soggetto cioè ad una vera e propria creazione, frutto di una determinazione di Dio a dargli

<sup>22</sup> *La Sacra Bibbia*, III, 265, nota 6s.

<sup>23</sup> SUYŪTĪ, *Le Retour de Jésus*, 140-141 cita *Gv* 14,15-18; 14,26; 15,26; 16,5-7; 16,8-15. Sul termine Paraclito come consolatore si è successivamente elaborata, in ambiente islamico, una diversa lettura del termine greco in *périklitos* con il senso di "lodato, fatto oggetto di lode", e, di conseguenza, riferito a Muḥammad o Aḥmad, due nomi che starebbero a significare appunto "lodatissimo" o "il più degno di lode". Ma non è forse Dio stesso il più degno di lode?

<sup>24</sup> *La Sacra Bibbia*, I, 435, nota 18.

<sup>25</sup> In una tradizione che leggiamo in SUYŪTĪ, *Le Retour de Jésus*, 89 si dice che il Profeta ebbe a dire: «Io sono il sigillo dei profeti e voi siete l'ultima nazione che è depositaria dell'ultimo messaggio».

esistenza non dal nulla assoluto, come intende la Chiesa con la sua generazione dal Padre, ma dalla polvere o dalla terra e, quindi, creato, contingente, venuto dal non-essere all'essere. Riporto il passo coranico: «E in verità, presso Dio, Gesù è come Adamo: Egli lo creò dalla terra, gli disse: “Sii!”, ed egli fu»<sup>26</sup>. Su Gesù figlio di Maria creato e generato, *maḥlûq mawlûd*, non è da meno quanto asserito in al-Maqrîzî<sup>27</sup>. Lo stesso autore sembra schierarsi apertamente dalla parte di coloro che nel retto islâm ritengono Gesù un profeta e un messaggero per nulla coinvolto nelle sorti dell'universo creato, come invece ritengono eretici seguaci di un certo Ibrâhîm Ibn Sayyâr al-Nazzâm, ideatore di nefaste innovazioni, il quale andava predicando che il creato ha due dei: il Dio creatore antico e Gesù figlio di Maria creato<sup>28</sup>.

Non meno gratuita dal punto di vista dialettico e argomentativo è la discettazione che il nostro controversista elabora intorno a *Gen* 49,10 che recita:

«Non sarà tolto lo scettro da Giuda  
né il bastone di comando tra i suoi piedi  
finché non verrà colui al quale esso appartiene,  
al quale andrà l'obbedienza dei popoli».

L'espressione ebraica *colui al quale appartiene*, che in trascrizione francese viene proposta come *Chiloh*, deve essere intesa, come viene puntualizzato, non come un nome proprio ma come un semplice uomo che, a sua volta, non può essere affatto un giudeo sia esso Mosè, Davide o Salomone e nemmeno Gesù stesso al quale il popolo rifiutò obbedienza non riconoscendolo come Messia, ma il messaggero di Dio Muḥammad che non è un israelita, bensì un fratello dei giudei in virtù della sua discendenza da Ismaele, figlio di Abramo, padre comune degli arabi e degli ebrei<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Sura III,59. Il termine *maṭal* è qui nome di similitudine, di somiglianza nella corporeità, concetto del tutto estraneo alla sostanza e alla natura di Dio al quale nulla, nella teologia coranica, è uguale o simile. Abbiamo, nell'argomentare coranico, una sorta di sillogismo, come se dicesse Adamo è creato dalla terra, Gesù è come Adamo, quindi Gesù è creato dalla terra. E, di conseguenza, non può essere considerato Dio sotto nessun aspetto, né quanto alla natura né quanto alla volontà. Del resto l'espressione “presso Dio” sta a significare la natura della conoscenza che Dio ha delle cose e di ogni realtà. L'accentuazione di questa creazione di Cristo sul modello di Adamo concorre a meglio definire la sua natura umana che in quanto tale non può pretendere di assurgere a natura divina nemmeno per via di adozione, come ben precisa sura XIX,35: «Non è da Dio prendersi un figlio; sia gloria a Lui! Quand' Egli decide una cosa basta ch' Ei le dica: “Sii” ed essa è». La somma trascendenza di Dio esclude che una cosa da lui creata possa essere trasferita in un modo o in un altro nella sua natura ed essenza. Per questo il testo coranico ricorre qui, come altrove, alla voce verbale *la yanbagî*.

<sup>27</sup> Cf. MAQRÎZÎ (AL-), *al-Mawâ'iz wa-al-i'tibâr fî dîkr al-ḥiṭaṭ wa-al-âṭâr*, Mu'assasat al-furqân li-al-turâṭ al-islâmî, London 2002, vol. I, 717.

<sup>28</sup> Cf. MAQRÎZÎ, *al-Mawâ'iz*, vol. IV/1, 406.

<sup>29</sup> Cf. SUYÛTÎ, *Le Retour de Jésus*, 135.

Ma se il problema trinitario è di per sé contrario e in contraddizione con l'assunto dell'Unità-Unicità di Allâh che è sostanza unica, essenza assoluta e piena potenza in grado di affermare in ogni essere e in ciascun suo agire tale assolutezza divina, non mancano nel Corano altri contesti nei quali lo sconfinamento nella molteplicità attribuita a Dio recupera filoni di pensiero molto più ancestrali e primitivi rispetto a quelli sorti in seno al cristianesimo e in quest'ultimo confluiti come sussulti pagani e politeisti. Sicché non ci stupiamo di vederci mettere sotto gli occhi una sorta di panteon nel quale non solo imperano idoli di sapore prettamente pagano, ma anche processi di divinizzazione di personaggi che meglio di ogni altra cosa possono persuadere a ritenere la Trinità come una conseguenza di quanto si fa dire a Gesù in sura V,116, già esaminato in precedenza. Di nuova luce si fregia sura IX,31 che recita: «Si son presi i loro dottori e i loro monaci e il Cristo figlio di Maria come “Signori” in luogo di Dio, mentre eran stati esortati a adorare un Dio solo; non c'è altro Dio che Lui, glorificato e esaltato oltre quel che a Lui associano!». Il versetto segue immediatamente la decisa negazione di quanto i giudei e i cristiani vanno dicendo: i primi, che 'Uzayr è figlio di Dio, *ibn Allâh*, e i secondi che Cristo è figlio di Dio, *ibn Allâh*. Da notare che l'attribuzione di rapporto filiale è qui espressa con il termine *ibn* e non *walad*. L'esegesi coranica sviscera questo versetto recuperando, pur se non detto in modo esplicito, tradizioni giudaiche nate intorno alla figura del grande restauratore del Tempio Esdra, il cui profilo è altamente legato al ruolo svolto da Mosè con i figli di Israele portati fuori dall'Egitto per insediarsi nella Terra Promessa. Alla crudeltà del Faraone si sostituisce la pietà di Ciro il Grande, che nel 538 a.C. emana l'editto a favore dei Giudei, a Mosè fa da continuatore Esdra, alla dolorosa e perigliosa peregrinazione nel deserto durata quarant'anni segue il ritorno speranzoso e fiducioso dei deportati che tornano a casa. Esdra, di cui sarebbe alterazione il nome 'Uzayr che ricorre nella summenzionata sura, è descritto nell'esegesi coranica come colui che restituisce al popolo giudaico il senso pieno della Tôrâh che si era smarrito dai cuori del popolo e l'arca. In *Esd* 7,6 si afferma che «era uno scriba versato nella legge di Mosè che Jahve, Dio d'Israele, aveva dato». In al-Ṭabarî leggiamo che Dio aveva cancellato dai cuori dei giudei la Tôrâh e che 'Uzayr si rivolse supplice a Dio scongiurandolo di far scendere nel suo petto quello che gli era stato tolto e fu allora che «una luce scese sopra di lui ed entrò in lui e lo pervase, restituendogli quel che della Legge aveva dimenticato e gli era stato tolto via»<sup>30</sup>. L'assimilazione analogica con coloro

<sup>30</sup> ṬABARÎ (AL-), *Ġâmi' al-bayân 'an ta'wîl ayy al-qur'ân*, Dâr al-fikr, Beirut 1995, vol. VI, parte X, 143. In *Esd* 7,10 si sottolinea che Esdra «aveva rivolto il cuore allo studio e alla pratica della legge di Jahve e a istruire Israele nei suoi statuti e nelle sue disposizioni». C'è di sicuro un non troppo larvato riferimento

che han perduto la via della retta fede, agendo al di fuori dei limiti additati dalla verità rivelata che era appunto la Legge di Mosè, e l'arca che il Signore richiama a sé (non a caso qui si fa ricorso al verbo *rafa* 'a, lo stesso con il quale si indica l'elevazione di Cristo al cielo al momento della sua crocifissione), si inserisce nella dialettica argomentativa e probativa della devianza consumata nei confronti di Dio che si svela. Non è nemmeno da sottovalutare il fatto che in questa sura troviamo ancora una volta accomunati i giudei e i cristiani su un identico errore teologico e, di conseguenza, entrambi vagolanti nella via della perdizione che è, fondamentalmente, il diniego dell'unità e dell'unicità di Dio. Che è poi quanto viene stigmatizzato in sura V,18 dove si dice: «E dicono anche i giudei e i cristiani: “Noi siamo i figli di Dio e i suoi amici”». Questo accomunamento delle due confessioni in un identico errore sta a sua volta a sostenere la giustezza di fede professata invece dai credenti musulmani, i quali, illuminati e confortati da sura XXXVII,151-152, respingono decisamente che Dio possa avere un figlio: «Non è di loro invenzione ch'essi dicono: “Dio ha fatto un figlio”? Bugiardi sono!». Qui l'espressione coranica è *walada Allâhu* ed è posta, come abbiamo visto in precedenza, sulle labbra dei pagani o politeisti meccani. Mentre i veri credenti, sulla scia dei veraci profeti, riconoscono che Dio non ha mandato, prima di Muḥammad, «alcun messaggero senza rivelargli: “Non v'è altro dio che Me, adoratemi!”». Il contrasto o la polemica si snoda sul crinale della pseudo divinità riconosciuta dai pagani e dagli adoratori di idoli a creature di loro invenzione, ma ha sempre di mira la negazione che Dio possa aver avuto un figlio. Di fatto la sura appena citata riprende a dire: «E dicono ancora: “Il Misericordioso s'è preso un figlio, *walad*”. Sia gloria a Lui! Quelli che chiamano figli non son che miei servi nobilissimi»<sup>31</sup>. In sura X,68-70 si sottolinea che coloro che dicono che Dio si

---

a quanto è dato leggere nell'esegesi di al-Ṭabarī, in cui troviamo un passo nel quale si mette in evidenza che 'Uzayr aveva appreso la conoscenza della Tôrâh dai saggi del popolo di Israele, come si riscontra nel riferimento appena citato di cap. VI, parte X, 143. Il testo di Esdra torna più di una volta sulla figura di questo scriba-sacerdote «dotto nelle cose relative ai comandamenti di Jahve e ai suoi statuti a Israele». In *Ne* 8, 1 è Esdra che «portò la legge innanzi all'assemblea» ed è sempre lui che «apri il libro agli occhi di tutto il popolo» C'è da rilevare, comunque, che in tutto il libro di Esdra non ricorre memoria alcuna dell'arca alla quale si fa invece molto riferimento nei testi riportati in al-Ṭabarī. Credo inoltre che il momento della perorazione e della supplica innalzata a Dio sia più presente in *Neemia* che in *Esdra*.

<sup>31</sup> Sura XXI, 24-26. La correttezza di credenza e di fede professata dai veri adoratori di Allâh come furono appunto i Profeti, tutti indistintamente, come sottolinea il testo citato, è inserita di proposito nella sura che porta non inopportuno il titolo di *sûrat al-anbiya*, proprio ad indicare che si discetta di quei profeti ben noti alla tradizione scritturale sulle cui vicende vennero poi intessute le narrazioni di preta origine islamica a noi note sotto il nome di *Qiṣaṣ al-anbiyâ* o *Storie dei Profeti*. La menzione che si fa di un figlio di Dio non è tuttavia allusiva a Gesù figlio di Maria e non di Giuseppe o del Falegname, che i suoi seguaci finirono con il farne un dio, ma a una credenza sostenuta dai giudei relativamente agli angeli, ai quali allude esplicitamente appunto l'espressione “miei servi nobilissimi”. Cf. ṬABARĪ, *Ġâmi' al-bayân*, vol. X, parte XVII, 22-23. QURṬUBĪ (AL-), *al-Ġâmi' li-aḥkâm al-Qur'ân al-karim*, Maktabat al-îmân, al-Manṣûrah s.d.,

è preso un figlio, *walad*, inventano menzogne contro Dio che basta a sé stesso e al quale appartiene tutto ciò che è nei cieli e sulla terra<sup>32</sup>. Che tutta la rivelazione coranica sia subordinata a sradicare le devianze religiose attribuibili tanto ai pagani quanto ai cristiani che hanno fatto di Gesù un dio, lo inculca chiaramente anche sura XVIII,4-5 dove si afferma che Muḥammad ha avuto il Libro «per ammonire coloro che dicono: “Iddio s’è preso un figlio”, perché di ciò che vanno dicendo “essi non ne sanno nulla, come già nulla ne sapevano i padri loro; grave è la parola ch’ esce loro di bocca: non è che menzogna!”»<sup>33</sup>.

Dicevo che il ruolo di ‘Uzayr appartiene, almeno stando alla componente giudaica, a tradizioni che non si è in grado di identificare, ma costituivano certamente dicerie che al tempo di Muḥammad erano ancora credute. In al-Ṭabarī si fa notare una prima tradizione che voleva che ad affermare la figliolanza divina di ‘Uzayr fosse un solo uomo di nome Finhâs. Ora, stando al Libro di Esdra, troviamo memoria di un certo Ghershom, appartenente alla casata di Pinkhas e di un certo Eleazaro, figlio di Pinkhas, ma mai una diretta connessione di questo personaggio con la figura di Esdra. Del resto ciò che più sta a cuore alla tradizione musulmana è provare ancora una volta che Dio non ha mai avuto un figlio, come sostenevano invece i giudei e i cristiani le cui Scritture originarie erano state falsificate<sup>34</sup>.

Ma ci sono altri passaggi coranici nei quali, abbandonato il terreno trinitario o triadico vero e proprio, si stigmatizza pure la confessione di coloro che credono in due dei. In sura XVI,51 leggiamo infatti: «E Dio disse: “Non

---

vol. XIII-XIV, parte XVII, 13-14 parla specificamente di angeli adorati come *banât* o figlie di Dio. Tale è altresì l’interpretazione che ne dà ZAMAḤSARĪ (AL-), *Tafsīr al-kaššâf*, Maktabat Muṣṭafâ al-Bânî al-Ḥalabî, il Cairo 1966, vol. II, 569. Alla lettera è anche quanto compare in BAYDÂWĪ (AL-), *Anwâr al-tanzîl wa-asrâr al-ta’wîl*, Dâr al-fikr, Beirut 1996, vol. IV, 90. Con la stessa sobrietà espositiva ed esegetica parla di “figlie di Dio” adorate da alcuni arabi anche IBN KAṬĪR nel suo *Tafsīr al-Qur’ân al-‘azîm*, Dâr al-fikr, Beirut 1997, vol. III, 186.

<sup>32</sup> Anche in questo caso l’esegesi propende a individuare nei blasfemi una componente della gente di Muḥammad che ritenevano di dover attribuire a Dio delle figlie scelte tra gli angeli, cf. ṬABARĪ, *Ġâmi’ al-bayân*, vol. VII, parte XI, 183. QURṬUBĪ, *al-Ġâmi’*, vol. IX-X, parte XI, 316 ritiene che a proporre una simile asserzione sono gli empi che attribuiscono a Dio una compagna, dei figli, dei soci e altri a lui simili. ZAMAḤSARĪ, *Tafsīr*, vol. II, 244 propende a vedervi una qualche allusione a figli a lui attribuiti di tra gli angeli e i profeti. BAYDÂWĪ, *Anwâr*, vol. III, 208 resta anch’egli sul generico, alludendo a figlio o a socio. IBN KAṬĪR, *Tafsīr*, vol. II, 445-446, non specifica il termine *walad* ma lo lascia nella sua pura e semplice accezione di figlio.

<sup>33</sup> ṬABARĪ, *Ġâmi’ al-bayân*, vol. IX, parte XV, 241 attribuisce questa falsità tanto ai suoi contribuli politeisti quanto ad ogni altra gente empia e associazionista. QURṬUBĪ, *al-Ġâmi’*, vol. XI-XII, parte XV, 289 stigmatizza l’affermazione dei quarayṣiti i quali dicevano di adorare gli angeli figlie di Dio. ZAMAḤSARĪ, *Tafsīr*, vol. II, 472 non offre alcuna identificazione ma cita una testimonianza del tradizionalista Aḥmad nella quale si parla di gente che associa a Dio altre divinità. BAYDÂWĪ, *Anwâr*, vol. III, 476 allude in maniera vaga a gente che attribuisce a Dio dei a lui simili e suoi soci. IBN KAṬĪR, *Tafsīr*, vol. III, 76 riporta una testimonianza di Ibn Ishâq che identifica questi empi negli associazionisti arabi i quali si vantavano di adorare gli angeli figlie di Dio.

<sup>34</sup> Cf. ṬABARĪ, *Ġâmi’ al-bayân*, vol. VI, parte X, 144-146.

prendetevi due dèi! Non c'è che un unico Iddio! Me, e me solo, temete!”». Per la comprensione di chi siano o possano essere questi due dèi sarebbe indispensabile affacciarsi sulle tradizioni raccolte nei più seguiti e ascoltati commenti coranici. La voce di al-Ṭabarî farebbe anche qui autorità, soprattutto perché la sua opera ermeneutica e testimoniale dei diversi pronunciamenti dei tradizionalisti più accreditati ha respiro di imparzialità e di verifica. Cosa ci ha dunque egli trasmesso a proposito del summenzionato versetto? Nulla di particolare, purtroppo, dato che si limita ad adombrare una pura e semplice eventualità o possibilità di accostare a Dio un socio, *šarik*<sup>35</sup>. L'espressione testuale *ilâhayni itnayni* indurrebbe a pensare, per la reiterazione del numerale in forma esplicita accanto al suo nome già di per sé al duale, a qualche dottrina in particolare. A favore dell'unicità di Dio potrebbe illuminarci il susseguente versetto 57, dove si fa allusione alle tre dee che i politeisti adoravano oltre Dio, ma siamo fuori di un contesto specificamente duale. Il fatto poi che nessun esegeta si sia preso la briga di illuminarci sull'identificazione di questa duplice divinità, non ci autorizza a spingerci oltre la siepe dell'oscuro per adombrare a tutti i costi una soluzione. Certo, ho in precedenza indicato un passo di al-Maqrîzî nel quale si addebita ad un certo Ibrâhîm Ibn Sayyâr al-Nazzâm, la propagazione di una dottrina nella quale si asserisce che il creato ha due dei: il Dio creatore antico e Gesù figlio di Maria creato, ma il testo coranico è ben più anteriore!

Altrettanto vero potrebbe essere che il processo di umanizzazione e demitizzazione di Cristo operato dal Corano e nelle successive esegesi nonché in buona parte dei contemporanei studi sulla figura e la natura di Cristo<sup>36</sup>, è

<sup>35</sup> Cf. *ivi*, vol. VIII, parte XIV, 156. Forse l'indifferenza esegetica riservata a questo passo è l'unica attenzione che si presta invece a quanto segue là dove si ribadisce che Dio è un Dio unico. Sulla stessa linea di esposizione è anche IBN KAṬĪR, *Tafsîr*, vol. II, 596, dove si insiste più nel sottolineare che a Dio solo si addice adorazione perché non ha soci, ogni cosa gli appartiene in quanto ne è creatore e signore. QURTUBÎ, *al-Ġâmi'*, vol. XI-XII, parte XIV, 119 precisa che il ricorso al numerale è per confermare che Dio, per il fatto di essere uno, non è soggetto a molteplicità ed è quindi utilizzato esclusivamente allo scopo di negare ch'egli possa essere considerato due. BAYDÂWÎ, *Anwâr*, vol. III, 403 insiste sul fatto che il ricorso al numerale è per confermare l'unicità di Dio giacché la duplicità annullerebbe la divinità conclamata nell'espressione *innahu ilâh<sup>um</sup> wâhid<sup>um</sup>*. L'unicità è di fatto un attributo essenziale della divinità. Dello stesso tenore è l'illustrazione del versetto nel *Tafsîr al-Ġalâlayn*, Maktabat al-Mallâh, Damasco s.d., 358, dove si ribadisce che esso fu rivelato per confermare la divinità e l'unicità. Con un'argomentazione prettamente grammaticale al-Zamaḥšarî formalizza il ricorso al numerale per maggiormente confermare l'unicità della divinità, come se dicendo che è Dio, senza qualificarlo esplicitamente come uno, si potesse dare adito a congetturare che si vuole affermare la divinità ma non l'unicità, cf. ZAMAḤŠARI, *Tafsîr*, vol. II, 413.

<sup>36</sup> Basti qui citare il recentissimo libro di R. ASLAN,  *Gesù il Ribelle. Vita di un uomo nella Palestina dell'anno zero*, Rizzoli, Milano 2013 e quello di MUHAMMAD 'ATAR 'UR-RAHIM e AHMAD THOMSON, *Jésus, Prophète de l'Islam*, International Islamic Publishing House, Paris 2011. Il primo si snoda sul terreno della rivisitazione della figura di Cristo declassato al rango di un qualsiasi sicario o zelota del suo tempo, un Gesù che a mala pena riesce a tirar fuori dall'abisso dei vangeli restituendolo alla storia, lasciando agli ingenui un

anche in questo caso funzionale al ruolo che avrebbe dovuto avere e svolgere Muḥammad in persona. Si potrebbe ritenere che la cristologia coranica ha forse perso l'ancoraggio stabile e solido con quella della chiesa universale solo quando Muḥammad, già indiscusso capo politico di un popolo, si convinse di dover essere altresì una indiscussa guida religiosa e spirituale al servizio di un Dio uno ed unico? È plausibile supporre che la cristologia sia stata solo in seguito sacrificata ad una teologia onnicomprensiva degli interventi della Provvidenza, per cui si dice a ragione nella *Fātiḥah*: "Te noi adoriamo e Te invociamo in aiuto", escludendo in tal maniera ogni altra divinità? Nessuno può dubitare che la cristologia coranica è di gran lunga secondaria rispetto al discorso sul Dio unico e assoluto che è il fondamento della professione di fede con il riconoscimento della dignità di messaggero conferita a Muḥammad. Ruolo e missione vaticinati da Cristo stesso in quanto uomo e profeta, perché sarebbe stato oltremodo disdicevole opinare che un Dio preannunciasse la venuta di un ultimo messaggero di nome Aḥmad con la prerogativa di ultimo profeta e messaggero latore di una nuova Legge abrogativa, in parte, delle precedenti e ultimativa. La stessa considerazione di Dio come il clemente e il misericordioso, con cui si apre ogni sura del Corano, altro non è che provvida occasione per inculcare sempre più nella coscienza del musulmano che, in quanto credente, tale misericordia gli appartiene in maniera privilegiata ed esclusiva, perché il Corano è intrinsecamente frutto della "parola di Dio". Lo considera necessario per la conoscenza della verità fondante dell'essere e del pensiero in ogni loro manifestarsi o farsi teofania, che è la vocazione delle cose che sono nei cieli e sulla terra e in ciò che tra essi si pone. Naturalmente quel che dapprima scaturisce da questa certezza è la fede nella continuità ininterrotta della tradizione profetica, che nell'islàm è vista come una vera e propria storicizzazione dell'economia della rivelazione, essenzialità soteriologica non per il tramite del sacrificio di un Dio sulla croce, quindi, ma per l'efficace comprensione dei suoi dettami. L'asse teologico della profezia passa e si sposta così in un alveo etnicamente nuovo, dove la parola di Dio parla "in

---

vagheggiato Gesù Cristo figlio di Dio e prendendo per sé il più umanizzato Gesù di Nazaret, quell'«ebreo rurale e rivoluzionario che sfidò il dominio del più potente impero che il mondo avesse conosciuto, e perse, divenuto per lui molto più reale della figura distaccata e quasi ultraterrena che gli avevano messo di fronte in chiesa». La bibliografia e soprattutto la natura delle note esplicative ed espositive tradiscono il radicale rifiuto di riconoscere Gesù come Cristo. Il secondo libro è frutto di una distorsione teologica fondamentale: a parere degli autori il dogma trinitario ha segnato l'inarrestabile declino del cristianesimo in una distorsione di aver conferito alla predicazione di Cristo un afflato universale contrariamente al fatto che la sua predicazione era destinata unicamente a coloro che «dichiaravano di seguire la via dettata e indicata da Mosè». Ogni analisi degli eventi della Chiesa e dei Concili in materia cristologica è condotta alla luce di queste due apodittiche asserzioni. Entrambi i testi sostengono, comunque, la teoria che vero fondatore del cristianesimo sia stato il traditore Paolo di Tarso, in aperto contrasto con Pietro e Giacomo e gli altri apostoli.

chiara lingua araba” ad una “nuova comunità o popolo”, che è, appunto, la comunità della Scrittura letta e vissuta nella sua integrità. Anche in questo ambito, dunque, la non-morte di Cristo sulla croce appartiene in prima istanza alla sua impossibilità di essere vittima sacrificale per una salvezza universale, in quanto la sua umanità naturale non era in grado di arrogarsi tale prerogativa sostanziale. Nella fede cristiana l’inscindibile legame di Cristo con Maria, grazie ad una misericordia universale, scaturisce dal cuore salvifico di Cristo, di cui Maria è la Madre, come i cristiani pregano nell’impareggiabile inno a Maria che è il *Salve Regina*, nel quale Maria è chiamata *Mater Misericordiae*, ovvero Madre della Misericordia e non tanto madre misericordiosa, dove la Misericordia è Cristo stesso. Nella coscienza islamica, invece, la misericordia di Dio non è valore di amore universale di Dio verso ogni creatura, ma particolare attenzione, come ho più volte alluso, verso i credenti che lo riconoscono e testimoniano come Dio uno e unico, in un atto di fede che li qualifica come *muslimūn* o musulmani.

La fede in questo Dio uno e unico sradica e recide ogni pretestuoso senso salvifico e teologico attribuibile alla redenzione operata da Cristo sulla croce. Va da sé che il fondamento oggettivo di questo diniego si coniuga con la negazione della morte di Cristo che diviene, per conseguenza, la negazione di ogni forma trinitaria e nello stesso tempo l’affermazione della pura e semplice umanità di Cristo. Nel Corano nessun profeta subisce la gogna e il patibolo ad opera del popolo al quale viene inviato. Cristo non muore nell’esercizio della sua missione, ma sarà fatto morire come ogni altro essere umano alla fine dei suoi giorni naturali.

La stringente serie di argomentazioni imbastite dal celebre testo *Il vangelo di Barnaba*<sup>37</sup> per dimostrare che non fu Gesù ad essere inchiodato ed innalzato sul legno della croce, si concentra sulla figura di Giuda Iscariota. Sbigottito di essere confuso con colui che egli stesso aveva consegnato loro, si vide incatenare e deriso per le risentite rimostranze della sua vera identità, non essendo lui Gesù il Nazareno. Fu così condotto a Gerusalemme e al cospetto del sommo sacerdote s’accanì nel dimostrare di essere Giuda Iscariota e che solo per qualche inspiegabile artificio sembrava loro di essere Gesù di Nazaret, chiamato anche il profeta dei Nazareni<sup>38</sup>. Quello che sorprende mag-

<sup>37</sup> Farò qui riferimento al testo così come elaborato e pubblicato da L.-M. FRÉMAUX, *Évangile de Barnabé*, Beauchesne, Paris 1999; testo solitamente privilegiato dall’apologetica musulmana dei nostri giorni, è ampiamente analizzato in M. ‘ATAR’UR-RAHIM - A. THOMSON, *Jésus*, 125-153.

<sup>38</sup> Sembrerebbe una denominazione riduttiva, scongiurando quindi una valenza profetica sostanziale o universale, cosa che del resto sembra appartenere per divino privilegio al solo Muhammad, la cui dottrina e religione sono destinate a estendersi e a dominare su tutto l’ecumene. Da notare che seppure i musulmani credano nella pienezza della profezia di Gesù, nondimeno ce ne è stato qualcuno, nella loro storia, che ha

giormente è che perfino gli altri undici apostoli sono certi che sia Gesù per il modo con cui parlava e per il volto che aveva. Più avanti nel testo si dirà che sembrava Gesù per «la sua voce, il suo viso e la sua persona»<sup>39</sup>. In tutta la narrazione si insiste sul fatto che ogni particolare concernente la passione fu invero sofferto e patito da Giuda e in nessun modo da Gesù stesso. Pilato stesso non si rese conto che davanti a lui non c'era il vero Gesù di Nazaret, ma semplicemente Giuda Iscariota, sul quale si abbatté in verità "l'orribile morte" della croce<sup>40</sup>. Fu crocifisso nudo perché più sprezzante fosse la derisione di coloro che lo dileggiavano ai piedi della croce.

Colui che fu dunque crocifisso, morì e fu deposto dalla croce per essere poi seppellito in un sepolcro nuovo non fu Gesù figlio di Maria bensì Giuda Iscariota<sup>41</sup>. Cristo, infatti, era stato innalzato e portato nel terzo<sup>42</sup> cielo dagli angeli Gabriele, Michele, Raffaele e Uriele per ordine di Dio, uscendo dalla

---

osato negare e disconoscere la profezia in Gesù, come fu il caso di Gassân Ibn Abân al-Kûfî, cf. MAQRÎZÎ, *al-Mawâ'iz*, vol. IV/1, 415. Lo stesso autore sottolinea che la profezia scese su Gesù allorché si fece battezzare nel Giordano, cf. MAQRÎZÎ, *al-Mawâ'iz*, vol. IV/2, 971. Interessante è vedere in nota che tale asserzione viene mutuata da Eutichio, patriarca alessandrino, autore di un'opera storica dal titolo *Târîh al-mağmû'*, curata e edita da Breydy, edizione diversa da quella che ho indicato in precedenza sotto il titolo *Gli Annali*. Al-Maqrîzî conosce molto bene la religione cristiana e non omette perciò di dire che Gesù si ritirò nel deserto, dove digiunò quaranta giorni senza mangiare e senza bere alcunché, Dio gli rivelò di invitare i figli di Israele all'adorazione dell'Altissimo, ragion per cui girò per i villaggi invitando le genti a riconoscere l'eccelso Iddio, guarì il cieco nato e mondò il lebbroso, resuscitò i morti con il permesso di Dio, rimbrottò i Giudei comandando loro di far penitenza in questa vita e di pentirsi dei loro peccati, cf. MAQRÎZÎ, *al-Mawâ'iz*, vol. IV/2, 971. Se al-Maqrîzî raccoglie una tradizione alla luce della quale Gesù ebbe il Vangelo nel momento del battesimo nel Giordano, YAQÛT, *Mu'ğam al-buldân*, Dâr al-Kutub al-'ilmiyyah, Beirut 1990, vol. IV, 255 riporta che Dio fece scendere il Vangelo su Gesù figlio di Maria sul monte Sâ'îr, monte della Palestina.

<sup>39</sup> L.-M. FRÉMAUX, *Évangile de Barnabé*, 313.

<sup>40</sup> Puntualizzazioni sul ruolo di Giuda come sosia di Gesù sono riportate anche in L. MORALDI, *Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento. Vangeli*, Piemme, Casale Monferrato 1999, 439-440.

<sup>41</sup> Per i dettagli offerti dalla narrazione di Barnaba, cf. L.-M. FRÉMAUX, *Évangile de Barnabé*, 307-313; per tale identificazione si veda anche ṬABARÎ, *Ġâmi' al-bayân*, vol. IV, parte VI, 21, dove stranamente fa risalire detta identificazione ad una tradizione cristiana con le parole: «Ma qualche cristiano ritiene che ad avere assunto il sembiante di Gesù sia stato proprio Giuda Iscariota». Non è da escludere che tale fonte cristiana possa essere quella più tardi confluita proprio nel *Vangelo di Barnaba*! Il nome è riportato nel testo sotto due diverse maniere: *Yudûs* e *Yudus Zakariyâyûtâ*. Per meglio decifrare il susseguirsi storico delle differenti testimonianze darò le indicazioni dell'anno di nascita e/o di morte dei singoli autori, così come sono conosciute e riportate nelle Cronache. Ṭabarî nasce nel 224 dell'egira (838-839) e muore nel 310 dell'egira (921-923). Analizzando le diverse tradizioni non poche ricalcano quasi alla lettera quanto egli stesso riferisce nelle opere che citerò di volta in volta. Si veda pure ṬA'LABÎ (AL-), *'Arâ'is al-mağâlis*, Dâr al-fikr, Beirut 2004, 329. Al-Ṭa'labî muore il 427 dell'egira.

<sup>42</sup> In MUSLIM, *al-Ġâmi' al-ṣaḥîh*, Markaz al-Mawsû'ât al-'âlamîyyah, Beirut s.d., vol. I, 75 leggiamo che durante il suo viaggio notturno da Mecca a Gerusalemme e nella sua ascensione Muḥammad incontra Gesù e Giovanni figlio di Zaccaria nel secondo cielo. La questione di quale cielo alberghi in sé Cristo in attesa della sua venuta finale e, quindi, della sua vera morte, viene affrontata in maniera piuttosto disimpegnata in un *ḥadîṭ* relativo al viaggio notturno che Muḥammad intraprese dalla Mecca a Gerusalemme, che terminò con la sua ascensione attraverso sette cieli «in ciascuno dei quali incontrò uno dei profeti che lo avevano preceduto e che erano stati inviati prima di lui, tra cui Gesù. Questo ci dà notizia che almeno fino al presente

finestra esposta a mezzogiorno<sup>43</sup>. La tradizione musulmana insiste nel precisare che Gesù fu elevato al cielo «vivo, *ḥayy*»<sup>44</sup>. Questo comporta, di conseguenza, che la sua elevazione al cielo da parte di Dio sta a significare che fu elevato in corpo, anima e spirito, come del resto puntualizza il grande teologo Faḥr al-Dīn al-Rāzī nel suo poderoso commento al Corano dal titolo *Mafātīḥ al-ḡayb*<sup>45</sup>. E poiché nessun vivo può morire in cielo, argomenterà più tardi un

---

Gesù si trova in uno di questi sette cieli, nell'aldilà, e che egli non ha ancora sperimentato la morte» (M. 'ATAR'UR-RAHIM - A. THOMSON, *Jésus*, 300).

<sup>43</sup> Cf. L.-M. FRÉMAUX, *Évangile de Barnabé*, 305. La sua collocazione nel terzo cielo conferisce maggiore spessore alla sua personalità profetica o di eletto da parte di Dio per un ben preciso scopo nell'ottica dell'economia divina che accompagna l'uomo in ogni fase della sua vita terrena. Sotto tale profilo non è da trascurare la teoria ismaelita risalente a Muḥammad Ibn Ismâ'īl Ibn Ja'far, più comunemente conosciuta come quella dei Settimani in quanto il ciclo degli *imâm* che si succedono si arresta alla persona del settimo di tra loro, secondo la quale l'anima di Gesù si è poi ritrovata in 'Alī Ibn Abī Tâlib e infine in quella di Ibrâhîm Ibn Muḥammad, cf. IBN AL JAWZI, *Talbis Iblis*, 148. I particolari della narrazione di Barnaba non si trovano in nessuna maniera nelle prime attestazioni tramandate dai grandi tradizionalisti. Al-Ṭabarī, non menziona né i quattro angeli né il terzo cielo. Si limita solo a riportare una tradizione secondo la quale Gesù fu elevato in cielo, cf. ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayân*, vol. III, parte III, 395. Da notare che in alcune tradizioni qui riportate, a proposito dell'espressione *innī mutawaffika*, si parla di una sorta di morte di Cristo per tre giorni, non escludendo, quindi, che vi siano apporti di un qualche cristiano convertito che ben sapeva che tre giorni dopo la morte vera, Gesù risorse di tra i morti. Altri cristiani sostenevano che Dio lo fece morire per sette ore e poi lo resuscitò. Per "tre ore" è anche una tradizione riportata da QURṬUBĪ, *al-Ġāmi'*, vol. V-VI, parte III, 26. Contrariamente ad ogni altra tradizione, al-Qurṭubī ritiene esatto asserire che non si trattò né di una morte né di un sonno, ma semplicemente di una vera e propria elevazione, cf. QURṬUBĪ, *al-Ġāmi'*, vol. V-VI, parte III, 27. Si tenga presente che al-Qurṭubī muore nell'anno 671 dell'egira. Di tradizioni islamiche trasmesse da convertiti giudei e cristiani troviamo non poche testimonianze dirette citate qua e là in opere di importanti tradizionalisti. In QURṬUBĪ (AL-), *al-Taḍkārāh fī aḥwāl al-mawtā wa-umūr al-āḥirah*, al-Maktabah al-qayyimah, il Cairo s.d., II, 643, troviamo la conferma di un *ḥadīṭ* alla luce di quanto si dice nella Torāh rivelata a Mosè e nel Vangelo rivelato a Gesù.

<sup>44</sup> ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayân*, vol. IV, parte VI, 21. Si tratta di un *ḥadīṭ* trasmesso da Muḡāhid. Al-Ṭabarī lo ribadisce e riconferma nelle sue considerazioni e nell'analisi che fa delle diverse tradizioni relative al come avvenne in effetti che i suoi discepoli, o un qualche altro personaggio, assunsero tutti le sue sembianze nel Cenacolo o fuori e che poi uno solo di essi fu individuato o creduto Gesù essendosi tutti gli altri eclissati, cf. ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayân*, vol. IV, parte VI, 22-22. Si veda pure SUYŪṬĪ, *Le Retour de Jésus*, 116. In YĀQŪṬ, *Mu'ḡam*, vol. IV, 54 leggiamo che Gesù fu innalzato al cielo dall'alto del monte degli Ulivi. Su Gesù innalzato o elevato al cielo vivo, vedi anche ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayân*, vol. III, parte III, 394 dove è detto che Iddio prenderà dalla terra a sé Gesù vivo, come in un sonno e non, di conseguenza, per il tramite di una morte vera e propria. Che Gesù sia vivo presso Dio lo afferma un *ḥadīṭ* riportato da al-Ṭabarī dove, interpretando il senso del versetto 159 di sura IV che recita: «e non c'è nessuno della Gente del Libro che non crederà in lui, prima della sua morte», Muḥammad ebbe a dire: «Per Dio, egli (= Gesù) è ora vivo presso Dio, ma quando scenderà tutti crederanno in lui» (ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayân*, vol. IV, parte VI, 25). Su questo riferimento al passo coranico nelle tradizioni successive si veda anche SUYŪṬĪ, *Le Retour de Jésus*, 114-115. Tutte tradizioni, queste, che si reggono sostanzialmente anche sulla testimonianza di Abū Hurayrah nella quale si assevera che Gesù «tornerà sulla terra, spezzerà la croce, ammazzerà il maiale [...], ci sarà piena armonia tra gli animali e vi resterà quaranta anni, poi morrà e i musulmani pregheranno per lui» ('ATAR'UR-RAHIM, *Jésus*, 305). Altre tradizioni sono per una seconda vita sulla terra che durerà quarantacinque anni.

<sup>45</sup> Cf. M. GLOTON, *Jésus, le fils de Marie dans le Coran et selon l'enseignement d'Ibn 'Arabī*, Dar Albouraq, Beirut 2006, 147. Opportune sono altresì le riflessioni che l'autore svolge sui campi semantici e interpretativi dell'espressione coranica *innī mutawaffika* in confronto del senso concreto e reale del morire o del far morire. Si tratta di una pubblicazione di per sé interessante e coinvolgente per le considerazioni e

esegeta, si renderà necessario ch'egli torni nuovamente sulla terra per morire come ogni comune mortale ed essere seppellito dove meglio gli sarà stato riservato, ossia là dove sono stati sepolti i profeti venuti prima di lui e che sono della stessa stirpe alla quale apparteneva sua madre Maria<sup>46</sup>. Ad ogni modo la sua elevazione al cielo avvenne sotto l'impero di Tiberio o, come dicono altri tradizionalisti musulmani, ai giorni dell'imperatore Caligola<sup>47</sup>.

Una diversa tradizione, tramandata su autorità di Ibn Ishâq, vuole che a prendere le sembianze di Gesù e ad essere crocifisso al suo posto sia stato un certo Sergio, *Sargis*, annoverato tra i suoi discepoli in aggiunta agli apostoli<sup>48</sup>. Una ulteriore tradizione narra che a prendere le sembianze di Cristo fu un giudeo di nome Ra's Ġâlût che fu identificato come tale nell'atto stesso in cui si accingeva ad uscire dalla casa dove si era recato Gesù senza che riuscisse a scorgerlo perché Dio gli aveva colpito di cecità gli occhi<sup>49</sup>. Ancora una diversa

---

analisi testuali dei singoli passi coranici e del pensiero del grande mistico e filosofo Ibn 'Arabî che molto amò la figura di Cristo, come del resto fecero altri mistici della comunità musulmana. La venerazione dei mistici verso Gesù e Maria la rinveniamo anche nella testimonianza che di essa fa il celebre mistico Ibrâhîm al-Matbûlî (m. 1475 ca) quando, una volta a Gerusalemme, si recò a visitare la casa della Signora Maria, figlia di 'Imrân, recitando per lei l'intero Corano. Questo suo atto di pietà nei confronti di Maria gli fu riconosciuto come motivo di gratitudine da parte di Gesù che, comparendo in sogno ad alcuni recitatori del Corano, rivolse loro queste parole: «Salutate per me Ibrâhîm al-Matbûlî, e ditegli: "Dio ti rimenterà per me e per mia Madre"» (V. VACCA [ed.], *Vite e detti di santi musulmani*, TEA, Torino 1988, 260-261).

<sup>46</sup> Cf. QURṬUBÎ, *al-Taḍkarah*, II, 630. Faccio qui notare che le diverse tradizioni che concernono Gesù figlio di Maria sono state trasmesse di solito da cristiani convertiti all'islàm, considerati discepoli dei primi discepoli che ebbero modo di espandersi nell'Arabia e nell'Africa del Nord. La loro autorità, ritenuta indiscussa, è da ritenersi, stando a M. 'ATAR'UR-RAHIM - A. THOMSON, *Jésus*, 292, più affidabile «di ogni altra citazione attinta dai Vangeli o di ogni altra fonte antica concernente *sayyidina* 'Isà, che non può essere accolta con lo stesso grado di affidabilità che riveste invece un *hadîṭ* affidabile, completamente autenticato e quale che sia la capacità di convinzione dei termini usati». Anche in questo caso, comunque, la fondatezza e l'autorità di *hadîṭ* trasmessi da cristiani convertiti sono tali perché già passati al vaglio, nei loro contenuti, della loro conformità con la Legge rivelata a Muḥammad, che è la fonte dell'autorità di cui ogni autentico *hadîṭ* deve essere rivestito.

<sup>47</sup> Così in QALQAŠANDÎ (AL-) Abû al-'Abbâs Aḥmad Ibn 'Alî (1418), *Ṣuḥḥ al-a'sâ fî šinâ'at al-inšâ'*, Maṭâbî' Kûstâ Tûmâs wa-šurakâ'ihî, il Cairo 1963, vol. III, 415, dove si riportano due testimonianze, la prima delle quali viene riferita allo storico al-Mas'ûdî e la seconda ad un *šâhib Hamâh* giudicata in contraddizione con la prima. Il nome dell'imperatore è qui '*Ā n yûs* e deduco che debba trattarsi di Caligola perché il periodo del suo regno è collocato tra quello di Tiberio e di Claudio I. La stessa fonte ricorda che Pietro e Paolo trovarono il martirio ai tempi di Nerone tramite crocifissione.

<sup>48</sup> Cf. ṬABARÎ, *Ġâmi' al-bayân*, vol. IV, parte VI, 20, 21, dove si parla di dodici discepoli o apostoli e di un tredicesimo di nome Sergio. IBN KAṬĪR (m. 774 eg.), *Qiṣaṣ al-anbiyâ'*, Dâr al-'Ulûm al-'arabiyyah, il Cairo 1998, 628. Anche MUḤAMMAD MUTAWALLÎ AL-ŠA'RÂWÎ, *Qiṣaṣ al-anbiyâ'*, al-Maktabah al-tawfiqqiyyah, il Cairo 2000, 567 riporta una tradizione in cui si dice che ad offrirsi al posto di Gesù fu un apostolo di nome *Sargis*. Su diverse figure di personaggi cristiani accomunati al novero degli apostoli, cf. anche MAQRIZÎ, *al-Mawâ'iz*, vol. I, 413 dove si parla di due feste celebrate dai cristiani in onore di un certo Giorgio, *Ġurgiyûs*, ritenuto uno degli apostoli di Gesù.

<sup>49</sup> Cf. IBN KAṬĪR, *Qiṣaṣ al-anbiyâ'*, 628. Si tratta verosimilmente di una diversa elaborazione di quanto già tramandato da ṬA'LÂBÎ, '*Arâ'is al-mağâlis*, 329 dove il capo dei Giudei ordina a un tale di nome *Filiṭiyânûs* di introdursi nella casa in cui si era isolato Gesù per stanarlo e ucciderlo. Dopo non poco ne uscì, ma avendo

narrazione riferisce che ad assumere il suo sembiante per diretto intervento di Dio furono ben diciassette suoi apostoli chiusi in un'abitazione dove Cristo, rivolgendolo loro la parola, chiese: "Chi tra voi è oggi disposto a guadagnarsi il Paradiso al prezzo della propria anima?". "Io", replicò uno di loro e così dicendo venne fuori esclamando: "Sono io Gesù", e lo presero e lo uccisero e lo crocifissero<sup>50</sup>. Da allora fu fatto credere loro d'aver preso e ucciso sulla croce Gesù figlio di Maria, ma la loro fu una congettura come del resto congetturarono gli stessi cristiani, ignari che Dio lo aveva innalzato a sé<sup>51</sup>. Di un giovane suo compagno che fu fatto somigliare a Gesù mentre si trovava con

---

Dio fattogli assumere il sembiante di Gesù, ritenendolo tale lo presero, lo crocifissero e lo uccisero. Anche per quanto concerne l'identificazione di questo "capo dei Giudei" le fonti musulmane sono discordi nel precisarne il nome. ṬABARĪ, *Jāmi' al-bayān*, vol. IV, parte VI, 20, lo chiama Dāwud. Come altri anche al-Ṭa'labī narra che durante la cena Gesù lavò ai discepoli colà raccolti non i piedi ma le mani, esortandoli a fare quanto egli stesso aveva fatto con essi. Ma precedente ad al-Ṭa'labī (morto nel 427 dell'egira) è, come si è detto, colui che nel suo *Ġāmi' al-bayān*, vol. IV, parte VI, 18 descrive la lavanda delle mani e non dei piedi.

<sup>50</sup> Cf. ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. IV, parte VI, 17 e 19 con diversa impostazione. L'autore riporta questo *ḥadīṡ* su autorità di Wahb Ibn Munabbih. Notare anche la non puntuale scansione degli eventi registrati con i verbi "prendere uccidere crocifiggere", mentre sarebbe stato più logico scandire gli eventi con "prendere crocifiggere uccidere". Analizzando le diverse tradizioni non poche ricalcano quasi alla lettera quanto egli stesso riferisce nelle opere che citerò di volta in volta. Gli apostoli diventano diciannove in una diversa recensione riportata dallo stesso autore, dove tuttavia non troviamo più l'espressione "chi tra voi vorrà procacciarsi il paradiso a prezzo della propria anima?", bensì "Chi assumerà la mia immagine e sarà ucciso onde avere il paradiso?" e, più sotto, pur non precisando che gli apostoli sono diciannove, troviamo per via di una diversa tradizione: "Su chi di voi verrà impressa la mia somiglianza sì che vanga ucciso al posto mio?", cf. ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. IV, parte VI, 19. Lo stesso autore riporta altresì una diversa fonte, specificata come cristiana, nella quale Gesù, rivolgendosi ai discepoli, chiede loro: «"Chi tra voi ama essere con me in paradiso apparendo al popolo sotto le mie sembianze ed essere ucciso al posto mio?"». "Io, o spirito di Dio" e Gesù gli disse: "Siedi dove io son seduto" ed egli si sedette mentre Gesù venne elevato al cielo» (ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. IV, parte VI, 20-21). Notare che qui può esserci una sorta di contaminazione tra le parole che Gesù disse al buon ladrone "Oggi sarai con me in paradiso" e quelle riportate nella narrazione di al-Ṭabarī, che letteralmente potrebbero essere tradotte con "Chi tra voi ama essere mio accompagnatore, *rafiqī*, in paradiso?". QURTUBĪ, *al-Ġāmi'*, vol. V-VI, parte III, 27 colorisce di maggiori tratti il sembiante assunto dall'apostolo che accettò di assumere le fattezze di Cristo e la narrazione stessa. Per questo autore, gli apostoli sono dodici, Cristo entra in mezzo a loro passando per una nicchia, *miškāh*, sobillati da Satana i Giudei muovono contro la casa nella quale Cristo si trovava insieme con gli apostoli in numero di quattromila. Gesù si rivolge ai suoi apostoli chiedendo: «"Chi di voi uscirà e sarà ucciso e sarà con me in paradiso?"». "Io", rispose uno di loro, "o profeta di Dio" e così dicendo Gesù gli mise addosso una tunica di lana, un copricapo anch'esso di lana, gli pose in mano un vincastro o bastone e gli fu fatta assumere la fisionomia di Cristo. Usci così incontro ai giudei, lo uccisero e lo crocifissero. Quanto a Cristo Dio lo ammantò di piume, lo rivestì di luce, lo privò del piacere di mangiare e di bere ed egli volò via con gli angeli». Qualche altro *ḥadīṡ* narra che quando Gesù fu elevato al cielo indossava una veste di lana, sandali da pastore e un piccolo arco per cacciare uccelli, cf. SUYŪṬĪ, *Le Retour de Jésus*, 116.

<sup>51</sup> Tradizione avvalorata dalla testimonianza di Ibn Ġarīr, cf. IBN KAṬĪR, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, 629. Una narrazione a questa simile e parallela è dato trovarla anche in ṬARAFĪ (AL-), *Storie dei profeti*, a cura di R. Tottoli, Il Melangolo, Genova 1997, 318. La sua autorevolezza è anche qui fondata sulla persona del tradizionalista Wahb Ibn Munabbih (m. 730 ca). Il tradizionalista al-Ṭarafī morì intorno al 1062. Una narrazione a questa simile la troviamo anche in ŠA'RĀWĪ, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, 567. Anche MAQRĪZĪ, *al-Mawā'iz*, vol. IV/2, 971 dice chiaramente che non crocifissero lui bensì colui che fu fatto sembrare loro Gesù e che non appena lo avvicinarono alla croce per crocifiggerlo, Iddio lo elevò a sé. Era l'ora sesta del venerdì, il giorno 15

lui a cena il venerdì, ch'era altresì la notte di sabato, parla un'altra tradizione tramandata su autorità di al-Ḥasan al-Baṣrī e di Muḥammad Ibn Ishâq, dentro la quale si asserisce che Gesù fu innalzato al cielo attraverso un abbaino di quella casa...<sup>52</sup>. Una differente tradizione che riscontriamo in al-Ta'labî registra il giovane che fu fatto sembrare simile a lui come un giovane ebreo che i capi avevano messo alle calcagna di Gesù perché ne osservasse le mosse. Si chiamava Îšû' Ibn Fantîrâ. Il tradizionalista ci informa che seguì Gesù dopo che costui era salito sul monte<sup>53</sup>.

Con una singolare considerazione sulla straordinarietà della nascita di Gesù da Maria senza seme umano, il celebre *ṣayḥ* Muḥammad al-Ša'râwî si chiede perché non dover considerare altrettanto prodigiosa e straordinaria la morte di Cristo, solo adombrata ma non reale nel fatto che altri presero le sue sembianze e quindi furono catturati, torturati, crocifissi e issati sulla croce fino a morire? Le sue argomentazioni non fanno una piega, ma esulano, ad ogni modo, dal contesto evangelico e si fondano sostanzialmente sul presupposto che a morire per davvero sulla croce non fu Gesù ma un suo sosia o un fantasma o un simulacro. Non si nega il fatto della crocifissione e della morte come realmente avvenute, ma si esclude che a patirle sia stato Gesù figlio di Maria, servitore e messaggero di Dio, come invece continuano ad asserire con fermezza e certezza i cristiani<sup>54</sup>. Del resto estremamente esplicito a tal proposito era già stato il Profeta stesso quando ebbe ad asserire: «Gesù non è morto, *lam yamut*, e tornerà a voi prima del Giorno della resurrezione»<sup>55</sup>. Il nostro

---

aprile, corrispondente al 25 *baramhât*, 15 del mese di *âḡâr*, 17 del mese *dû al-qa'dah*. Aveva trentatré anni e tre mesi.

<sup>52</sup> Cf. IBN KAṬĪR, *Qiṣaṣ al-anbiyâ'*, 627. Tutto fa pensare che alla luce di questa tradizione la cattura di chi aveva assunto il sembiante di Gesù e l'innalzamento di Gesù al cielo attraverso una finestrella ebbero luogo nel Cenacolo, dove Cristo consumò l'ultima cena con i suoi apostoli. Ma è del tutto fuori luogo la categoria temporale qui indicata con l'espressione '*asīyyat al-ḡum'ah laylat al-sabt*'.

<sup>53</sup> Cf. TA'LABĪ, '*Arâ'is al-maḡâlis*', 329. Il patronimico di questa fonte potrebbe rimandarci direttamente a quella fonte apocrifa sulla quale fu poi imbastita l'orribile calunnia che gli Ebrei lanciarono contro Maria accusandola di avere avuto una relazione adulterina con il soldato romano Pantera, cf. L. MORALDI, *Tutti gli apocrifi*, 56. A proposito di questa orrenda calunnia vedi sura IV,156. Bisogna comunque considerare che nonostante la molteplicità eterogenea di individuazioni e di nomi, le fonti islamiche non omettono di porre in rilievo che solo secondo siffatte narrazioni si riteneva fuori ogni fondamento di verità che Gesù era stato preso, flagellato, crocifisso e abbandonato alla morte di croce. Tutte falsità, quindi, in contrasto con il fatto che il vero Gesù fu elevato al cielo dallo stesso Dio che aveva fatto sì che qualcun altro ne era stato vittima perché reso somigliante a Cristo stesso.

<sup>54</sup> Diversificata dalle solite argomentazioni o affermazioni categoriche di componenti musulmane, sembra essere la presa di posizione che a tale riguardo ebbe Ibn al-Ġawzī in una sua opera sulle insinuazioni diaboliche. Discorrendo infatti dei cristiani melchiti (erroneamente presentati come malakiti nella traduzione francese del testo) e giacobiti, dice senza mezzi termini che essi "non divergono sul fatto ch'egli è stato crocifisso e che non ha potuto difendersi", cf. IBN AL JAWZĪ, *Talbis*, 105.

<sup>55</sup> Questo detto del Profeta è riportato in ṬABARĪ, *Ġâmi' al-bayân*, vol. III, parte III, 394. Lamentandosi presso Dio della scarsità di coloro che lo seguivano e del gran numero di coloro che lo tacciavano di

*ṣayḥ* introduce a sua volta un particolare, e cioè che il nome del giovane che entrò in casa attraverso l'abbaino, *ḥawḥah*<sup>56</sup>, dopo Gesù si chiamava Taziano, *T ṭ yānūs*<sup>57</sup>. Ma lo stesso *ṣayḥ*, per nulla frastornato o persuaso dalle tante sfumature e differenze delle fonti sul nome e l'età di colui che fu scambiato per Gesù o che si offrì spontaneamente per l'amore che nutriva nei confronti di Cristo, dichiara esplicitamente: «Noi come musulmani non diamo eccessivo

---

menzogna, Gesù si senti rispondere: «O Gesù, io ti eleverò e ti innalzerò fino a me», come è detto in sura III,55 e che viene purtroppo mal tradotto da Bausani con «O Gesù, io ti farò morire, e poi ti innalzerò fino a me» (A. BAUSANI, *Il Corano*, 41). In ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. III, parte III, 394 il suo senso è esposto come una elevazione non per il tramite della morte ma nel senso che Dio lo eleva a sé per poi mandarlo contro il Grande Mistificatore, lo ucciderà, vivrà per altri ventiquattro anni e solo allora lo farà morire della morte che incombe su ogni vivente. A conforto di questa certezza, al-Ṭabarī riporta qui un *ḥadīṭ* su autorità di Ka'b al-Aḥbār, che recita: «Come potrebbe perire una comunità a capo della quale ci sono io e in coda ad essa Gesù?». Su un altro *ḥadīṭ* dello stesso tenore di quello appena citato cf. ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. III, parte III, 395-396. Sul divario d'opinioni sulla durata del periodo di vita che Gesù trascorrerà sulla terra prima di morire e di essere seppellito accompagnato dal conforto delle preghiere dei musulmani, cf. ancora ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. III, parte III, 395-396. Nella pagina seguente di questa stessa fonte compare un particolare di non poco rilievo dal punto di vista argomentativo. Il trasmettitore Abū Ġa'far imposta la sua tesi della non-morte di Gesù sulla croce nel fatto che se egli fosse veramente morto in questo frangente, non sarebbe ragionevole ritenere che poi Iddio lo fa morire dopo essere tornato sulla terra in una seconda venuta e aver compiuto la sua missione per la causa dell'islām. Non si può morire due volte. Lo afferma categoricamente il Corano nella sura XXX,40: «È Dio che vi ha creati, e ancora v'ha provveduti, e ancora vi farà morire, *yumitukum*, e ancora vi susciterà a vita!». Del resto della sua morte vera e propria, dopo aver combattuto e debellato il grande Mistificatore, si fa deciso testimone il Corano in sura IV,158-159: «ma Iddio lo innalzò a sé, e Dio è potente e saggio e non c'è nessuno della Gente del Libro che non crederà il lui prima della sua morte, *mawṭihi*, ed Egli nel di della resurrezione sarà testimonia contro di loro» (A. BAUSANI, *Il Corano*, 71). Faccio notare che anche in questo contesto Bausani non traduce secondo l'autentico senso dell'esegesi coranica che considera il pronome "egli" rivolto a Gesù e non a Dio, cf. a tal proposito ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. IV, parte VI, 31. L'espressione "Gesù non è ancora morto, *lam yamut ba'du*", ricorre anche in ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. IV, parte VI, 26 a commento di sura IV,159. In questa stessa sessione si fa notare che non ci sarà nessun giudeo che non crederà in lui, pur se ciò non gli gioverà affatto. A onor del vero l'esegeta non omette di riportare altre tradizioni alla luce delle quali risulta che nell'espressione *qabla mawṭihi* altri tradizionalisti intendono la morte di colui o di coloro che, giudei o cristiani, alla fine crederanno in Gesù profeta e messaggero di Dio, cf. ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. IV, parte VI, 26-29. Ma ancor più completo e scrupoloso osservatore delle diversità di opinioni, al-Ṭabarī aggiunge la schiera di coloro che ritengono che lo spirito del versetto 159 di sura IV vuole alludere a coloro che, giudei o cristiani, crederanno in Muḥammad prima di morire o di esalare l'ultimo respiro. Ma si fa notare che l'opinione più rispondente al vero è quella di coloro che ritengono che oggetto di fede è qui Gesù prima della sua morte definitiva. Del resto chi crede in Gesù crede anche in Muḥammad e in tutti gli altri profeti e messaggeri di Dio venuti prima di loro, cf. ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. IV, parte VI, 29-30. Che Gesù non è morto sulla croce lo attesta implicitamente anche lo storico ed esegeta SUYŪTĪ, *Le Retour de Jésus*, 139, dove afferma che i figli di Israele perdono l'elezione divina per il fatto di «aver ucciso troppi profeti, rifiutato e perseguitato il loro ultimo Messia Gesù». Come si può notare si attesta che i giudei hanno ucciso molti profeti, ma non Gesù, per il quale è detto che essi lo rifiutarono e perseguitarono. Ma già la stessa fonte riporta un detto del Profeta nel quale si asserisce che Gesù sarà l'ultimo dei suoi Compagni a morire, cf. SUYŪTĪ, *Le Retour de Jésus*, 57.

<sup>56</sup> Usa lo stesso termine che compare nella recensione adottata e trasmessa da ṬA'LABĪ, *'Arā'is al-maḡālis*, 329. Altre fonti hanno il termine *rawzanah*.

<sup>57</sup> Cf. ŠA'RĀWĪ, *Qīṣaṣ al-anbiyā'*, 566. QURṬUBĪ, *al-Ġāmi'*, vol. V-VI, parte III, 27 parla anch'egli di un "giovane" senza dargli un nome.

peso a queste recensioni. Importante per noi è invece che fu detto: “Abbiamo ucciso e crocifisso Gesù” e che Dio – sia egli esaltato – ha replicato: [...] *mentre né lo uccisero né lo crocifissero, bensì qualcuno fu reso ai loro occhi simile a lui*»<sup>58</sup>.

Quello che nel Corano e nella tradizione musulmana impera a meglio definire la figura di Cristo è l'insieme delle attribuzioni che gli vengono conferite, dalle quali resta escluso, proprio perché concepito senza seme umano, di poter essere visto come figlio dell'Uomo. In verità la predicazione di Cristo è essenzialmente un annuncio di segni, è lui stesso il segno che si svela agli apostoli nel loro chiedere sempre un segno di conferma. Non interessa il numero dei cristiani, ma la fede di questi ultimi, la loro disponibilità ad inverarsi nel segno e farsi segni a loro volta, entrando nel regno attualizzato per costituire l'unità della Chiesa nell'unicità della Trinità. Il “segno” è ora *kerygma*, annuncio, e testimonianza, *martyria*, nel sangue della croce, fulcro dell'essenzialità e dell'autenticità della fede. Con la morte sulla croce sparisce la parola in quanto tale perché si assolutizza nella nuova vita per il tramite del sangue eucaristico e dell'acqua battesimale sgorgata dal suo costato. Forse è più pertinente questo contesto di vigoroso spessore teologico per inserire qui la memoria di una tradizione affidata ad un *ḥadīṭ* nel quale si afferma: «Gesù seguirà allora la via di Muḥammad riducendo in pezzi tutte le croci, perché egli non è il “figlio” di Dio e non è stato crocifisso»<sup>59</sup>. Seppure in maniera implicita il Corano offre non poche puntualizzazioni a scongiurare che Gesù venga supposto o ritenuto figlio di Dio, come recita sura V,75: «Il Cristo figlio di Maria non era che un Messo di Dio come gli altri che furono prima di lui, e sua madre era una santa<sup>60</sup>, ma ambedue mangiavano cibo».

Al-Ṭabarī riporta una tradizione seconda la quale Gesù, sollecitato dagli apostoli a mandare loro qualcuno che potesse parlare dell'arca costruita da Noè, si portò nelle prossimità di un cumulo di terra, prese una manciata di quella terra e disse: «“Sapete per caso cos'è ciò?”. “Lo sanno Dio e il suo messaggero”, risposero e Gesù replicò: “Questa è la tomba di Cam, figlio di Noè”, e così dicendo lo scosse con il bastone e disse: “Sorgi, con il permesso di Dio”. E scuotendosi la terra dalla testa si alzò. Era canuto. Gesù gli disse: “Eri così

<sup>58</sup> ŠA'RĀWĪ, *Qīṣaṣ al-anbiyā'*, 567. La citazione coranica è parte del versetto 157 di sura IV.

<sup>59</sup> Riportato in M. 'ĀṬAR 'UR-RAHĪM - A. THOMSON, *Jésus*, 304. Dopo la sua vera morte, del resto, egli sarà sepolto accanto al profeta Muḥammad, a Medina, per attendere come ogni altro uomo il giorno della resurrezione e avviarsi al giudizio di Dio.

<sup>60</sup> Non del tutto soddisfacenti sono le traduzioni di A. BAUSANI, *Il Corano*, 83, che rende il termine *siddīqah* con “santa”, cosa che fa anche I. ZILIO-GRANDI, *Il Corano*, 68; di F. PEIRONE, *Il Corano*, 197 che traduce «persona degna di fede»; di A. RAVASIO, *Il Corano*, 77, che traduce «donna virtuosa»; di M.M. PICKTHALL, *The Meaning*, 103, che traduce «saintly woman», come fa anche N.J. DAWOOD, *The Koran*, 395.

quando sei morto?” e quegli rincalzò: “No, sono morto ch’ero giovane, ma ho creduto che fosse venuta l’Ora e sono poi divenuto vecchio”<sup>61</sup>. Gesù disse: “Parlaci dell’arca di Noè”, e Cam cominciò a dire [...]»<sup>62</sup>.

Ma dobbiamo pure rilevare che se Gesù non è morto sulla croce e quindi non risponde al vero quello che i giudei vanno asserendo vantandosi di averlo ucciso, viene anche a cadere il fondamento dell’accusa di deicidio rivolta ai giudei stessi dai cristiani. Si tratta di una vera e propria presa di posizione a tal riguardo? È pensabile che il Corano voglia per parte sua discolpare gli ebrei dall’accusa di aver ucciso Dio in Gesù?

La certezza che non sia affatto morto alimenta poi tutta una serie di narrazioni che vanno ad arricchire lo scenario escatologico legato alla seconda venuta di Gesù sulla terra, quella stessa terra dalla quale Iddio lo ha appunto elevato. Cito qua solo due di essi, trasmessi su autorità di Abū Hurayrah, dove da analisi seppur frettolosa si evidenzia un sostrato comune costruito sulle specificità della persona di Cristo, rasentando perfino quei connotati fisiologici che lo renderanno manifesto, quasi a contraltare della confusione di sembianti che ne determinò la cattura, la morte e la crocifissione. Nel primo leggiamo:

«Iddio farà scendere Gesù figlio di Maria qual giusto giudice e imparziale *imâm*, farà a pezzi la croce, ammazzerà, *yaqtulu*, il maiale<sup>63</sup>, abolirà la *gizyah*, ci sarà

<sup>61</sup> Accanto a questo racconto ne cammina un altro che ha però come protagonista Sem figlio di Noè e non più Cam come qui. Si racconta infatti che alcuni interlocutori di Gesù gli obiettarono che richiamava in vita morti di recente e non di antica data, per cui lo apostrofarono dicendo: «Resuscita per noi Sem figlio di Noè!» e Gesù, recatosi alla tomba di Sem, lo resuscitò con il permesso di Dio. I capelli e la barba di Sem si erano fatti bianchi e così quelli, vedendolo, gli chiesero: «Che cosa ti è successo? Quando eri vivo la tua testa non conosceva la canizie!». Disse Sem: «Mi sono sentito chiamare e ho pensato che fosse giunto il giorno della resurrezione e allora i miei capelli si sono sbiancati e così la mia barba, per la tremenda paura» (A. IACOVELLA [ed.], *Il pettine e la brocca. Detti arabi di Gesù, il leone verde*, Torino 1997, 58).

<sup>62</sup> ṬABARĪ (AL-), *Tārīḥ al-umam wa-l-mulūk*, Dâr al-fikr, Beirut 1987, vol. I, 171-172.

<sup>63</sup> In SUYŪTĪ, *Le Retour de Jésus*, 38, troviamo una plausibile giustificazione di questo atto del Cristo in quanto nella sua seconda venuta egli non farà altro che applicare la legge del Corano e la *sunnah* del Profeta che contemplano il divieto di mangiare carne di maiale. In effetti proprio grazie a questo suo conformarsi ai dettami della legge islamica, Gesù applicherà in maniera piena e rigorosa le prescrizioni coraniche, infonderà nuovo vigore ad alcuni loro aspetti negletti dalle genti, scenderà per confermare la religione da Dio donata a Muḥammad, per dirigere la preghiera dei credenti e per demolire il Grande Mistificatore assieme a tutte le sue pretese e false rivendicazioni. Suyŭtî (cf. *ivi*, 39) afferma che Gesù conosceva molto a fondo le disposizioni della legge religiosa ricevuta e predicata da Muḥammad e ventila addirittura (cf. *ivi*, 55, 57) che Gesù, scendendo dal cielo sulla terra per ristabilire la piena osservanza della legge islamica, incontrerà Muḥammad che di persona gli affiderà siffatto compito. Ma lo stesso autore non ha remore nell’asserire che Gesù conoscerà tutte queste cose per rivelazione, senza quindi riceverle da altri profeti e, come si dice in qualche altro *ḥadīṭ*, senza doverle necessariamente ricevere dallo stesso Muḥammad. A portargli questa rivelazione sarà sempre l’arcangelo Gabriele per il peculiare ruolo che Dio gli affida, essendo il fedele trasmettitore della verità, come è detto in sura XXVI, 192: «E Questo ancora è rivelazione del Signor del Creato, e lo portò lo Spirito

ricchezza a profusione sì che non si troverà nessuno che debba averla in elemosina<sup>64</sup>, gli sarà fatto intraprendere il valico di al-Rawhâ<sup>65</sup> nel compiere il grande o piccolo pellegrinaggio o nel raggrupparli insieme»<sup>66</sup>.

Il secondo recita:

«I profeti son fratelli per via di differenti donne, di diverse madri, ma la loro religione è una. Nei riguardi di Gesù figlio di Maria io son colui che più a lui è vicino, giacché nessun altro profeta c'è mai stato tra me e lui. Egli è il mio successore nella mia comunità<sup>67</sup>. Scenderà nuovamente, infatti, e allorquando lo vedrete, ri-

---

Fedele [...]». Per questo suo peculiare compito cf. anche le puntualizzazioni che ne fa SUYÛTÎ, *Le Retour de Jésus*, 62-66, facendo perno anche su un *hadîṭ* trasmesso da 'Â'îṣah in cui il Profeta ebbe a dire: «Il monaco Waraqaḥ Ibn Nawfal disse a Ḥadîḡah: "L'Arcangelo Gabriele è l'angelo fedele tra Dio e i suoi Messaggeri"». Sul fatto che Gesù riceverà una vera e propria rivelazione, *waḥy* e non, quindi, una semplice ispirazione, *ilhâm*, all'atto della sua seconda venuta sulla terra, si vedano le argomentazioni a favore di questa tesi in SUYÛTÎ, *Le Retour de Jésus*, 68-72, dove viene destituito di fondamento altresì il detto nel quale il Profeta ebbe a dire "Nessun profeta dopo di me" se per tale dichiarazione parentoria non si intenda che non ci sarà dopo di lui un profeta che porti una legge capace di abrogare quella consegnata da Muḥammad stesso alla sua comunità per volere e determinazione di Dio. Forte di questa nuova autentica investitura e, quindi, di autorità incontrovertibile, Gesù avrà il potere di abrogare, tra le altre aberrazioni di privilegi illegali, i *waqf* o beni ritenuti inalienabili dei re, dei principi e delle loro progenie, cf. SUYÛTÎ, *Le Retour de Jésus*, 75. Le argomentazioni a favore che Gesù, vero profeta, potrà ricevere una nuova rivelazione e una nuova legge che non potranno in alcun modo abrogare o essere in contraddizione con quella data da Dio al suo profeta Muḥammad le troviamo altresì in QURTUBÎ, *al-Taḏkarah*, vol. II, 628-629.

<sup>64</sup> Fin qui riportato anche in BUḤĀRÎ (AL-), *Ṣaḥîḥ al-Buḥārî*, Hilal Yayinlari, Ankara, s.d., vol. III, 234, con qualche leggera omissione. Vedi anche MUSLIM, *al-Ġâmi'*, vol. I, 93-94, con illustrazione di diverse varianti a seconda della catena di trasmettitori. Con varianti è reperibile anche in SUYÛTÎ, *Le Retour de Jésus*, 89.

<sup>65</sup> Via che unisce Mecca a Medina. Per Gesù che compie il pellegrinaggio si veda anche SUYÛTÎ, *Le Retour de Jésus*, 114.

<sup>66</sup> QURTUBÎ, *al-Ġâmi'*, vol. V-VI, parte III, riporta lo stesso *hadîṭ* in maniera più succinta e con diversa terminologia. In maniera diversa è altresì riportato in SUYÛTÎ, *Le Retour de Jésus*, 81, 82.

<sup>67</sup> SUYÛTÎ, *Le Retour de Jésus*, 57, riporta un *hadîṭ* sull'autorità di Abû Hurayrah nel quale si fa dire al Profeta: «Sappiate che tra me e Gesù figlio di Maria non c'è nessun profeta o messaggero e che egli sarà il mio successore nella mia comunità». Questa qualità di Gesù all'atto del suo ritorno sulla terra è considerata come una sorta di delega che gli affida il Profeta al fine di giudicare la sua comunità alla luce di quanto ha appreso da lui, proprio in virtù del fatto che ne è il rappresentante e il successore. Proprio in mezzo a questa comunità di musulmani Gesù troverà le migliori persone capaci di rimpiazzare i suoi apostoli, cf. QURTUBÎ, *al-Taḏkarah*, vol. II, 644 e SUYÛTÎ, *Le Retour de Jésus*, 77, 112. Quest'ultimo autore riporta sotto una diversa forma il precedente *hadîṭ* dicendo: «I profeti sono fratelli consanguinei che hanno la stessa religione e madri diverse. Di tutti gli uomini io sono il più vicino a Gesù, figlio di Maria, poiché non c'è nessun profeta tra me e lui. Verrà di nuovo, non ne dubitate, ma quando lo vedrete lo riconoscerete da questo: Sarà un uomo di taglia media, di carnato piuttosto rossiccio tendente al bianco, e capigliatura liscia e fluente. I suoi capelli sembreranno perlati pur non essendo umidi. Scenderà tra due città, frantumerà la croce, ammazzerà il maiale, abolirà la *gizyah* e annienterà tutte le confessioni ad eccezione dell'islàm. Al suo tempo Dio annienterà del pari il grande Mistificatore. Ci sarà pace totale sulla terra, al punto che le cammelle pascoleranno al fianco dei leoni, le tigri al fianco delle mucche e i lupi al fianco delle pecore. I bambini si trastulleranno con i serpenti senza che questi ultimi facciano ad essi del male. Resterà sulla terra tutto il tempo che a Dio piacerà. Poi morirà, i musulmani pregheranno per lui e lo seppelliranno. Al suo tempo Dio farà morire il grande

conoscetelo. Ve lo descrivo. Sarà di media statura, con carnato tendente al rosso e al bianco, avrà capelli lisci, come gocciolanti, anche se nessuna traccia d'umidità scorderete tra i due capi leggermente gialli che vestirà. Colpirà, frantumandola, la croce; ucciderà, *yaqtulu*, il maiale<sup>68</sup>, ci sarà ricchezza a profusione, combatterà contro la gente per la causa dell'islàm al punto che al suo tempo Iddio annienterà tutte le confessioni<sup>69</sup> come pure al suo tempo Iddio ridurrà in rovina il mendace, mistificatore messia di perdizione, e sulla terra impererà la pace: i leoni pascoleranno con i cervi, le tigri con i buoi, i lupi con le pecore, i giovani giocheranno con le serpi, senza nuocersi a vicenda. Resterà sulla terra quarant'anni, poi morrà e i musulmani pregheranno per lui e sarà sepolto»<sup>70</sup>.

Il diretto riferimento al testo coranico testé citato e alle due tradizioni che su di esso si svilupparono all'interno della comunità musulmana, getta maggiore luce sulla stretta correlazione che in essi vede il pregevole esegeta e storico al-Qurtubî. Di fatto, nella pretesa di aver ucciso e crocifisso Gesù di cui si fan vanto i giudei, quest'autore vede la causa a monte della degenerazione e dell'umiliazione nelle quali essi vivono fino al giorno della comparsa del

---

Mistificatore, impostore e cieco da un occhio» (*ivi*, 94-95). Una narrazione in parte dissimile è quella di Qurtubî, *al-Taḍkarah*, vol. II, 622-623. Le tradizioni islamiche dicono che sarà seppellito accanto al Profeta. Ne cito qualcuna così come è riportata in talune fonti di trasmettitori o di storici, tra cui SUYŪTĪ, *Le Retour de Jésus*, 101, 113; QURTUBĪ, *al-Taḍkarah*, vol. II, 678, dove si precisa che morirà dopo essersi recato alla tomba del Profeta dalla quale si innalzerà un vento profumato con ambra grigia.

<sup>68</sup> In altre tradizioni queste due azioni sono compiute dai musulmani che si accompagnano a Gesù nella sua seconda venuta sulla terra, quando dopo aver vinto i loro nemici sostenitori del grande Mistificatore in virtù del soccorso divino, essi «spezzeranno la croce, ammazzeranno i porci e aboliranno la *gizyah*», cf. SUYŪTĪ, *Le Retour de Jésus*, 109. Voglio qui far rilevare che nel suo riportare la parte del *ḥadīṭ* nel quale si parla di Gesù che ammazza il maiale, al-Qurtubî, non ricorre al verbo *yaqtulu* ma preferisce quella voce verbale che più strettamente si usa per indicare l'atto dello scannare, ovvero *yaḍbaḥu*, pur se poi più avanti nella narrazione riporta una seconda recensione nella quale ricompare il verbo *yaqtulu*, cf. QURTUBĪ, *al-Taḍkarah*, vol. II, 622, 625.

<sup>69</sup> SUYŪTĪ, *Le Retour de Jésus*, 88 riporta lo stesso *ḥadīṭ* con alcune varianti, tra cui quella che Dio farà perire tutte le religioni e le sette ad eccezione dell'islàm. Di fatto tale eliminazione delle varie forme di religione sino alla sua seconda venuta imperanti giocherà tutta a favore dell'instaurazione su tutta la terra dell'unica vera religione che è l'islàm o la religione di Abramo. Il che comporta, altresì, un comune atto di fede in Gesù figlio di Maria nel ruolo e nella testimonianza che il Corano e la comunità musulmana gli riconoscono, ponendo così fine alle dispute e controversie sorte sulla sua natura, sulla sua volontà e sulla sua missione, cf. ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. IV, parte VI, 25. Per questa sua qualità è altresì annoverato tra i Compagni del Profeta ed è ritenuto come uno del loro gruppo. Non poche tradizioni trasmettono che Muḥammad lo abbia visto e salutato in più di una circostanza, come quella in cui i suoi Compagni lo videro stringere la mano di un uomo coperto di un mantello al quale rivolse poi il saluto della pace. Sentendosi chiedere dai Compagni chi mai fosse, rispose: «Perché non lo avete visto voi stessi? Era il vostro fratello Gesù figlio di Maria!». In una diversa tradizione si asserisce che fu invece Gesù che strinse la mano di Muḥammad salutandolo, cf. SUYŪTĪ, *Le Retour de Jésus*, 56. Un altro *ḥadīṭ* ci consegna il Profeta nell'atto di raccomandare ai suoi credenti di porgere i suoi saluti a Gesù figlio di Maria quando lo incontreranno il giorno del suo ritorno sulla terra, cf. *ivi*, 100, 101, 114.

<sup>70</sup> ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. III, parte III, 396. Una trasmissione dello stesso tenore la troviamo in SUYŪTĪ, *Le Retour de Jésus*, 92-93 pur se con elementi diversi e molto più ampia e particolareggiata.

grande Mistificatore di cui assumono apertamente la difesa e dalla cui parte si schierano per vendicarsi dei musulmani che invece credono che Gesù non è stato affatto ucciso e crocifisso da loro, ma che, al contrario, è talmente vivo da esigere da ciascuno di essi, ormai senza altra via di scampo, o di convertirsi all'islàm o di essere ucciso<sup>71</sup>. Così non si troverà più nessun empio, *kâfir*, sulla faccia della terra.

Che la sua crocifissione e morte siano state solo apparenze e nulla di vero, lo rileviamo da una domanda che lo stesso Barnaba rivolge a Gesù dicendogli: «Perché Dio ha lasciato cadere su di te, tu che sei il santo di Dio, l'infamia di essere ucciso tra ladroni sul monte Calvario?». Al che Gesù risponde:

«Quanto a me fui innocente nel mondo e tuttavia poiché gli uomini mi hanno chiamato Dio e figlio di Dio, affinché non si faccian beffe di me i demoni nel giorno del giudizio, Dio ha voluto che gli uomini mi scherniscano nel mondo con la morte di Giuda facendo credere a ciascuno che sia stato io a morire sulla croce. Siffatta derisione durerà così fino alla venuta di Muḥammad, il Messaggero di Dio. Di fatto, con il suo avvento nel mondo, farà sì che si ricredano da questo inganno tutti coloro che crederanno nella legge di Dio»<sup>72</sup>.

E ancora più esplicitamente asserisce: «In verità vi dico, io non sono morto. Giuda, il traditore, sì, egli è morto. State all'erta, Satana farà di tutto per ingannarvi. Cercate dunque di essere miei testimoni dappertutto, in Israele e nel mondo intero, testimoni di ciò che avete ascoltato e visto»<sup>73</sup>. Anche in questo contesto la mistificazione della realtà, operata da Satana, avviene per il tramite di uomini posseduti da Satana, uomini malvagi e cattivi, che si arrogano d'essere discepoli di Cristo e che in verità andranno predicando, alcuni, che egli è morto senza resuscitare; altri ch'egli è veramente morto e resuscitato; altri, infine, tra cui Paolo, anche lui ingannato, predicavano e predicano che Gesù è il figlio di Dio<sup>74</sup>. Non è di poco conto considerare che *Il Vangelo di Barnaba* termina proprio con queste parole, a suggellare che quanto predicava Paolo nel suo vangelo era ed è contro la verità di ciò che Dio ha scritto per il tramite di Barnaba per la salvezza di coloro che temono Dio.

Parlando del *Credo* come la formula di fede osservata e conservata dai bambini, dagli uomini e dalle donne della chiesa, Ibn Kaḫr la taccia come la più madornale empietà e tradimento del vero. Eppure parla di Paolo dapprima come acerrimo persecutore dei cristiani di Damasco già al tempo di Cristo e

<sup>71</sup> Cf. QURTUBÌ, *al-Taḏkarak*, vol. II, 630.

<sup>72</sup> L.-M. FRÉMAUX, *Évangile de Barnabé*, 317.

<sup>73</sup> *Ivi*, 319.

<sup>74</sup> Cf. *ivi*, 319.

in seguito altrettanto deciso ad uccidere il Cristo stesso, sulle cui tracce si era messo dopo aver saputo che si era portato a Damasco. Ma qui, nei pressi di Kawkab, un angelo lo colpì alle estremità degli occhi fino a renderlo cieco. Ritenendo Gesù degno di fede, si recò da lui, si pentì di quanto aveva fatto, credette in lui e, vedendosi bene accetto, gli chiese di toccargli gli occhi per riavere la vista. Ibn Kaṭīr non lo considera un traditore della dottrina di Cristo, tiene invece a dire che la sua fede in Gesù fu sana e retta, ritenendolo “servitore di Dio e suo Messaggero”. Menziona che in suo onore fu eretta una chiesa meglio conosciuta come “la chiesa di Paolo” a Damasco sin dai tempi in cui i musulmani occuparono la città<sup>75</sup>. Ma a mo’ di corollario conviene qui chiudere riportando una strana e del tutto speciosa formulazione del *Credo* nella quale è dato comprendere in radice come la negazione della morte di Cristo sulla croce abbia come essenziale scopo quello di definire ancora una volta che il cristianesimo è in sostanza una deformazione dell’originaria predicazione di Gesù che mai disse di sé: “Io, Cristo, sono Dio o figlio vero del Dio vero” ma solo un suo profeta, un suo servitore e un suo inviato. Le omissioni di parti irrinunciabili della dottrina cristiana, come il dogma trinitario e la morte di Gesù sulla croce, sono anche qui volutamente in funzione della dottrina coranica concernente l’unità e l’unicità di Allāh. Di fatto Ibn Kaṭīr ci presenta il *Credo* nella seguente versione:

«Crediamo in un solo Dio onnipotente<sup>76</sup>, creatore dei cieli e della terra, di tutto ciò che è visibile e di tutto ciò che è invisibile, in un solo Signore Gesù Cristo, unigenito figlio di Dio, nato dal Padre prima dei secoli, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato non creato, uguale al Padre nella sostanza, per il quale ogni cosa è stata fatta. Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo, si incarnò per opera dello spirito del Santo e di Maria; si fece uomo, fu crocifisso al tempo di *Malāṭis al-Nabaṭī*<sup>77</sup>, patì<sup>78</sup> e fu sepolto e il terzo giorno resuscitò secondo le Scritture; salì al cielo e sedette alla destra del Padre e ancora verrà nel suo corpo per giudicare<sup>79</sup> i vivi e i morti, e il suo regno non avrà fine.

<sup>75</sup> Cf. IBN KAṬĪR, *Qiṣaṣ al-anbiyā’*, 641.

<sup>76</sup> Omette qui, in sintonia con il comune sentire dei musulmani, la parola “Padre”. In M. ‘ATAR’UR-RAHIM - A. THOMSON, *Jésus*, 1, si afferma che secondo Théodore Zahn, l’Articolo di Fede fu espresso, almeno fino a circa il 250, con le parole “Credo in Dio Onnipotente” e che molto probabilmente il nome “Padre” fu aggiunto tra il 180 e il 210 (?).

<sup>77</sup> Così nel testo. Vedi IBN KAṬĪR, *Qiṣaṣ al-anbiyā’*, 643. Deformazione dell’espressione *bilāṭus al-bunfī*. Immaginavo che potesse trattarsi di un refuso, ma consultando una diversa edizione ho dovuto constatare che il testo è identico, cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ al-anbiyā’*, Dār ‘Umar Ibn al-Kaṭṭāb, Alessandria 1981, 632.

<sup>78</sup> Ricorda la passione ma omette di dire “mori”.

<sup>79</sup> Il teste ha *li-yudabbir* che di per sé non riveste il senso di giudicare, ed è molto probabile che anche qui Ibn Kaṭīr si attenga al comune sentire della sua comunità musulmana che riconosce solo a Dio la prerogativa di giudicare i vivi e i morti, essendo solo Lui il Giudice supremo o Giudicatore, *al-Dayyān*.

/ Crediamo / nello Spirito del Santo, Signore che dà la vita, che procede dal Padre<sup>80</sup> / e / con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato e parla per mezzo dei Profeti. / Crediamo / in una chiesa che è una, cattolica, santa e *yahûliyyah* (sic!). Professo un solo battesimo per la remissione dei peccati, che egli è vivo<sup>81</sup>, la resurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà. Amen»<sup>82</sup>.

Già Yâqût ce ne parla come “il fondamento della loro religione”, stabilito dai Trecentottanta Padri riuniti nel Concilio di Nicea, che erroneamente ritiene come il primo dei concili della cristianità<sup>83</sup>.

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

---

<sup>80</sup> Omette “e dal Figlio”.

<sup>81</sup> Il testo ha qui *ḥ y* e vorrebbe forse dire *muhyiy* con valore di participio attivo, *vivificante*. Ma non se ne hanno riscontri in altre varianti o formulazioni della professione di fede o *Simbolo*.

<sup>82</sup> IBN KAṬĪR, *Qışaş al-anbiyâ*, 643.

<sup>83</sup> Cf. YĀQŪT, *Mu'ğam* vol. V, 385. L'autore non si lascia sfuggire un accenno alla grande venerazione ch'essi nutrivano per le immagini che ornavano la loro chiesa. Ma fa lo stesso anche IBN KAṬĪR in *Qışaş al-anbiyâ*, 643!

## **Crocifissione e morte di Gesù nell'Islàm**

BARTOLOMEO PIRONE

### **Abstract**

Il Corano e la tradizione islamica, considerando la potenza e la saggezza divina e poggiandosi sulle fede e sulla ragione umana, rifiutano categoricamente la morte di Gesù sulla croce e sostengono che essa fu soltanto un'apparenza, una ingannevole suggestione o tutt'al più un evento nel quale a morire sul patibolo fu un sosia o un discepolo di Cristo. Intorno al rifiuto di questa realtà soteriologica, sulla quale l'apostolo Paolo fondava la consistenza della fede cristiana e l'attesa della resurrezione per la vita eterna, gravitano molteplici pilastri della dottrina coranica. In sostanza, negare la morte di Cristo sulla croce concorre a rendere più stabili e certe l'unità e l'unicità di Allāh, la negazione ch'egli possa essere considerato Padre e, nello stesso tempo, la negazione che Gesù possa essere considerato suo figlio. Tale negazione influisce altresì sulla dottrina trinitaria, destituendola di ogni oggettivo fondamento dottrinale e di ragione, escludendo di conseguenza la realtà delle tre ipostasi e ogni ruolo del Paraclito.

### **Parole chiave:**

Paolo e Corano; Non-morte di Gesù; Apparenza; Chi fu crocifisso; Islàm; Egesi coranica

### **Abstract**

In view of the consideration found in the Qur'an and Islamic tradition for divine power and wisdom, as well as the importance they attach to faith and human reason, they categorically reject the death of Christ on the cross and insist instead that it was an appearance, a deceptive suggestion or even an event in which an impersonator or a disciple of Christ died on the cross. Many pillars of Quranic doctrine gravitate around the rejection of this soteriological reality, upon which the apostle Paul founded the trustworthiness of the Christian faith and the expectation of the resurrection and eternal life. Denying the death of Christ on the cross contributes to rendering more stable and certain the unity and unicity of Allāh by negating the possibility that he be considered the Father and that Jesus be considered his son. These denials influence the trinitarian doctrine, stripping it of any objective doctrinal or reasonable foundation and consequently excluding the reality of the three hypostases or any role for the Paraclete.

### **Keywords:**

Paul and the Qur'an; Non-death of Jesus; Appearance; Who was crucified?; Islam; Quranic exegesis

# ALLEGORESIS AS A METHOD OF DEMYTHOLOGIZATION

*Rodoljub S. Kubat\**

Philosophical thought, based on rational postulates, could not accept the phantasmagoric images of myths in a literal sense. Hellenic philosophers considered talking about the gods of Olympus the way one talks about human beings, that is, the way Homer and Hesiod represented them, unworthy of the divine (*θεοπρεπές*). Such images of gods were unacceptable to a rational idea of divinity. The idea of god received new, ethical, dimensions<sup>1</sup>. Myths were strongly criticized by Xenophon, who considered them to be mere «made-up tales of the elderly» (*πλάσματα τῶν προτέρων*)<sup>2</sup>. Heraclitus also spoke ill of the old poets<sup>3</sup>. Thucydides talks of early myths as exaggerated fantasies which, in time, became incomprehensible fables (*τά πολλά ὑπὸ χρόνου αὐτῶν ἐπὶ τὸ μυθώδης ἐκνευικηκότα*)<sup>4</sup>. Plato had a similar attitude towards the poets<sup>5</sup>. God is good and the source of good – he is the opposite of capriciousness and immorality. It is impossible to apply categories of human experience to God. Plato speaks clearly of this: «But the father and maker of all this universe is past finding out; and even if we found him, to tell of him to all men would be impossible»<sup>6</sup>. This renunciation of myths was based on new, philosophical-

---

\* Associate Professor of *Old Testament and Theological Hermeneutics*, Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade.

<sup>1</sup> Plato, criticizing poets' view of God(s), which were represented within morally questionable categories, says: «either we must not permit him to say that these are the works of God, or if they are of God, he must say that God did what was just and right, and they were the better for being punished; but that those who are punished are miserable, and that God is the author of their misery – the poet is not to be permitted to say; though he may say that the wicked are miserable because they require to be punished, and are benefited by receiving punishment from God; but that God being good is the author of evil to any one is to be strenuously denied, and not to be said or sung or heard in verse or prose by any one whether old or young in any well-ordered commonwealth. Such a fiction is suicidal, ruinous, impious» (*The Republic*, II 380b).

<sup>2</sup> *Frag.* DK 21 B1.

<sup>3</sup> *Frag.* 42 [119] (Diels). We know of Heraclitus' critical attitude towards poets from Diogenes Laertius as well (*Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, 9, 1, 1).

<sup>4</sup> Cf. *History of the Peloponnesian War*, 1, 21.

<sup>5</sup> Cf. *The Republic* II, 377d, 378df, 379d-380c, 383b; III, 391bc; X, 600b-d; 606e-607a.

<sup>6</sup> *Timaeus*, 28c.

epistemological postulates. Hellenic philosophical thought thus raised the question of mythical poems and their meaning for the life of contemporary Greeks. Should myths be cast aside, or should the truths of which they ultimately tell be understood allegorically? Concurrently with the criticism of myths, the idea of their reinterpretation – rational clarification – appeared. This was possible through allegorical interpretation in which the hidden meaning is extracted from the text.

Allegoresis, as an exegetical method, appeared in ancient Hellas. The beginnings of allegorical interpretation, according to scientific understanding, date back to the 6th century BC<sup>7</sup>. Allegoresis was used in the interpretation of Homeric and other ancient texts. It served as an exegetical method of reinterpreting old traditions, which could no longer be understood in a literal sense. There were a number of reasons, which in some respects varied in different schools of philosophy, for such an attitude. Already the pre-Socratic thinkers interpreted mythical descriptions as expressions of cosmic-physical reality or ethical categories. Theagenes of Rhegium said that Homer gave «to fire the names of Apollo, Helios and Hephaestus, to water the names of Poseidon and Scamander, to the Moon the name of Artemis, to air the name of Hera and so on»<sup>8</sup>, while Anaxagoras believed that «Homer in his songs deliberates of virtue and justness»<sup>9</sup>. Later, the Stoics continued interpreting myths in this sense, deeming that deeper truths are hidden behind personified accounts. For Stoics, the premise behind such an understanding of things is the conviction that an all encompassing Logos is everywhere and always the same – in language, myth and poetry<sup>10</sup>. Discovery of the genuine Logos is possible through adequate understanding of poems. In doing this, the Stoics often used etymology, on the grounds of which they deduced that myths and symbols are epistemologically equivalent to rational concepts<sup>11</sup>. The process of interpretation and understanding consists of the creative attunement of two different ways of thinking – the poetic-pictorial and the conceptual.

<sup>7</sup> Cf. L. BRISSON, *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2004, 29-106

<sup>8</sup> DK 8 A 2; PORPHYRY, *Homeric Questions* I, 240. 14-241. 12 Schrader.

<sup>9</sup> DIOGENES LAERTIUS, *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, 2, 3, 11.

<sup>10</sup> Cf. H.-J. KLAUCK, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, Aschendorff, Münster 1986<sup>2</sup>, 39.

<sup>11</sup> Zeno, who belonged to the old Stoa, considered χάος to be the element of water ἀπο τοῦ χέεσθαι (Frag. 103), while, Cyclops Argus was a shining (ἀγλήτα) lightning (Frag. 118). Cleanthes interprets Atlas as a tireless (ἀκάματον) world mind (Frag. 549). Chrysippus suggests that Hera is aerial space (ἀήρ) or matter (ἔλη) (Frag. 1066; 1074). The context of interpretation was important. Zeus is life itself (ζῆν) and accusative δία (δία - because) means, «Because of Zeus the world exists» (Frag. 1062). Rea is a land through which all water flows (ρεῖ) (Frag. 1084) and Chronos is time (χρόνος) (Frag. 1087).

The allegorical method was strongly rooted in the Platonic-Neoplatonic tradition as well. Platonic ontology gave a framework for allegoresis. The visible world is but a shadow or image (*εἰκόων*) of a higher reality (*νοητά*). Truth relates to that which is eternal and stable. Eternal ideas in different forms are manifested in the material world. More perfect and less perfect concrete realities point towards them. That which is fathomable and representable is a symbol of the symbolized which is real and intelligible-graspable. Concrete realities are symbols of a higher reality and they stand in a certain structural analogy. In poetic-symbolic descriptions of visible realities deeper contents must be sought out. There is a certain basic similarity between mythical and Neoplatonic perceptions of reality. According to both concepts, the visible world is an aspect or level of being above which is a higher, universal world. Reality is twofold, regardless of whether the visible reality is transcended to a higher level or the visible world is derived from basic ideas. Between that twofold reality there is a connection – pictorial, conceptual and contemplative.

Cultural factor also played a major role. Hellenic culture was built on myths. For this reason, they could not be discarded. This is particularly obvious when one considers Plutarch. Not only was he greatly adept in Hellenic philosophy, but he was a devoted venerator of religious heritage as well. It is in his persona that those two phenomena intertwine – philosophical and religious-mythical or conceptual and pictorial modes of thought. Concerning myths, or rather the rituals that go with them, Plutarch explicitly states that, «nothing that is irrational or fabulous or prompted by superstition, as some believe, has ever been given a place in their rites, but in them are some things that have moral and practical values, and others that are not without their share in the refinements of history or natural science, as, for example, that which has to do with the onion»<sup>12</sup>. He recognizes the functional value and epistemological dimensions of a myth. According to him, myths tell the tale of something that is to be understood in a philosophical way:

«These men are like the Greeks who say that Cronus is but a figurative (*ἀλληγοροῦσι*) name for Chronus (Time), Hera for Air, and that the birth of Hephaestus symbolizes the change of Air into Fire. And thus among the Egyptians such men say that Osiris is the Nile consorting with the Earth, which is Isis, and that the sea is Typhon into which the Nile discharges its waters and is lost to view and dissipated, save for that part which the earth takes up and absorbs and thereby becomes fertilized»<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> *De Iside et Osiride*, 8.

<sup>13</sup> *De Iside et Osiride*, 32.

Plutarch points to the universality of ideas and their various occurrences in myths of different peoples, as well as to the possibility that those myths can be exegetically translated into rational-philosophical discourse<sup>14</sup>.

Plotinus also reflected on myths as a mode of discourse and on their epistemological significance. He recognized the didactic value of a myth that allows for truths, which exist outside of time, to be expressed in a tale accessible to everyone:

«Myths, if they are to serve their purpose, must necessarily import time distinctions into their subject and will often present as separate entities powers that exist in unity but differ in rank and faculty; they will relate the births of the unbegotten and discriminate where all is one substance; the truth is conveyed in the only manner possible, it is left to our good sense to bring all together again»<sup>15</sup>.

Mental and timeless reality, from within categories of time, can be understood through a story. Myths reveal a world of higher ideas and gods by visualizing them in the form of an understandable narration. Plotinus considered poetry to be a different form that exposes the same truth<sup>16</sup>, that philosophical reflection is above the mythical. Philosophy relates to a mental reality, the source of which lies in the One and of which sensory reality is but an image. Considering that myths make use of illustrations, they are subordinate to philosophical cognition and should be interpreted philosophically.

The ancient texts thus had to be freed from their mythical guise. This hermeneutical assumption of ancient interpreters was based on the idea that a text is not the bearer of a message inherent to itself. Understanding is achieved by gaining insight into a deeper meaning that is “behind” the literal text. Re-interpretation meant rationalized demythologization. It was necessary to, by the way of rational demythologization, give true meaning to philosophical interpretation of the world. The language of a myth was translated into philosophical terms and forms of thinking. Greek cultural and philosophical genius experienced reality in a rational way. The truthfulness of particular phenomena was derived from logical deduction.

---

<sup>14</sup> Plutarch explicitly states that mythical language, which is communicated through riddles, ought to be attuned with philosophical language: «as the succeeding portion of the treatise will make clear, in the endeavor to reconcile the religious beliefs of the Egyptians with this philosophy» (*De Iside et Osiride*, 48).

<sup>15</sup> *Enneades* III 5[50], 9.24-27.

<sup>16</sup> Cf. L. BRISSON, *How Philosophers*, 80.

*The Bible and allegorical demythologization in the pre-Christian period*

Hellenic philosophy was dominated, for the most part, by Platonic tradition. Biblical texts appeared in Hellenic culture for the first time precisely in that period. The historical reason for this is the fact that Jewish people, scattered across the Hellenic world, especially Alexandria, forgot their native language. Their spoken language at the time was Greek. In the process of accepting the Greek language, they also accepted an intellectual framework that was different in many respects. Hellenic παιδεία conformed them to the culture in which they were educated and at the same time distanced them from the original Old Testament traditions, which originated from a wholly different intellectual and cultural code. Already in the Septuagint, elements of reinterpretation can be noticed<sup>17</sup>. A good example of such a reinterpretation can be seen in Psalm 18, in which original the designation of God with “*jhwh sal<sup>e</sup>i* – Yahweh my rock” was interpreted as “*κύριος στερέωμά μου* – Lord my strength” (Ps 18:3). Thus, the metaphorical expression *sela<sup>e</sup>*, which can imply something material, was avoided. Furthermore, in some cases, the picturesque phrase *jhwh cevâ’ôt* – Yahweh Lord of Hosts is not translated literally with *κύριος σάβαωθ*, but with *κύριος τῶν δυνάμεων* (1Kings 18:15; 2Kings 3:14). In such cases, the expression *cevâ’ôt* is translated almost allegorically with *δυνάμεων*<sup>18</sup>. After translations of Jewish texts into Greek, their interpretations started. A certain Ezekiel the Tragedian, a Judeo-Hellenic writer who probably lived in the middle of the 2nd Century BC, adapted some biblical texts into dramas. He wrote in iambic trimeter the tragedy *Ἐξαγωγή* which has the Exodus as its theme<sup>19</sup>. Ezekiel performed a genre modification of the narrative. It is logical to assume that he, thereby, brought the biblical story closer to the understanding of his contemporaries. Besides Ezekiel we also know of Aristobulus. Eusebius of Cesarea cites the words of Aristobulus, a Jewish interpreter who used the method of allegoresis: «I would implore you to understand this interpretation naturally, to hold fast to the correct conception of God and not to accept the idea of the incredible anthropomorphic genesis»<sup>20</sup>.

Aristobulus is referring to the account of creation. He unequivocally rejects the literal meaning of the text to avoid banal anthropomorphisms. The

<sup>17</sup> Cf. F. SIEGERT, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta* (MJSSt 9), Lit Verlag, Münster 2001, 186-191.

<sup>18</sup> Cf. H.-J. ZOBEL, *סֵלָה / s<sup>e</sup>vâ’ôt*, in *ThWAT* VI, 878-879.

<sup>19</sup> Cf. *Praeparatio Evangelica* XIX, 28, PG 21, 741A.

<sup>20</sup> *Praeparatio Evangelica* VIII, 10, 3.

Literal text did not fit into his conception of God. It is certain that Aristobulus was a man of Hellenic education whose mode of thinking was largely based on the ideas of the schools of philosophy of that time.

Unlike Aristobulus and Ezekiel, Philo of Alexandria (around 20. – 50. BC) is a well-known and esteemed Judeo-biblical thinker. It is questionable if Philo even knew Hebrew<sup>21</sup>. Colorful, Palestinian Judaism was not well known to him. He read biblical texts in the Greek, Septuagint version. He knew Hellenic culture and philosophy well, not “from without” as a man of another culture, but “from within” as an expression of that very same culture. Philo’s form of thought was Hellenic, which can clearly be seen in his writings. In his preconceptions of the Bible, Hellenic forms of thinking are present. Platonic epistemology was familiar to him, which also implied certain ontological preconceptions<sup>22</sup>. The world of the divine and the spiritual is the “upper world”, as opposed to visible reality. Along with Plato, Philo was familiar with Stoic traditions of thought as well.

There are, certainly, considerable differences between Philo and Hellenic thinkers. He regarded history in a different manner. To him, it was not merely an epiphenomenon of being. God revealed himself through history<sup>23</sup>. In regards to the contents of his faith, Philo was an Old Testament Israelite. He believed in one personal God, creator of heaven and the earth, of whom biblical writings testify. Philo is a creative blend of the biblical and Hellenic. His way of thinking was decidedly Hellenic, while his faith was, at its core, biblical. However, the content of that faith was modified by a philosophical mind. He was not a syncretic thinker in the sense that he artificially combined ideas from the Bible and Hellenic philosophy. A specific symbiosis of the biblical and Hellenic, in which the basic foundation is biblical, is noticeable in Philo’s work. The Hellenic dimensions of his work related, above all, to his modes of thinking. However, those modes were not detached to be used as tools of logic. They are an internal, inherent principle which was made manifest along with the basic contents of Philo’s thought.

Even though his attitude towards history was different, many Old Testament texts were unacceptable to him in their literal meaning. This mostly relates to pictorial and narrative statements which are, in their literal meaning,

---

<sup>21</sup> Cf. S. SANDMEL, *Philo’s Knowledge of Hebrew. The Present State of the Problem*, in *Studia Philonica* 5 (1978) 107-112.

<sup>22</sup> Cf. H. WEDER, *Abschied von der Welt und Ausdehnung des Ichs. Die Allegorese bei Philo von Alexandrien und die Schriftauslegung der Gnosis*, in P. MICHEN - H. WEDEN (Hg.), *Sinnvermittlung: Studien zur Geschichte von Exegese und Hermeneutik I*, Pano Verlag, Zürich 2000, 94ff.

<sup>23</sup> Cf. H.A. WOLFSON, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam I*, Harvard University Press, Cambridge (Ma) 1947, 66-70.

unacceptable to a philosophical mind. This was the basic reasoning behind reaching for allegoresis. Allegoresis made understanding the text in a non-literal sense possible – one thing is being said, another thing is being thought of<sup>24</sup>. Exegetes who used allegoresis started from their own mental preconceptions. A text was not read in a neutral fashion, so that its meaning could be derived by the mere reading. Philo derived meanings that were akin to his preconceptions when interpreting biblical texts that testify to the creation of the world and humankind. Even though variations are noticeable in his writings, Philo made use of certain theological-hermeneutical principles in his interpretation of these texts. He is regarded as the first thinker who defined the theory of allegoresis. Philo writes of it:

«And these explanations of the sacred scriptures are delivered by mystic expressions in allegories, for the whole of the law appears to these men to resemble a living animal, and its express commandments seem to be the body, and the invisible meaning concealed under and lying beneath the plain words resembles the soul, in which the rational soul begins most excellently to contemplate what belongs to itself, as in a mirror, beholding in these very words the exceeding beauty of the sentiments, and unfolding and explaining the symbols, and bringing the secret meaning naked to the light to all who are able by the light of a slight intimation to perceive what is unseen by what is visible»<sup>25</sup>.

It is understandable that Philo needed to explain and justify his allegorical interpretation of the Bible. He must have felt tension between biblical descriptions and his own preconceptions. He did not reject the literal-historical sense when he deemed it understandable and acceptable.

Examples of allegoresis can best be seen in his exegetical works on the creation of the world and humanity. He interprets the two accounts of creation so that the first account speaks of the creation of a bodiless, noetic human being, created by God's image, while the other speaks of the creation of a concrete, bodily man, created by the model of the idea of human being:

«After this, Moses says that “God made man, having taken clay from the earth, and he breathed into his face the breath of life”. And by this expression he shows most clearly that there is a vast difference between man as generated now, and the first man who was made according to the image of God. For man as formed

<sup>24</sup> The term *ἀλληγορία* originates from Rhetoric and was first defined by the grammarian Pseudo-Heraclitus. According to him, allegoresis is a rhetorical tropos, which makes it possible for something to be said all the while enabling it to be related to something else (*ἀλλὰ ἀγορεύει*). Later, the verb *ἀλληγορεῖν* came to have the literal meaning: “Saying (*ἀγορεύειν*) of something else (*ἄλλος*)”.

<sup>25</sup> *De vita contemplativa*, 78.

now is perceptible to the external senses, partaking of qualities, consisting of body and soul, man or woman, by nature mortal. But man, made according to the image of God, was an idea, or a genus, or a seal, perceptible only by the intellect, incorporeal, neither male nor female, imperishable by nature»<sup>26</sup>.

The tale of Eden is a good example of Philo's exegesis of Old Testament pictorial statements. The tree of knowledge symbolizes reason (mind)<sup>27</sup>, the four rivers symbolize four great virtues<sup>28</sup>, Adam symbolizes reason and Eve sense perception by which one comes into contact with the world<sup>29</sup>. Secondly, Adam represents man's spirit and Eve represents sensuality:

«But its juggleries and deceits pleasure does not venture to bring directly to the man, but first offers them to the woman, and by her means to the man; acting in a very natural and sagacious manner. For in human beings the mind occupies the rank of the man, and the sensations that of the woman. And pleasure joins itself to and associates itself with the sensations first of all, and then by their means cajoles also the mind, which is the dominant part»<sup>30</sup>.

That Eve symbolizes sense perception means that by her creation actual sensuality comes to be (*γένεσιν τῆς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεως*)<sup>31</sup>. The nakedness of the first human beings indicates the inactivity of spirit and senses, because of which they were not ashamed of each other. Furthermore, Philo speaks of the snake as passion. Lack of an idea (*κατάληψιν*) of good or evil excludes shame<sup>32</sup>.

Philo allegorizes the tale of Eden and makes it comprehensible to his contemporaries of Hellenic education. Symbols and intellectual framework have been changed. To the writer, the snake could have been a religious symbol of Canaanites. To Philo, the snake is passion. Eden is the origination point of water – life, which is understandable if we take into account the ambient of desert from which the writer presents the original state of man before his fall. Philo, in regards to this, speaks of virtue – the origination of spiritual life. Re-interpretation is not the destruction of the first meaning. It is, in this case, enrichment of the original idea. The reader-interpreter gives expanded meaning

<sup>26</sup> *De opificio mundi* 134f.

<sup>27</sup> Cf. *Quaestiones et Solutiones in Genesin et Exodum* I, 11.

<sup>28</sup> Cf. *Quaestiones et Solutiones in Genesin et Exodum* I, 12f.

<sup>29</sup> Cf. *Quaestiones et Solutiones in Genesin et Exodum* I, 37.

<sup>30</sup> *De opificio mundi* 165f.

<sup>31</sup> Cf. *Legum allegoriarum* II, 19-24.

<sup>32</sup> Cf. *Legum allegoriarum* II, 53-70.

to the text. It was hardly imaginable to a Hellenic Jew that the all-powerful Yahweh, ulterior God, takes part in such a banal way in the tale of Eden, even more so because the tale may have reminded him of pagan myths.

Philo was aware of the fact that literary expression could be insufficient. In his allegorical comments on Gen 2:21-25 – the creation of Eve, he considers the literary depiction to be mythically shaped (*τὸ ῥητὸν ἐπὶ τούτου μυθῶδες ἐστὶ*). Philo continues:

«The literal statement conveyed in these words is a fabulous one; for how can any one believe that a woman was made of a rib of a man, or, in short, that any human being was made out of another? And what hindered God, as he had made man out of the earth, from making woman in the same manner?»<sup>33</sup>.

To understand a text, deeper insight is needed. It is necessary to pass behind the literal-historical expression because the outer layer of its description is mythical. Researchers mostly agree that Philo used allegoresis for apologetic reasons. This assertion is basically true. He was a Yahweist, he believed in Holy Scriptures and, consequently, he defended the truths that he found in them. However, Philo did not reconcile his own Platonism with faith in Yahweh in a shallow, external way. It was a deeply internal process by which a certain mental structure meets with a text and thus, a meaning is born. Apologetics are the mere consequence of such an understanding of a text.

### *The Bible and the allegorical demythologization of early Christian exegetes*

A problem identical to the one with which Philo dealt, occurred to Church authors and theologians descending from Hellenic culture and its thought milieu. How were they to interpret biblical texts, in which a pictorial-mythical language is used to describe Old Testament theophanies and the presence of God in Israel in general? Allegoresis was the solution<sup>34</sup>. Such a method was especially present in the exegetical school of Alexandria, although it can be found in the works of most Christian exegetes and theologians to different degrees. As with Philo, allegorical interpretation required an appropriate relation between the history of salvation and transcendent truths. It is an attempt to recognize a vertical line, to understand historical events and earthly reality as

<sup>33</sup> *Legum allegoriarum* II, 19.

<sup>34</sup> Cf. CH. SCHÄUBLIN, *Zur paganen Prägung der christlichen Exegese*, in J. VAN OORT - U. WICKERT (Hg.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Pharos, Kampen 1992, 163.

a reflection of the heavenly (cf. Heb 8:5). Allegorical exegesis was used when literal interpretations of biblical texts proved to be nonsensical and when they were at odds with the truths of the faith. Christian exegesis borrowed from Greek philosophical terminology, because it also dealt with problems of anthropomorphism, the term “Godworthy” (*θεοπρεπές*)<sup>35</sup>. God cannot be thought of or spoken of in banal, pictorial terms. Therefore, modifications of language were necessary. Moreover, Christian theologians had as their starting point the idea that the Good News was addressed to each nation and culture. This meant that faith in a biblical God can be expressed in the language of that specific (in this case, Hellenic) culture.

Already in New Testament texts the allegorical perspective is present. Besides the principle of *θεοπρεπές*, Christian exegetes were guided by other important principles. The Bible is from God and it is the source of the truths of faith. The whole of the Bible has an instructive character: «All scripture is inspired by God (*θεόπνευστος*) and profitable for teaching» (2Tim 3:16; cf. 1Cor 10:11). Divine reality and the reality of the age to come are not clearly visible in the words of the Bible, for reality in earthly terms is observed “in a mirror, dimly” (1Cor 13:12; cf. 2Cor 12:2-4). It is necessary to realize a spiritual dimension behind the letter of the Bible – the Spirit (2Cor 3:6). Old Testament texts were understood and actualized by New Testament writers inside a new horizon of faith. The Apostle Paul says that we are to understand both of Abraham’s wives, Hagar and Sarah, allegorically (*ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα*). They are proto-images of the Old and New Testaments (cf. Gal 4:22-24). Allegoresis was especially used to modernize the history of salvation when interpreting Old Testament texts. It was a method by which events of salvation from the past were made modern and were spiritualized. The meaning of a biblical text was actualized<sup>36</sup>. Early Christian exegetes had a distinctly synchronous approach to the Bible, and in this approach they sought the truths of the faith.

On the other hand, metaphorical expression is at the very heart of theological-religious discourse. This is illustrated by Clement of Alexandria, who understood allegory as a specific form of articulating religious expression: «He says, on the housetops, understanding them sublimely, and delivering them in a lofty strain, and according to the canon of the truth explaining

<sup>35</sup> Cf. L. LIES, *Die ‘Gotteswürdige’ Schriftauslegung nach Origenes*, in G. DORIVAL - A. LE BOULLUEC (éd.), *Origeniana sexta. Origène et la Bible*, Peeters, Leuven 1995, 365-372.

<sup>36</sup> Cf. B. STUDER, *Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift (Zur hermeneutischen Problematik der frühchristlichen Bibelauslegung)*, in *Revue des Etudes Augustiniennes* 42 (1996) 71-95.

the Scriptures; for neither prophecy nor the Saviour Himself announced the divine mysteries simply so as to be easily apprehended by all and sundry, but express them in parables»<sup>37</sup>. Clement emphasizes that the truths cannot be communicated in a form made bare. Understanding the text necessarily assumes an awareness of the fact that the truth hides behind the literal expression. Clement calls this the language of anticipation and continues: «All then, in a word, who have spoken of divine things, both Barbarians and Greeks, have veiled the first principles of things, and delivered the truth in enigmas, and symbols, and allegories, and metaphors, and such like tropes»<sup>38</sup>. This was an important hermeneutical maxim of the antique world – hiding the truth from the unlearned (*ἀμαθεῖς*), who could carelessly misuse it. At the same time, reaching the truth demanded an effort of thought and an ascetic feat: «Dreams and signs are all more or less obscure to men, not from jealousy (for it were wrong to conceive of God as subject to passions), but in order that research, introducing to the understanding of enigmas, may haste to the discovery of truth»<sup>39</sup>.

Clement, like many other theologians, was aware of an apophatic element in theology: «And when the Scripture says, *Moses entered into the*

---

<sup>37</sup> *De libris Stromatum* 6, 15.

<sup>38</sup> Of this phenomenon – talking of the Egyptian alphabet and method of education – Clement writes: «Whence also the Egyptians did not entrust the mysteries they possessed to all and sundry, and did not divulge the knowledge of divine things to the profane; but only to those destined to ascend the throne, and those of the priests that were judged the worthiest, from their nurture, culture, and birth. Similar, then, to the Hebrew enigmas in respect to concealment, are those of the Egyptians also. Of the Egyptians, some show the sun on a ship, others on a crocodile. And they signify hereby, that the sun, making a passage through the delicious and moist air, generates time; which is symbolized by the crocodile in some other sacerdotal account. Further, at Diospolis in Egypt, on the temple called Pylon, there was figured a boy as the symbol of production, and an old man as that of decay. A hawk, on the other hand, was the symbol of God, as a fish of hate; and, according to a different symbolism, the crocodile of impudence. The whole symbol, then, when put together, appears to teach this: Oh you who are born and die, God hates impudence. And there are those who fashion ears and eyes of costly material, and consecrate them, dedicating them in the temples to the gods – by this plainly indicating that God sees and hears all things. Besides, the lion is with them the symbol of strength and prowess, as the ox clearly is of the earth itself, and husbandry and food, and the horse of fortitude and confidence; while, on the other hand, the sphinx, of strength combined with intelligence – as it had a body entirely that of a lion, and the face of a man. Similarly to these, to indicate intelligence, and memory, and power, and art, a man is sculptured in the temples. And in what is called among them the *Komasia* of the gods, they carry about gold en images – two dogs, one hawk, and one ibis; and the four figures of the images they call four letters. For the dogs are symbols of the two hemispheres, which, as it were, go round and keep watch; the hawk, of the sun, for it is fiery and destructive (so they attribute pestilential diseases to the sun); the ibis, of the moon, likening the shady parts to that which is dark in plumage, and the luminous to the light. And some will have it that by the dogs are meant the tropics, which guard and watch the sun's passage to the south and north. The hawk signifies the equinoctial line, which is high and parched with heat, as the ibis the ecliptic. For the ibis seems, above other animals, to have furnished to the Egyptians the first rudiments of the invention of number and measure, as the oblique line did of circles» (*De libris Stromatum* 5, 7).

<sup>39</sup> *De libris Stromatum* 5, 4.

*thick darkness where God was*, this shows to those capable of understanding, that God is invisible and beyond expression by words»<sup>40</sup>. Talk of God is merely human. It is an attempt to speak of God from a comprehensible and by senses perceivable world. Clement was aware of the insufficiency of human language:

«This discourse respecting God is most difficult to handle. For since the first principle of everything is difficult to find out, the absolutely first and oldest principle, which is the cause of all other things being and having been, is difficult to exhibit. For how can that be expressed which is neither genus, nor difference, nor species, nor individual, nor number; nay more, is neither an event, nor that to which an event happens? No one can rightly express Him wholly. For on account of His greatness He is ranked as the All, and is the Father of the universe. Nor are any parts to be predicated of Him. For the One is indivisible; wherefore also it is infinite, not considered with reference to inscrutability, but with reference to its being without dimensions, and not having a limit. And therefore it is without form and name. And if we name it, we do not do so properly, terming it either the One, or the Good, or Mind, or Absolute Being, or Father, or God, or Creator, or Lord. We speak not as supplying His name; but for want, we use good names, in order that the mind may have these as points of support, so as not to err in other respects. For each one by itself does not express God; but all together are indicative of the power of the Omnipotent. For predicates are expressed either from what belongs to things themselves, or from their mutual relation. But none of these are admissible in reference to God. Nor any more is He apprehended by the science of demonstration. For it depends on primary and better known principles. But there is nothing antecedent to the Unbegotten»<sup>41</sup>.

Clement's attitude is not the mere individual opinion of a theologian. It is a basic belief on which the Christian understanding of God rests. By his nature, God is intangible and unfathomable by human thought and language. However, language can point to Him because of its metaphorical nature, for by saying one thing, one can "reach" something else as well<sup>42</sup>. Scripture reveals Spirit as that invisible entity, which can mediate the written word and make it present. If language did not have that dimension, relationship with God would be impossible. Even though the truth cannot be exhausted by words, words can make a bond to it, enabling us to reach it.

---

<sup>40</sup> *De libris Stromatum* 5, 12.

<sup>41</sup> *De libris Stromatum* 5, 12.

<sup>42</sup> Cf. J. GRONDIN, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001, 42.

The distinguished Church author and exegete, Origen, was quite aware that some biblical forms of language possess obvious analogies to pagan myths. Parrying pagan and gentile attacks on the Old Testament, he introduced a form of demythologization of the Bible<sup>43</sup>. Origen explained the rationale behind his hermeneutical-exegetical use of allegoresis. This can especially be seen in his debate with Celsus, in which Origen addresses Celsus' objection to the manner in which the tale of Eden is described. To that objection, Origen answers:

«Let us contrast with this the words of Socrates regarding Eros in the Symposium of Plato, and which are put in the mouth of Socrates as being more appropriate than what was said regarding him by all the others at the Symposium. The words of Plato are as follow: When Aphrodite was born, the gods held a banquet, and there was present, along with the others, Porus the son of Metis. And after they had dined, Penia came to beg for something (seeing there was an entertainment), and she stood at the gate. Porus meantime, having become intoxicated with the nectar (for there was then no wine), went into the garden of Zeus, and, being heavy with liquor, lay down to sleep. Penia accordingly formed a secret plot, with a view of freeing herself from her condition of poverty, to get a child by Porus, and accordingly lay down beside him, and became pregnant with Eros. And on this account Eros has become the follower and attendant of Aphrodite, having been begotten on her birthday feast, and being at the same time by nature a lover of the beautiful, because Aphrodite too is beautiful. Seeing, then, that Eros is the son of Porus and Penia, the following is his condition... (*Symposium*, 203b-c). Now, if those who read these words were to imitate the malignity of Celsus – which be it far from Christians to do! – they would ridicule the myth, and would turn this great Plato into a subject of jest; but if, on investigating in a philosophic spirit what is conveyed in the dress of a myth, they should be able to discover the meaning of Plato, (they will admire) the manner in which he was able to conceal, on account of the multitude, in the form of this myth, the great ideas which presented themselves to him, and to speak in a befitting manner to those who know how to ascertain from the myths the true meaning of him who wove them together. Now I have brought forward this myth occurring in the writings of Plato, because of the mention in it of the garden of Zeus, which appears to bear some resemblance to the paradise of God, and of the comparison between Penia and the serpent, and the plot against Porus by Penia, which may be compared with the plot of the serpent against the man»<sup>44</sup>.

Origen is completely aware that it is possible to theologize legitimately using a mythical way of speaking (*ἐν μύθου σχήματι λεγόμενα*), which can be understood philosophically. He is also of the opinion that truths cannot be

<sup>43</sup> Cf. M. FIEDROWITZ, *Theologie der Kirchenväter*, Herder, Freiburg i.B. 2007, 151.

<sup>44</sup> *Contra Celsum* 4, 39.

expressed in a naked form. Origen further states his belief that Old Testament literary expressions, which bear similarities to mythical tales, cannot be understood literally:

«And who is found so ignorant as to suppose that God, as if He had been a husbandman, planted trees in paradise, in Eden towards the east, and a tree of life in it, i.e., a visible and palpable tree of wood, so that anyone eating of it with bodily teeth should obtain life, and, eating again of another tree, should come to the knowledge of good and evil? No one, I think, can doubt that the statement that God walked in the afternoon in paradise, and that Adam lay hid under a tree, is related figuratively (*τροπικῶς*) in Scripture, that some mystical meaning may be indicated by it»<sup>45</sup>.

Origen and other exegetes begin with the assumption that divine reality cannot be exhausted through linguistic statements. Consequently, linguistic expressions are not an adequate equivalent of the higher reality. At the same time, this means that linguistic expressions have multiple meanings. Since this property belongs to the essence of symbolic-allegorical language, and unlike a precise concept, cannot be exhausted in a single meaning, one and the same verse from the Bible can be understood and interpreted in different ways<sup>46</sup>.

Interpreting the Bible in Christian exegesis implied, above all, attentiveness to the literal-historical meaning of the text. Like Philo, later Christian exegetes maintained that the historical meaning must be preserved. Deriving from the Bible a higher, metaphysical level of meaning could degrade its narration to a non-historical myth. Although Alexandrian theologians were more inclined to allegoresis, they too were aware of the importance of historical meaning. Origen, apart from non-historical narrations, also sees real history in the Bible: «Let no one, however, entertain the suspicion that we do not believe any history in Scripture to be real, because we suspect certain events related in it not to have taken place»<sup>47</sup>. Gregory of Nyssa, although inclined to allegorize, explicitly emphasizes that allegorical meaning is derived from the literal-historical one: «Allegorically understand the spirit of history, while historic reality indubitably remains»<sup>48</sup>. Later exegetes often insisted on the historical dimension of the Bible<sup>49</sup>. Hellenic allegoresis had to be modified in

<sup>45</sup> *De Principiis* 4, 16; cf. *Hom. in Gen.* 2, 4.

<sup>46</sup> Cf. *De Principiis* 4, 2, 5.

<sup>47</sup> *De Principiis* 4, 3, 4.

<sup>48</sup> *Adversus Eunomium* 2, 85.

<sup>49</sup> Ambrose of Milan wrote: «Holy apostle taught us to seek a hidden secret in any simple historic event» (*In Luc.* 3, 28). Augustine also pointed to the historical foundation of biblical texts: «When you hear the mystery of the Bible being interpreted, believe that that which is read happened as it is read, lest

Christian interpretation. The historical is constitutive and important in and of itself. It is not a mere reflection of a higher reality. However, it does point to a higher reality and can be rationally comprehended.

### *Conclusion*

Allegoresis, in its efforts to derive rational concepts from mythical-pictorial language, represents a distinct form of ancient demythologization. The language of a myth is translated into philosophical concepts and forms of thought. Greek cultural and philosophical genius experienced reality in a rational way. The mind did not linger on concrete realities in their multiplicities and changeableness. Basic principles, ascertainable only to mind, were sought. Mythic descriptions were unacceptable in their literal expression. Demythologization implied reinterpretation and a new valuation of the myths. Allegorical interpretation demanded rational interpretation, an attunement of different modes of thought. There is a distinct connection in intellectual history between myths and the rational reinterpretation of myths, based on certain philosophical postulates, which came later. Philosophical thinking sprouted from a world which was shaped by old myths. Cultural norms conditioned such an interpretation in which a connection to the past was sought.

Christian allegoresis was in many regards similar to the Hellenic one. The allegorical interpretation of Christian exegetes originated from Hellenic interpretive traditions. There existed key differences also, especially in regard to understanding history and, consequently, the significance of the literal meaning. Christian allegoresis had to hold fast to the literal text and could not destroy the historical tissue of a text. This had consequences for the interpretation of Biblical texts. The interpretation of the Bible could not be reduced to the rational deconstruction of a myth. Historical descriptions were, by the way of exegetical processes, harmonized with the basic understanding of the truths of faith. One of them is that God, by his nature, is inaccessible or invisible to a man. This is emphasized in both the Old and New Testament: «But you will not be able to see my face, for a man cannot see me and stay alive» (Ex 33:20) or «No one has ever seen God, but the only begotten Son, who is in the bosom of the Father, he has declared him» (John 1:18). Before the incarnation, God

---

you would, if historic basis is removed, be tempted to build up something which hangs in the air» (S. 2, 7). Representatives of the exegetical school of Antioch especially emphasized this. This is shown by Theodore of Mopsuestia who emphasizes: «When they nullify history, they will not any longer possess any history in the future» (*In Gal.* 4, 24).

was invisible. This meant that all the narratives about God in the Old Testament in which he was visually (anthropomorphically) represented should be understood metaphorically. Interpretation must be done within the framework of the truths of faith.

However, the truths of faith are not present only in the Bible. They form the basis of the Church's life and theology, whose holy writ is the Bible. The framework for understanding the Bible was Tradition, which was, unlike the written text, much more flexible. The Bible did, at the same time, frame the Tradition, while Tradition itself was not bound with "impenetrable walls" but with "elastic membrane". Already, Hellenic conceptions started pouring into it. Allegorical interpretation required that the truth already be known to the interpreter. Known truths were sought in the Bible. They are present in Tradition, which passed on those very same truths. Such a phenomenon already existed in Hellenic schools – Stoic and Neoplatonic<sup>50</sup>. In general, the spoken word had a distinct weight, often greater than that of a written text. The same holds true for Christians. Papias of Hierapolis testifies to this: «for I did not consider that that which was learnt from a book would be as useful as that which I have heard from a live voice which remains»<sup>51</sup>. Such a hermeneutical framework made allegoresis as a creative reinterpretation of a text possible. The Bible is not separate from the Tradition. It represents one part of a broader concept of faith from which the holy writings are interpreted.

Christian exegetes, inclined to allegoresis, were aware that pictorial and philosophical (rational) language can express the same truth, which can be seen in the works of Philo, Clement and Origen. Pictorial expressions were brought to a level of that which is rationally acceptable. Biblical texts were interpreted within the framework of the truths of faith, while their pictorial-narrative language was decanted into thought patterns of Hellenic culture. Unlike Hellenic allegoresis, Christian allegoresis was a moderate demythologization of Old Testament literary narratives. Allegoresis had to take into account a real, historical dimension. Although myth is essentially a non-historical tale, the Bible is a historical book in which a real presence of God in Israel is described. It is not a demythologization in a sense of destroying the myth and deriving from it its basic idea. Rather, it is a reinterpretation of history in light of new circum-

---

<sup>50</sup> The example of Plato's academy and his unwritten teaching is well known. Neoplatonists later sought in his works confirmation of knowledge that was orally passed from the teacher. Neoplatonists were convinced that the "truth" is in texts of their teacher and that it has to be discovered and further developed. Plotinus expresses this point as follows: «These teachings are, therefore, no novelties, no inventions of today, but long since stated, if not stressed; our doctrine here is the explanation of an earlier and can show the antiquity of these opinions on the testimony of Plato himself» (*Enneades* V, 1, 8).

<sup>51</sup> *Historia ecclesiastica* 3, 39, 4.

stances, which included an economic dimension. New revelatory elements, such as the incarnation of the Logos or the descent of the Holy Spirit upon the apostles, shed a new light on Old Testament history. Overemphasized allegoresis bore the danger of destroying the historical meaning, which is why it was often constrained by insistence on a literal meaning or typology.

Rodoljub S. Kubat  
kubatr69@gmail.com  
Faculty of Orthodox Theology  
University of Belgrade  
Mije Kovačevića 11b  
Belgrade, Serbia

## **Allegoresis as a method of demythologization**

RODOLJUB S. KUBAT

### **Abstract**

Lo scopo di questo articolo è soffermarsi su un antico fenomeno ermeneutico secondo il quale l'interpretazione allegorica dei testi più antichi includeva la demitizzazione delle tradizioni mitiche. La demitizzazione consisteva in una reinterpretazione razional-filosofica dei miti. Questo metodo esegetico era particolarmente enfatizzato nelle scuole successive, la stoica e la neoplatonica. L'allegoria, come metodo esegetico, può essere trovata pure nelle opere degli interpreti cristiani della Bibbia. Anch'essi era inclini a rappresentare le narrazioni pittoriche, specialmente quelle dell'antico Testamento, in un modo più accettabile dal punto di vista razionale. I teologi cristiani hanno avuto un diverso approccio alla storia rispetto alle scuole filosofiche dell'antichità. L'allegoresi cristiana rappresentava una demitizzazione moderata dei racconti dell'Antico Testamento nella loro letteralità.

### **Parole chiave:**

Allegoresi; Interpretazione; Demitologizzazione; Mito; Immagine del mondo; Antropomorfismo; Reinterpretazione

### **Abstract**

The goal of this article is to point out an ancient hermeneutical phenomenon, according to which allegorical interpretation of earlier texts included demythologization of mythical traditions. Demythologization consisted of rational-philosophical reinterpretation of myths. This exegetical method was especially emphasized in later schools – Stoic and Neoplatonic. Allegoresis, as a method of exegesis, can be found in works of Christian interpreters of the Bible as well. They, too, were inclined to represent picturesque narratives, especially the ones of the Old Testament, in a more rationally acceptable way. Christian theologians had a different approach to history than ancient philosophical schools. This difference affected their allegorical interpretation. Christian allegoresis involved a moderate demythologization of Old Testament literary narratives.

### **Keywords:**

Allegoresis; Interpretation; Demythologization; Myth; Image of the world; Anthropomorphisms; Reinterpretation

# L'INTERROGATIVO TEOLOGICO POSTO ALLA STORIA DAL CONCETTO DI "PERIODO ASSIALE" IN KARL JASPERS

Gianluigi Pasquale\*

«L'attimo è l'anfibio in cui il tempo squarcia l'eternità,  
e l'eternità penetra il tempo»  
(L. PAREYSON, *La filosofia dell'esistenza di Carlo Jaspers*)

## 1. Coscienza storica e periodo assiale

La concezione di "periodo assiale" cui ci ha abituati nel secolo scorso, coniandola, Karl Jaspers merita un preciso riesame sia per il suo periodico ritornare in auge<sup>1</sup>, sia per gli eventuali risvolti, non sempre positivi, che essa assume nei confronti della filosofia e della teologia cristiana. Non sfugge, infatti, agli addetti ai lavori come essa sia ancora utilizzata con una certa disinvoltura soprattutto nei confronti del computo cristiano del tempo, come ho avuto già modo di far notare<sup>2</sup>, veicolando nell'inconscio collettivo quell'idea di "millenarismo" che, sotto mentite spoglie, continua a presentarsi perfino nel XXI secolo e che ben poco ha a che fare con il concetto teologico conciliare di «*historia salutis*» (DV 2)<sup>3</sup>. È risaputo che molto più di Heidegger, Weischedel,

---

\* Professore Incaricato di *Cristo compimento e fine della storia. Hegel e Pannenberg a confronto*, Facoltà di S. Teologia, PUL.

<sup>1</sup> La sola letteratura recente è particolarmente feconda: cf. E. COUSINS, *Christ of the Twenty-First Century*, Continuum, Rockport (NY) 1994; L. SWIDLER, *Death or Dialogue: From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*, SCM Press, London 1990; J. HICK, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, Yale (CT) 2004<sup>2</sup>; K. ARMSTRONG, *The Great Transformation: The Beginning of Our Religious Traditions*, Alfred A. Knopf, New York (NY)-Toronto 2006 (soprattutto il primo capitolo); Y. LAMBERT, *Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?*, in *Sociology of Religion* 60 (1999) 303-333. Vi è chi, come Cousins, Swidler o Lambert, parla addirittura del nostro tempo come passaggio a un secondo periodo assiale. Quello che in Jaspers era un taglio retrospettivo qui diventa un futuro, cf. per tutti Y. LAMBERT, *Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?*.

<sup>2</sup> Cf. G. PASQUALE, *Oltre la fine della storia. La coscienza cristiana dell'Occidente*, Bruno Mondadori, Milano 2004, 174-178.

<sup>3</sup> Cf. G. PASQUALE, *Gesù Cristo in persona è la pienezza della Rivelazione. La rivelazione nella "storia della salvezza": mezzo secolo dopo il suo primo conio*, in *Itinerarium* 20 (2013/1) 27-49, qui 31-32.

Gadamer e Kamlah, la critica filosofica di Jaspers al cristianesimo raggiunge il suo punto culminante nella protesta contro la pretesa di esclusività della Rivelazione cristiana. Si tratta di una requisitoria appassionata della filosofia in nome della religione. Dall'anno 1945, cioè da quando finalmente Karl Jaspers poté nuovamente levare la propria voce in Germania, la discussione con la fede cristiana sulla rivelazione andò assumendo nella sua opera filosofica uno spazio sempre più ampio, trovando la sua espressione sintetica e il suo profilo nell'opera pubblicata nel 1949 *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*<sup>4</sup>, la quale, al dire dello storico ebreo italiano Arnaldo Momigliano (1908-1987), sarebbe addirittura «la prima opera storica *originale* comparsa in Germania nel dopoguerra»<sup>5</sup>.

Al lettore deve essere, però, ricordato, che Karl Jaspers fu, innanzitutto, medico e psicologo e *soltanto* a partire da questo pregresso biografico deve essere ricompreso tutto ciò che i suoi interpreti dichiarano essere – probabilmente sotto mentite spoglie – “filosofico”. Senza tema di smentita, avremo modo di dimostrare alla fine come Jaspers possa, forse, essere rubricato tra gli storici della filosofia, piuttosto che tra i filosofi<sup>6</sup>. In ogni caso, da quando riprende l'insegnamento a metà del secolo scorso comincia a dichiarare che:

«è divenuto un luogo comune parlare di *Achsenzeit*, di periodo assiale, che incluse la Cina di Confucio e Lao-Tze, l'India di Buddha, l'Iran di Zaratustra, la Palestina dei profeti e la Grecia dei filosofi, dei tragedi e degli storici. Tale formulazione contiene un profondo elemento di verità. Tutte le civiltà ricordate mostrano di possedere la *conoscenza della scrittura*, una complessa organizzazione politica che comprende governo centrale e autorità locali, un'elaborata pianificazione urbanistica, avanzate conoscenze nel campo della tecnica metallurgica e

<sup>4</sup> K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1972<sup>o</sup> (or. Id., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* [1949], Pieper, München 1988<sup>o</sup>).

<sup>5</sup> A. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera: l'Ellenismo e le altre culture*, Einaudi, Torino 1980, 10-11, con mia sottolineatura; cf. anche M. KRIENKE, *Politici basati sulle sacre scritture? I cristiani in politica tra Francia e Germania*, in *Credere Oggi* 33 (2013/6) 32-46.

<sup>6</sup> Karl Jaspers nasce a Oldenburg il 23 Febbraio 1883. Superati gli esami di studi secondari al liceo classico nel 1901, viene avviato dal padre giurista agli studi di giurisprudenza. Però, dopo aver frequentato questa facoltà per soli tre semestri nelle Università di Heidelberg e di Monaco, Jaspers passa alla facoltà di medicina, frequentando i corsi nelle Università di Berlino, di Göttingen e di Heidelberg. Superato ad Heidelberg l'esame di Stato in medicina, consegue nel 1909 il dottorato. Nel 1910 Jaspers si unisce in matrimonio con Gertrud Mayer. Dal 1909 al 1915 è assistente alla clinica psichiatrica e neurologica di Heidelberg. Nel 1913 consegue l'abilitazione in psicologia; nel 1916 riceve la nomina di professore straordinario e nel 1921 Jaspers insegna, in qualità di professore ordinario, filosofia a Heidelberg, fino alla sua interdizione che avvenne nel 1937, perché aveva sposato un'ebrea. Solo nel 1945 Jaspers può riprendere il suo insegnamento universitario, sempre a Heidelberg. Però, nel 1948 lascia per sempre la Germania e accetta la chiamata dell'Università di Basilea dove insegna fino al 1961, anno in cui si ritira dall'insegnamento. Muore a Basilea il 27 Febbraio 1969.

attività diplomatica a livello internazionale. In tutte queste civiltà esiste una profonda tensione tra potere politico e movimenti intellettuali. Si notano ovunque tentativi di introdurre una maggiore integrità, una maggiore giustizia, una più profonda tensione morale e una spiegazione delle cose in termini più universali. Nuovi modelli di realtà, concepiti in chiave mistica, profetica o razionale, vengono proposti come critica o come alternativa a quelli dominanti. Ci troviamo nell'età della critica»<sup>7</sup>.

Se, da una parte, è risaputo che ciò che divide la storia dalla preistoria è stata proprio l'invenzione della scrittura, il volume *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* presenta, dall'altra, una tesi filosofica sulla struttura della storia universale e, allo stesso tempo, sulla natura dell'umanità com'è da noi conosciuta oggi. Il primo aspetto si concentra sulla sua idea di un "periodo assiale", il secondo sull'idea di "trascendenza". I due sono intimamente legati, non solo perché non si può comprendere l'uno senza l'altro, ma anche perché entrambi sono tesi filosofiche, in base al criterio perseguito da Jaspers, secondo il quale ogni pensiero filosofico «è un appello alla trascendenza»<sup>8</sup>. Nell'analizzare le sue concezioni dobbiamo, tuttavia, sempre tenere presente che la sua presentazione del "periodo assiale" è una *tesi filosofica sulla storia*, non in primo luogo una tesi storica o empirica e tanto meno una concezione teologica del tempo, e che anche la sua visione di "trascendenza" è una *tesi filosofica sull'esistenza umana*, non rientrando in una presentazione empirica o storica della vita umana sul pianeta.

Anche tra i filosofi le convinzioni in merito al *quando* Jaspers intendesse collocare e infilare la cesura del "periodo assiale" all'interno della cronologia della storia universale non sembrano sempre convergere o essere unanimi. Umberto Galimberti – "discepolo" di Jaspers<sup>9</sup> – per esempio, rifacendosi proprio all'*opus magnum* del Nostro *Filosofia*<sup>10</sup> sembrerebbe calendarizzare detto

<sup>7</sup> K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, 19.

<sup>8</sup> K. JASPERS, *Introduzione alla filosofia*, Raffaello Cortina, Milano 2012, 173. Si tratta di dodici trasmissioni radiofoniche tenute nel 1950 e disponibili in formato audio in tedesco riportanti il titolo di: *Einführung in die Philosophie: Zwölf Radiovortrräge*, Pieper, Zürich 1950, e da non confondersi con Id., *Philosophie. I. Philosophische Weltorientierung* (1932).

<sup>9</sup> Cf. G. PASQUALE, *L'occhio del testimone. La filosofia di Umberto Galimberti*, in Id. (ed.), *Ritorno ad Atene. Studi in onore di Umberto Galimberti*, Carocci, Roma 2012, 532-546.

<sup>10</sup> Cf. K. JASPERS, *Philosophie. I. Philosophische Weltorientierung* (1932), tr. it. *Filosofia. I. Orientazione filosofica del mondo*, UTET, Torino 1978, dove appone questa osservazione: «La parola "mondo" (*Welt*) suona, nell'antico alto tedesco "Weral". "Wer" significa, come in "Wergeld", uomo, "alt" rinvia a "Alter": età (*Zeitalter*). Secondo questa origine, "mondo" è l'età degli uomini, il tempo degli uomini. La parola potrebbe significare il tempo di una generazione, l'età commisurata all'esistenza umana. Questo senso deve essere inteso come la traduzione dell'espressione latino-cristiana *saeculum* che originariamente significava "mondo". La parola "mondo", che per l'uomo moderno significa ciò che in sé consiste e che nella sua autosufficienza non è divenuto e non perisce, all'origine significava dunque il contrario» (200).

periodo, per così dire, *post-Christum natum*, quando scrive: «la coscienza storica tipica dell'Occidente non è quindi il frutto di una tradizione filosofica, ma l'esito dell'annuncio biblico che ha offerto alla meditazione del mondo giudaico-cristiano il passato come memoria creazionistica e il futuro come attesa escatologica»<sup>11</sup>. Ciò nonostante questa e altre simili ermeneutiche, pur sembrando di primo acchito ratificare l'impatto totalizzante che il cristianesimo ha avuto in Occidente – e, quindi, nel mondo intero – determinandone il calendario universale e il suo relativo utilizzo, vanno studiate con estrema cautela. Perché l'interpretazione jaspersiana di “periodo” o “età” assiale<sup>12</sup> è molto più impegnativa di quanto, a prima vista, possa sembrare. Infatti, quelle rappresentano una visione del prisma teoretico jaspersiano e, per questo, *non* ne sono una falsificazione<sup>13</sup>. Sembra, però, che il prisma teoretico abbia più sfaccettature. Obiettivo di questa ricerca è, appunto, quello di chiarire esattamente cosa intendesse Jaspers con *Achsenzeit*, consci del fatto – come è stato anticipato – di trovarci di fronte sia a una concezione filosofica sulla storia ma anche a una *teologica* sull'esistenza umana.

## 2. Un asse nella storia a partire dalla fondazione spirituale dell'umanità

La definizione più perspicua veicolata da Jaspers di “periodo assiale” non si rintraccia nella sua pur ricca produzione bibliografica, ma in un'intervista radiofonica rilasciata nel lontano 1950. In essa balza agli occhi il “dettaglio” che, qualora si volesse rintracciare un asse all'interno del periodare cronologico delle varie epoche finora succedutesi nella storia del pianeta, esso non

<sup>11</sup> U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2000<sup>4</sup>, 289. Lo stesso in *ivi*, 108.

<sup>12</sup> Un'adeguata traduzione in italiano del semantema tedesco *Achsenzeit* potrebbe essere “tempo assiale”, “età assiale” oppure “periodo assiale”. Qui, per ovvi motivi, si sceglie l'ultima.

<sup>13</sup> «Gran parte dell'umanità ed epoche intere hanno vissuto aderendo senza riserve alla ripetizione regolare degli eventi, hanno vissuto senza storia, annullandosi nel presente quale eternità, come se tutto fosse sempre stato e sempre sarà così com'è oggi. Da dove proviene l'altro modello mentale che, a seconda dei casi, può generare un enorme senso d'impotenza o la coscienza di un potere straordinario degli eventi? Esso è di derivazione cristiana. Cristiano è il concetto della rigorosa unicità della storia umana con le sue stazioni decisive: creazione, peccato originale, giudizio universale. Il cristiano ha conoscenza del tutto e non vede la storia empirica come un evento qualsiasi o un semplice mutamento, ma inserita nella storia soprannaturale. Per questo la storia empirica è permeata di un significato profondo. In essa inoltre si decide sempre la salvezza dell'anima di ogni individuo. Dal pensiero storico cristiano è nata, grazie a un'opera di trasformazione, la filosofia della storia quale scienza mondana universale. Herder, Kant, Fichte, Hegel e Marx sono discendenti del pensiero cristiano e, con loro, anche Nietzsche» (K. JASPERS, *Nietzsche e il Cristianesimo*, Christian Marinotti, Milano 2008, 90 [or. ID., *Nietzsche und das Christentums*, Pieper, München 1952]: come *Existenzphilosophie*, anche *Nietzsche und das Christentums*, stampato per la prima volta nel dopoguerra, risale a una conferenza di Hannover [12 maggio 1938] anche se venne pubblicato soltanto nel 1947 a Hameln e, quindi, a Monaco).

potrebbe essere che una valutazione empirica *perché* possa valere per tutti gli uomini. E, ciò nonostante, coinciderebbe con la fondazione *spirituale* dell'umanità corrispondente – così, almeno, sembra di capire – con un frangente temporale di massima autocoscienza raggiunta dalla stessa umanità rispetto a tutte le *proprie* altre epoche precedenti e, giocoforza, susseguenti:

«Intorno al 500 a.C., nel tempo che va dall'ottavo secolo al secondo, avvenne quella fondazione spirituale dell'umanità di cui essa ancora oggi vive, e ciò contemporaneamente e indipendentemente in Cina, India, Persia, Palestina e Grecia. [...] Un asse della storia universale, qualora ci sia, vale solo per la storia profana e non può quindi essere determinato che dietro constatazioni empiriche; solo così potrebbe valere per tutti gli uomini, anche per i cristiani. Dovrebbe avere carattere probativo a prescindere da qualunque contenuto di fede, e valere a Oriente e a Occidente, per tutti gli uomini. Nascerebbe così per tutti i popoli un comune schema di autocomprensione storica. [...] Questo asse della storia universale sembra non possa trovarsi altrove che fra l'ottavo secolo e il secondo a.C., a causa del processo spirituale che in quel periodo ebbe luogo. È allora, infatti, che sorse l'uomo con cui ancora oggi viviamo. Questo tempo può essere detto l'"età assiale"»<sup>14</sup>.

Non appena fu conosciuta, l'espressione "periodo assiale" polarizzò l'attenzione di molti, non solo di filosofi, sociologi e teologi<sup>15</sup>, ma anche di storici della cultura, della teoria sociale, del pensiero politico e i fautori dell'evoluzione religiosa<sup>16</sup>. In realtà in quell'intervista egli lanciò, come abbiamo accennato, la tesi filosofica sulla struttura della storia e dell'umanità presente nel già citato volume pubblicato l'anno precedente *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*<sup>17</sup>, che dobbiamo, pertanto, prendere in considerazione. Secondo Jaspers nel periodo intercorrente tra l'800 e il 200 a.C. «fu generato tutto quello che, dopo di allora, l'uomo ha potuto essere»<sup>18</sup>. In quell'arco di tempo «si trova la più netta linea di demarcazione della storia. Allora sorse l'uomo come oggi lo conosciamo. A quell'epoca diamo per brevità il nome di "periodo assiale"»<sup>19</sup>. Nel tempo preassiale la consapevolezza umana era collettiva, tribale, mitica e rituale, ora diventa personale, in grado di riflettere su di sé e orientata all'interio-

<sup>14</sup> K. JASPERS, *Introduzione alla filosofia*, 85-86.

<sup>15</sup> Conviene ricordare come lo stesso O. CULLMANN (1902-1999) sembrò affascinato, nel suo sorgere, da questa teoria jaspersiana, cf. O. CULLMANN, *Il mistero della redenzione nella storia*, Il Mulino, Bologna 1966, 49. Lo si nota dal fatto che nel precedente – e più famoso – Id., *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Il Mulino, Bologna 1965<sup>2</sup>, non ne accenna per nulla (1948).

<sup>16</sup> Tra i contributi più importanti alla discussione annoveriamo E. VOEGELIN, *Israele e la rivelazione*, a cura di N. Scotti Muth, Vita e Pensiero, Milano 2010, 109-212.

<sup>17</sup> Cf. K. JASPERS, *Origine e senso della storia*.

<sup>18</sup> *Ivi*, 19.

<sup>19</sup> *Ivi*, 20, con mia sottolineatura.

rità. Si possono anche riprendere le espressioni di Merlin Donald<sup>20</sup> che Robert B. Bellah<sup>21</sup> utilizza per chiarire il cambiamento, secondo cui la cultura preassiale era sporadica, mimetica e mitica, la cultura assiale è teoretica e si evolve tramite l'invenzione grafica, la memoria esterna e la costruzione di teorie.

## 2.1. Il rischio di una “*petitio principii*”

Come si potrà facilmente notare la – per quanto geniale – intuizione di “periodo assiale”, già a una preliminare e approssimativa osservazione sembra soffrire di almeno due aporie che rischiano di incagliarla, fin dal suo nascere, in una autentica *petitio principii*. A sapere: in primo luogo, Jaspers sembra *voler* rintracciare una cesura assiale all'interno dell'intera storia universale fondandola su una comune autocomprensione della storia fondata spiritualmente e sopraggiunta attorno al V secolo, all'incirca, prima di Cristo. Questa pretesa integrale applicata alla storia universale esclude impregiudicatamente qualsiasi altra *futura* cesura assiale, che eventualmente superi – diciamo tra qualche paio di millenni – l'acme raggiunto attorno all'era cristiana. Ora, la pretesa di fondare empiricamente questo tipo di affermazione è [stato] un azzardo che neppure il coriaceo e connazionale G.F.W. Hegel osò tentare nemmeno sul versante teoretico – e per ciò stesso più spendibile – di un'eventuale manifestazione dello Spirito assoluto<sup>22</sup>. A mio parere, forse proprio per questa ragione *filosofica* l'ipotesi di Jaspers rimane tale e, comunque, alquanto “prematura” rispetto alla visione globale della storia universale cristiana, di cui abbiamo intravisto solo la primavera<sup>23</sup>. In secondo luogo, e a questo proposito, Jaspers è, per così dire, costretto ad utilizzare il calendario “cristiano” – il quale all'interno di *questa* cesura assiale si è incapsulato – per inalveare la presunta cesura assiale da lui individuata *prima di Cristo*, senza essersi del tutto accorto che, così facendo, rubrica il computo cristiano del tempo nella sua intrinseca validità, mentre al contempo affossa la propria ipotesi, a causa delle due aporie qui evidenziate, in una autentica *petitio principii*.

<sup>20</sup> Cf. M. DONALD, *L'evoluzione della mente*, Garzanti, Milano 1996, 39-56.

<sup>21</sup> Cf. R.B. BELLAH, *What is Axial about the Axial Age*, in *European Journal of Sociology* 46 (2005) 69-89, qui 77-80.

<sup>22</sup> Cf. G. PASQUALE, *La ragione della storia. Per una filosofia della storia come scienza*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, 145-161.

<sup>23</sup> Rimane memorabile l'espressione utilizzata da san Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Redemptoris Missio*: «Dio sta preparando una grande *primavera* cristiana, di cui già si intravede l'inizio» («magnificum ver novum christianae rei comparat Deus cuius nunc dispicitur *aurora*») (n. 86, in *Acta Apostolicae Sedis* 83 [1991] 249-340, qui 333, con mia sottolineatura).

Proprio per queste ragioni, l'impostazione di Jaspers, se da una parte si è prestata a ricevere le fusa provenutegli da qualche teologo perché chiamava direttamente in causa la comparazione con l'era cristiana, dall'altra si è, però, anche attirata più di qualche critica<sup>24</sup>. Antony Black, per esempio, ha recentemente sostenuto che Jaspers aveva ragione riguardo all'«evoluzione simultanea in varie società variegata e lontane – Cina, India, Iran, Israele, Grecia – di [...] nuovi modi di parlare del cosmo, dell'etica e della comunità»<sup>25</sup>, modo che può essere definito «una sorta di interrogarsi critico e riflessivo sul reale e una nuova concezione di ciò che gli sta dietro»<sup>26</sup>. Però l'«impostazione e presentazione di tali fenomeni erano [...] altamente imperfette»<sup>27</sup>, perché esisteva anche «una dimensione politica e sociale che Jaspers ha ignorato quasi del tutto»<sup>28</sup>. In particolare:

«Jaspers (e altri) hanno gravemente travisato un percorso d'analisi promettente. Primo, l'impiego del vocabolo universalista onnicomprensivo "assiale" ha prodotto la tendenza a presumere che i fenomeni delle diverse culture avessero in comune più di quanto non fosse di fatto vero. Secondo, la presentazione generalizzata, da parte di Jaspers, del contenuto dei movimenti assiali richiamava regolarmente l'attenzione sui loro aspetti religiosi a spese di tutto il resto. Di conseguenza gran parte di ciò che afferma è più adatto a Israele e all'India di quanto non lo sia per la Cina e la Grecia»<sup>29</sup>.

In breve, Jaspers era nel giusto riguardo ad alcune caratteristiche religiose – la nuova «impostazione nei riguardi del sé e del cosmo», la «più completa consapevolezza della persona interiore» e i mutamenti nella cosmologia nel «periodo assiale»<sup>30</sup> – ma ignorò la dimensione sociale e politica del mutamento assiale, non riuscendo quindi a convalidare la propria intuizione.

È questa una critica condivisa da molti altri, che accolgono nella loro visione del mondo alcune caratteristiche del quadro di Jaspers evidenziando, però, la necessità di aggiungervi qualcosa d'altro, per farne una presentazione convincente del mutamento assiale. Nel far ciò, tuttavia, condividono ancora troppo di ciò che essi criticano. Il problema non sta nel fatto che la presenta-

---

<sup>24</sup> Cf. G. WELBON, *Hindu Beginnings. Assessing the Period 1000BCE to 300CE*, in *Education about Asia* 9 (2004) 31-38.

<sup>25</sup> A. BLACK, *The "Axial Period": What Was It and What Does It Signify?*, in *The Review of Politics* 70 (2008) 23-29, qui 23.

<sup>26</sup> I. SCHWARTZ, *The Age of Transcendence*, in *Daedalus* 104 (1975) 1-7, qui 3.

<sup>27</sup> A. BLACK, *The "Axial Period"*, 23.

<sup>28</sup> *Ivi*, 27.

<sup>29</sup> *Ivi*, 26.

<sup>30</sup> *Ivi*, 27.

zione del periodo assiale compiuta da Jaspers non sia abbastanza completa, particolareggiata o compatta, ma piuttosto nel fatto che essa viene colta come una presentazione assolutamente *reale* che presenta gli «eventi del periodo assiale»<sup>31</sup> e l'effettiva evoluzione storica della cultura globale che ne deriva. Per Jaspers non c'è dubbio che la:

«concezione del periodo assiale fornisce i problemi e i criteri con cui affrontare tutte le evoluzioni precedenti e successive. Le civiltà precedenti perdono la loro forma. I popoli che ne erano i portatori spariscono dalla vista unendosi al movimento del periodo assiale. I popoli preistorici rimangono preistorici finché non si fondono con il movimento storico derivante da quel periodo, o si estinguono. Il periodo assiale assimila tutto ciò che rimane. Da esso la storia mondiale riceve l'unica struttura unitaria che dura, o perlomeno è durata fino a oggi»<sup>32</sup>.

## 2.2. Il parallelismo transculturale del periodo assiale

Le ultime parole sono sintomatiche. Jaspers parla di “periodo assiale” volgendosi indietro a guardarlo. È una realtà del passato che è giunta a un termine nella realtà secolare del suo presente della metà del XX secolo. «In nessun punto della terra si trova la verità ultima, la salvezza autentica. Anche il periodo assiale è naufragato. Si è andati avanti»<sup>33</sup>. A doverci mettere in allarme non è solo il legame (negativo) che Jaspers imposta della “verità finale” e della “salvezza” con la “storia”. Anche la sua ricostruzione retrospettiva solleva, come fa correttamente notare Jaspers, l'obiezione che «il periodo assiale non è assolutamente un fatto, bensì il *risultato di un giudizio di valore*»<sup>34</sup>. Jaspers non solo non lo nega, ma aggiunge che in base alle caratteristiche della questione è ciò che ci si dovrebbe attendere:

«Nelle cose dello spirito, un fatto può essere percepito soltanto con la comprensione del senso. La comprensione tuttavia è per sua natura valutazione. Benché si basi empiricamente su un cumulo di dati separati, un quadro storico non scaturisce mai esclusivamente da essi. Soltanto con la comprensione arriviamo alla visione del periodo assiale e di tutto lo spirito storico. E questa visione è insieme comprensione e valutazione; include un senso di commozione, perché ci sentiamo personalmente toccati, perché è qualcosa che ha a che fare con noi, come storia nostra, e non semplicemente come un passato di cui possiamo riconoscere

<sup>31</sup> K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, 33.

<sup>32</sup> *Ivi*, 27.

<sup>33</sup> *Ivi*, 42.

<sup>34</sup> *Ivi*, 29.

gli effetti, bensì come il passato il cui effetto più ampio, originale, sempre rinnovantesi, è incalcolabile»<sup>35</sup>.

Questo assunto, però, si sottrae al punto essenziale dell'obiezione. La questione non è se «un fatto [possa] essere percepito soltanto con la comprensione del senso»<sup>36</sup>, ma piuttosto se il periodo assiale sia davvero un fatto o non piuttosto una mera costruzione di senso dello storico. Per Jaspers è evidentemente un *dato di fatto* e non una semplice prospettiva proiettata sulla storia, pur essendo un fatto decisamente particolare: una realtà spirituale straordinaria che ci riguarda qui e ora, che non è frutto della nostra opera ma piuttosto ha formato l'umanità come la conosciamo. «Soltanto nel periodo assiale incontriamo un parallelismo» di sviluppi culturali separati e distinti «che non segue alcuna legge generale, ma costituisce piuttosto un fatto unico, autenticamente storico, di carattere comprensivo, che racchiude in sé tutti i fenomeni spirituali.

Il periodo assiale è il solo che presenti un parallelismo universale totale sul piano della storia del mondo, e non semplicemente una coincidenza di particolari fenomeni»<sup>37</sup>. E aggiunge: «Mi pare sempre più improbabile che questo aspetto d'assieme del periodo assiale sia una mera illusione creata dalla fortuita coincidenza storica. Mi pare piuttosto che esso sia la manifestazione di qualcosa di profondamente comune, dell'origine dell'essere-umano»<sup>38</sup>. Ma se «i fatti del periodo assiale sono fuori discussione»<sup>39</sup>, allora ciò è vero anche per lo stesso periodo assiale. Così, in poche righe, una possibilità è diventata, dapprima, una probabilità e, poi, una certezza fuori discussione. Jaspers si è assolutamente convinto di vedere ciò che vede perché vede quel che vede. Sorge, insomma, spontanea la domanda se la possibilità dell'era cristiana – da cui il computo del nostro calendario universale – rientri tra le probabilità del periodo assiale oppure no.

### *3. Le creazioni dello spirito e le condizioni empiriche della storia*

Tra tutte le opere di Karl Jaspers l'unico passaggio, in realtà, nel quale egli lascia intravedere una possibile coincidenza non oppositiva tra la propria convinzione del "periodo assiale" e la cesura della storia universale inalveata della

---

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

<sup>36</sup> *Ivi*, 30.

<sup>37</sup> *Ivi*, 31.

<sup>38</sup> *Ivi*, 32.

<sup>39</sup> *Ivi*, 33.

nascita di Gesù Cristo Salvatore, si legge in una forse poco conosciuta intervista che Jaspers rilasciò a Heinz Friedrich Bernhard Zahrnt (1915-2003) nel 1963, pubblicata, poi, nel *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt* il 1° maggio dello stesso anno. Rispondendo, appunto, a una precisa domanda di Zahrnt, Jaspers ebbe modo di affermare che:

«Ciò che Lei riferisce sulla mia concezione della storia, è secondo me un punto sul quale possiamo trovare un accordo qualora, però, noi operiamo la distinzione tra una storia empirica, che viene riconosciuta come *universalmente* valida, e una storia sacra, che è essa stessa contenuto di fede, ma che *non è* universalmente valida. Se ho cercato di determinare con il nome di “periodo assiale” quei secoli che vanno all’incirca dall’800 al 200 prima di Cristo, io ho rappresentato quel tempo in cui appaiono contemporaneamente in Cina, India, Iran, Palestina, Grecia, e in gran parte indipendentemente tra loro – fatto che costituisce qualche cosa di inaudito – le creazioni dello spirito, la religione, i problemi fondamentali dell’umanità, dei quali l’umanità nella sua totalità vive spiritualmente ancor oggi. Con ciò, credevo di fare una constatazione empirica, sulla cui base tutti i popoli e tutte le credenze potessero trovare la loro unità, appunto perché qui il contenuto non è una rappresentazione di fede ma è soltanto un dato di fatto documentato. Invece, quella concezione storica del mondo che propone Cristo quale asse della storia del mondo, con la conseguenza del computo del tempo “prima e dopo Cristo”, come l’abbiamo oggi, è appunto una questione di fede dei cristiani, e solo di questi. Ciò che costituisce questione di fede, come la fede nella storia sacra e nella storia della salvezza, *non* viene, a mio avviso, – ed è ciò che ha importanza –, *confutato* da una concezione empirica della storia, e non viene però nemmeno dimostrato in modo empirico»<sup>40</sup>.

È questo il modo con cui lo stesso Jaspers riassumeva la tesi che aveva proposto due anni prima in *Von Ursprung und Ziel der Geschichte*. Si tratta di una tesi *filosofica* sulla struttura della storia universale e, allo stesso tempo, sulla natura dell’umanità come la conosciamo oggi. Vediamola ora nel dettaglio chiedendoci: perché Jaspers vara questa tesi?

### 3.1. Il dato storico *versus* il credo religioso

Le intenzioni (non così) segrete delle sue ricerche sembrano voler mostrare all’umanità un percorso al di là delle sue divisioni evidentemente pre-

---

<sup>40</sup> K. JASPERS - H. ZAHRT, *Filosofia e fede nella rivelazione. Un dialogo*. Editoriale e traduzione dal tedesco di G. Penzo, Queriniana, Brescia 1971, 76, con mie sottolineature (or., *Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Zwiegespräch*, Furche-Verlag H. Rennebach K.G., Hamburg 1963). Cf. anche K. JASPERS, *La fede filosofica*. Introduzione di Umberto Galimberti, Raffaello Cortina, Milano 2005, 79-81 (or., *Der philosophische Glaube*, R. Piper, München 1948).

senti nel nostro mondo contemporaneo. «Avere una visione reale dei fatti del periodo assiale adottandolo come base della nostra concezione universale della storia significa acquisire qualcosa di *comune a tutta l'umanità*, al di sopra di ogni differenza di credo»<sup>41</sup>. Per Jaspers occorre fare proprio il dato storico per sostituire la persistenza di "credi" che creano divisioni. Non si può realizzare l'unità dell'umanità dal punto di vista di una qualunque tradizione, professione di fede o rivelazione particolare:

«Perché un credo può essere assoluto soltanto nell'esistenza storica, non universalmente valido nelle sue asserzioni, come verità scientifica. La pretesa di esclusività, questo strumento del fanatismo, dell'arroganza umana, d'inganno di se stessi mediante la volontà di potenza, questa disgrazia dell'occidente (ancora peggiore nelle sue forme secolarizzate, come le filosofie dogmatiche e le cosiddette ideologie scientifiche) può essere appunto eliminata dal fatto che Dio si è manifestato storicamente in più maniere e ha aperto molte vie verso di sé»<sup>42</sup>.

Questa, ovviamente, non è un'affermazione storica ma una prospettiva religiosa, e non è certo una prospettiva religiosa quella che Jaspers voglia difendere, ma di cui semplicemente si serve per dimostrare la propria tesi. Egli, infatti, sembra dire che non è corretto prendere avvio da *una* qualunque fede o rivelazione specifica nell'interpretare l'unità dell'umanità. Emblematico è quanto scrive a questo proposito:

«Ciò che unisce tutti gli uomini non può [...] essere rivelazione, deve essere esperienza. La rivelazione è la forma assunta da un particolare credo storico, l'esperienza è accessibile all'uomo in quanto uomo. Noi, e tutti gli uomini, possiamo condividere la conoscenza della realtà di questa trasformazione universale dell'umanità durante il periodo assiale»<sup>43</sup>.

Dove vi erano un tempo la religione, il credo e la rivelazione, deve esservi ora l'esperienza, l'umanità comune e la storia del periodo assiale. Perché «il fatto della triplice origine [Cina, India, Occidente] è il miglior rimedio contro l'erronea pretesa di un possesso esclusivo della verità da parte di un qualunque credo»<sup>44</sup>. Dove le religioni hanno fallito, solo lo *storico della cultura* può avere successo: la struttura del "periodo assiale" è ciò che Jaspers sostituisce ai "credi" e alle rivelazioni religiose come fondamento della nostra fede

---

<sup>41</sup> K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, 40.

<sup>42</sup> *Ivi*, 41.

<sup>43</sup> *Ivi*, 40.

<sup>44</sup> *Ivi*, 39.

nella condivisione dell'umanità. Se vogliamo superare la realtà dividente di religioni e tradizioni culturali in conflitto dobbiamo accogliere questo fatto storico peculiare: si dà un'«unità del genere umano»<sup>45</sup> perché vi è la condivisione dell'umanità che si dischiuse nel periodo assiale. Se non prendiamo in debito conto tale fatto, perdiamo di vista la fonte stessa della nostra umanità condivisa nel momento preciso in cui entriamo in un mondo globale, una società globale, un'economia globale<sup>46</sup>.

### 3.2. L'unità dell'umanità è fondata sulla storia

È ovvio che la presentazione del periodo assiale da parte di Jaspers non è una spassionata descrizione storica del passato ma, da una parte, il pianto su una cultura che giunge a termine a metà del XX secolo e, dall'altra, il tentativo programmatico umanista o *non religioso* di comunicare «il segreto dell'umanizzazione, non come si compì nell'inaccessibile passato preistorico, ma come si compie in noi stessi»<sup>47</sup>. Nel momento stesso in cui la nostra cultura diventa globale e smette di avere un "all'esterno" significativo, diventa anche "piatta" e perde quello che Jaspers ritiene essere la scoperta decisiva del periodo assiale, l'intuizione della realtà spirituale di un'umanità condivisa.

Stando a Jaspers, oggi non siamo in grado di difendere tale intuizione in base a fondamenti religiosi ma solo empirici. Siamo radicalmente esseri storici, e «la coscienza storica si trasforma fundamentalmente se viene a poggiare su basi empiriche e solo su di esse»<sup>48</sup>. Ciò produce il dilemma cui si rivolge Jaspers in *L'origine e il senso della storia* – tutti e tre al singolare! È serenamente consapevole che la sua «tesi [è] materia di fede, secondo cui l'umanità avrebbe un'unica origine e un'unica meta. Origine e meta ci sono ignoti, assolutamente ignoti in ogni specie di conoscenza. Esse sono percettibili soltanto nello scintillio di simboli ambigui»<sup>49</sup>. Questi simboli, però, dalla creazione di tutti gli uomini in Adamo per opera di Dio, attraverso la caduta e «il manifestarsi dell'essere in un presente senza consapevolezza [...] alla lucidità del consapevolmente evidente» e, infine, alla «consumazione della fine», quando «raggiungeremo la concordia delle anime, ci vedremo reciprocamente

<sup>45</sup> *Ivi*, 42.

<sup>46</sup> Cf. K. JASPERS, *The Atom Bomb and the Future of Man*, University of Chicago Press, Chicago (IL) 1961; cf. anche CH. THORNHILL, *Karl Jaspers: Politics and Metaphysics*, Routledge, London 2002.

<sup>47</sup> K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, 40.

<sup>48</sup> *Ivi*, 13.

<sup>49</sup> *Ivi*, 16-17.

in un presente affettuoso e in una comprensione sconfinata, membri di un solo dominio di spiriti eterni» – «questi sono tutti simboli, non realtà. Peraltro noi afferriamo il senso della storia universale empiricamente accessibile, sia che ne abbia effettivamente una, sia che siamo noi uomini a dargliela, soltanto se ci facciamo guidare dall'idea dell'unità dell'insieme storico»<sup>50</sup>.

Con queste ultime considerazioni sporge nel dettaglio il *vero* programma di Jaspers, che, così, si può riassumere in poche parole: l'umanità è una sola perché ha un obbiettivo comune. Questo è, *pure*, – e a ben guardare – un articolo di fede di cui non possiamo mai conoscere la verità, meno che mai a livello empirico. Se vogliamo, tuttavia, difendere l'unità di un'umanità condivisa, com'è per noi obbligatorio, possiamo farlo esclusivamente in base a dati empirici. Mentre, infatti, le rivelazioni rendono particolare e diversificano, l'esperienza – come abbiamo già fatto notare seguendo ma non sposando il pensiero jaspersiano – unifica, perché oltrepassa il particolarismo della rivelazione.

Il dilemma di dover difendere empiricamente ciò che non possiamo conoscere empiricamente può, quindi, essere vinto se possiamo comporre «lo schema che mira alla massima ampiezza» della storia umana, in base alla «più decisa unità della storia umana»<sup>51</sup>, che possa essere commutato in termini esperienziali. Questa idea è, appunto, il "periodo assiale" di Jaspers. È uno "schema" teorico, o un concetto globale della storia umana, teso a mostrare l'"articolo di fede" – per così dire – nell'umanità condivisa e l'unità dell'umanità come qualcosa di difendibile in termini esclusivamente storici, senza far ricorso alle problematiche concezioni simboliche di tradizioni religiose in competizione e scontro.

Dopo la distruzione della dogmatica cristiana ad opera della morale cristiana, e della morale cristiana per opera di se stessa, secondo la proclamazione di Nietzsche<sup>52</sup>, Jaspers sostiene che l'*idea* di unità dell'umanità non deve fondarsi né sulla religione né sulla morale ma *sulla storia*: l'unità della storia è la chiave per giungere all'unità di un'umanità condivisa, e la chiave per giungere all'unità della storia è il periodo assiale: «la nostra esposizione della storia universale ha cercato di far derivare l'unità storica dal periodo assiale che è stato comune all'umanità intera»<sup>53</sup>. Ciò, sostiene Jaspers, non è un articolo di fede ma un fatto storico che chiunque può sperimentare e conoscere e «che, nella

---

<sup>50</sup> *Ivi*, 17.

<sup>51</sup> *Ivi*, 17.

<sup>52</sup> Cf. F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, a cura di Ferruccio Masini, Newton Compton, Roma 1977, 77.

<sup>53</sup> K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, 331.

coscienza di tutti gli uomini, potrebbe rappresentare la base della loro unità storica solidalmente riconosciuta»<sup>54</sup>. Egli ritiene – questo è peraltro un elemento decisivo – che la sua presentazione del periodo assiale sia storia autentica, e non semplicemente una proiezione dello storico sugli elementi oggettivi. Ed è convinto che si tratta di una presentazione empirica fondata sull'esperienza, così che dovrebbe essere possibile falsificarla o confermarla empiricamente.

#### 4. Una struttura formale di fede caratterizza il periodo assiale

Ma davvero è possibile sostenere una tesi che ponga in capo all'empiria dell'esperienza una pretesa di universalità, rischiando, per questo, di ricadere, come insinuato, in una *petitio principii*? Jaspers era ben consapevole che la sua era una tesi che si sottraeva, «per la natura della cosa, a una prova conclusiva»<sup>55</sup>. Può solo «esser confermata mediante l'ampliamento e l'approfondimento della visione»<sup>56</sup>. Se la si accoglie aiuta a dare senso ai dati storici. Ma i dati storici sono sufficienti per spingere ad accoglierla? La concezione del periodo assiale coltivata da Jaspers mostra tutti i segni di una fede che precede i dati ma non deriva da quelli. Jaspers lo sapeva ed era abbastanza convinto nell'affermare che la sua formulazione di una storia universale secondo il periodo assiale aveva una natura fondamentale *di fede*. Altri che lo seguirono nell'impiego di questa idea non ne furono altrettanto consapevoli. Tuttavia, una cosa è difendere un manifesto umanista a partire dalle radici e dal contenuto della nostra umanità condivisa mentre si scrive storia, ma ben altro è scrivere una storia delle complesse evoluzioni culturali che hanno fatto di noi gli esseri che siamo<sup>57</sup>. Nello scrivere storia, e in particolare storia universale, abbiamo bisogno di tenere conto di alcuni principi alquanto diversificati tra loro, ognuno dei quali dà ricetta a suoi propri problemi e sfide<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> *Ivi*, 332.

<sup>55</sup> *Ivi*, 30.

<sup>56</sup> *Ivi*, 30.

<sup>57</sup> È eloquente lo schema, proposto da Jaspers, del percorso della storia del mondo dall'«unica origine dell'umanità» al «mondo futuro dell'umanità dominatrice del globo» (*ivi*, 47).

<sup>58</sup> Per non fornire che un esempio solo, Jaspers presenta la conquista dell'età assiale in termini che sono notevolmente simili alla sua versione della filosofia esistenziale: è il momento in cui «l'uomo prende coscienza dell'essere nella sua interezza, di se stesso e dei suoi limiti» e «incontra l'assolutezza nella profondità dell'essere-se-stesso e nella chiarezza della trascendenza» (*ivi*, 20). A richiamare su ciò l'attenzione è J. ARNASON, *The Axial Age and its Interpreters: Reopening a Debate*, in J.P. ARNASON - S.N. EISENSTADT - B. WITTRÖCK (edd.), *Axial Civilizations*, Brill, Leiden 2005, 19-49, in particolare 31-32, mentre Robert B. Bellah, citando Arnason, aggiunge: «Nell'esaminare il periodo assiale è fin troppo facile inserirvi i nostri presupposti o prendere uno dei quattro esempi (solitamente Israele o la Grecia) come paradigmatici per tutti gli altri. Esiste un impianto teorico in cui porre il periodo assiale che ci aiuti a evitare quanto più possibile

Se teniamo in considerazione gli esigenti e imprescrittibili principi metodologici della storiografia, grazie ai quali – soltanto – si può indagare sulla storia universale, quando utilizziamo il significato e il senso essenziale dell'espressione di Jaspers "periodo assiale", dobbiamo concludere quanto essa sia inadeguata come nozione storica descrittiva se applicata all'intera storia universale. È troppo vaga, troppo indeterminata, troppo unilaterale, troppo poco sviluppata, troppo acritica, troppo carica di enfasi. Nel migliore dei casi può essere considerata uno strumento analitico o una fantasia proficua che semplifica questioni e fenomeni complessi fino a quel livello in cui si può intravedere qualcosa di importante per uno scopo specifico. Di che cosa si tratti e di che cosa parliamo quando ci serviamo di tale espressione non viene stabilito a livello di fenomeni ma a livello teorico, dove se ne precisa l'impiego e dove da una parte viene definita dalla sua contrapposizione con altre espressioni interpretative che sono utilizzate in tale impostazione (determinazione teoretica) e dall'altra viene chiarita in rapporto al problema specifico cui il suo impiego tenta di offrire una risposta (determinazione ermeneutica). Finché non conosciamo il contesto teoretico in cui agisce e la domanda ermeneutica a cui tenta di fornire una risposta non possiamo esaminarla, approfondirla o criticarla con un qualche margine di successo.

### *5. La nascita dell'idea di trascendenza*

Ci corre l'obbligo, quindi, di percorrere un ultimo passo. Si tratta, infatti, di riconoscere come la nozione di "periodo assiale" abbia rubricato – il che significa agevolato – la «nascita dell'idea di trascendenza»<sup>59</sup> nell'agorà del pensiero filosofico. Nel senso che lo ascrive come un frangente assai più antecedente all'era cristiana<sup>60</sup>. In realtà, l'accento alla trascendenza in Jaspers non è mai venuto meno, bensì – è possibile affermarlo senza tema di smentita – è apparso, piuttosto, come un autentico *refrain*. Infatti, tutti i diversi percorsi e sviluppi del periodo assiale hanno in comune «il fatto che l'uomo si spinge

---

queste insidie? Ritengo che esista: l'impianto dell'evoluzione della cultura e conoscenza umane» (R.B. BELLAH, *What is Axial*, 77). Tocca a Merlin Donald (*L'evoluzione della mente: per una teoria darwiniana della coscienza*, Bollati Boringhieri, Torino 2011 [or. Id. *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1991]) convalidare tale convinzione, ma il resoconto dell'evoluzione della cultura umana offerto da Donald, dalla cultura episodica alla cultura mimica e mitica fino alla cultura teorica, deve affrontare questioni simili e la medesima sfida metodologica che si para dinanzi a Jaspers.

<sup>59</sup> H. JOAS, *The Axial Age Debate as Religious Discourse*, in R.N. BELLAH - H. JOAS (edd.), *The Axial Age and Its Consequences*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2012, 9-29, qui 23.

<sup>60</sup> Cf. G. PASQUALE, *La ragione della storia*, 189-213.

oltre se stesso prendendo coscienza di sé nella totalità dell'essere»<sup>61</sup>. «In un modo o nell'altro l'uomo acquista la certezza della trascendenza», così da diventare umano in un senso nuovo e determinante: «È impossibile che per l'uomo la trascendenza vada perduta senza che egli cessi di essere uomo»<sup>62</sup>. La caratteristica determinante dell'*uomo assiale* è addirittura il *continuo* rimando alla trascendenza<sup>63</sup>. Il suo termine di correlazione nella vita umana è “fede” – non la fede di una specifica tradizione religiosa, ma ciò che Jaspers denomina “fede filosofica”<sup>64</sup>, una fede che può essere dettagliata come «fede in Dio, fede nell'uomo, fede nelle possibilità del mondo»<sup>65</sup>. La trascendenza è «l'essere senza fine del tutto-abbracciante»<sup>66</sup>, la definitiva realtà includente che esiste al di là del mondo del tempo e dello spazio. Non può essere oggettivata nei nostri vocaboli immanenti di soggettività e oggettività ma è il basilare *Uno* non oggettivo che li fonda.

La fede, d'altra parte, è la modalità di esistenza immanente che è consapevole della trascendenza ed è da essa orientata. «Soltanto la fede mette in moto le forze che dominano gli elementari istinti animali dell'uomo, togliendo loro la prepotenza e trasformandoli in motori dell'essere-umano ascendente»<sup>67</sup>. Poiché l'umanità è definita dal rimando a una trascendenza che, per sua stessa natura, non sarà mai pienamente presente in questa vita, l'essere orientati dalla trascendenza è manifestato da un durevole processo ascrivibile al *trascendere* umano, che, di questo, ne fa sporgere la trascendentalità. La ricerca umana dell'unità in una storia comune, così, sarà un impegno senza fine:

«L'unità come fine [...] non può diventare reale [...]. L'Uno è piuttosto l'infinito remoto punto di riferimento, che è origine e meta al tempo stesso; è l'Uno della trascendenza... [...] Se la storia universale nel suo insieme procede dall'Uno ver-

---

<sup>61</sup> K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, 22.

<sup>62</sup> *Ivi*, 278.

<sup>63</sup> In questa concezione c'è evidentemente un problema che Jaspers, però, non affronta. Se diventare consapevole della trascendenza è ciò che rende umani gli esseri umani, “uomo pre-assiale” è un ossimoro tanto quanto “uomo post-assiale”: entrambi sono privi dei requisiti per presentarsi come umani, secondo il criterio di Jaspers. Ciò che egli ha in mente può essere espresso in modo meno disorientante non come differenza tra *esseri umani* (animali umani) ed *esseri non umani* (gli altri animali), ma tra modi *umani* e *disumani* di essere un essere umano. Vale a dire che la distinzione di fondo in base alla quale bisognerebbe leggere la tesi di Jaspers non è *umano/non umano* (animale umano/animale non umano) ma *umano/disumano* (umano umano/umano disumano). Non è una tesi sulla differenza tra gli umani e altre creature nella categoria dell’“animale”, ma una tesi umanista sulla differenza tra il modo umano e disumano di vivere una vita umana nella categoria dell’“essere umano”.

<sup>64</sup> Cf. K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, 271-289; *Id.*, *La fede filosofica*, 79-81.

<sup>65</sup> *Ivi*, 278-279.

<sup>66</sup> *Ivi*, 326.

<sup>67</sup> *Ivi*, 279.

so l'Uno, lo fa in modo tale che tutto quanto è a noi accessibile si trova tra questi due poli estremi»<sup>68</sup>.

La ricerca di trascendenza, quindi, è la forza umanizzante della storia umana e – a mio parere – l'unico stigma teologico *positivo* della concezione jaspersiana. È ciò che la pone in movimento e la orienta verso la sua fine. È, però, la ricerca di una realtà che non può mai diventare pienamente presente nella storia, ma è il superamento della storia medesima<sup>69</sup>. Jaspers, in conclusione, riporta l'eco di una lunga tradizione occidentale quando scrive: «Per la coscienza trascendente dell'esistenza la storia svanisce nell'eterno presente»<sup>70</sup>. È l'eterno oltre della storia, il mondo autentico dell'Essere al di là di questo mondo di interminabile cambiamento e divenire<sup>71</sup>. Ma qual è il vantaggio di rimandare a tale mondo trascendente? Qual è il suo carattere ontologico, la sua forza e il suo statuto? Un tale "oltre" esiste? Oppure agognarlo è «un'illusione ottico-morale»<sup>72</sup>, stando alla denuncia di Nietzsche, secondo il quale «il mondo "apparente" è l'unico: il "mondo vero" è soltanto un'aggiunta menzognera...»<sup>73</sup>?

Io credo che l'incaglio interpretativo in cui si è certamente arenata la concezione jaspersiana che abbiamo fin qui analizzato si superi solo a condizione che la nostra storia non vada considerata alla stregua di una storia naturale. La storia non è da intendersi soltanto come il proseguimento del divenire nel tempo del cosmo e della terra, del dispiegarsi delle forme di vita che su di essa si declinano. Essa è fondamentalmente d'altra natura. La storia naturale, caratterizzata dall'assenza della coscienza e dalla ripetizione dell'uguale per lunghi periodi di tempo, si estende per milioni e miliardi di anni. In confronto, la nostra storia si è compiuta in un tempo brevissimo. Essa consiste nell'intreccio di azioni, di tradizioni e di memorie consapevoli. Nel cosmo e nella natura ci troviamo in un alcunché di estraneo, di indifferente verso di noi. Nella storia, invece, siamo con noi stessi<sup>74</sup>. È come se i predecessori ci chiamassero

---

<sup>68</sup> *Ivi*, 334.

<sup>69</sup> K. JASPERS, *Piccola scuola del pensiero filosofico*, SE, Milano 2006<sup>2</sup>, 31-32 (or. Id., *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, Pieper, München 1965).

<sup>70</sup> K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, 350.

<sup>71</sup> Cf. G. PASQUALE, *Beyond the End of History. The Christian Consciousness in the Western World*, Academia, Sankt Augustin 2011, 239-245.

<sup>72</sup> F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, in G. COLLI - M. MONTINARI (edd.), *Il caso Wagner; Crepuscolo degli idoli; L'Anticristo; Scelta di frammenti postumi: 1887-1888: con una cronologia della vita dell'autore e dei suoi tempi e note introduttive*, Arnoldo Mondadori, Milano 1981, 705-761, qui 717 (or. Id., *Gotzen-Dammerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, G.C. Naumann, Leipzig 1888).

<sup>73</sup> *Ivi*, 715.

<sup>74</sup> Cf. G. PASQUALE, *Finding Reason in History. The Case for a Philosophy of History as Science*, Academia, Sankt Augustin 2014, 254-278.

e noi rispondestimo loro. Sul fondamento della permanente natura dell'uomo noi produciamo gli eventi storici, che mai si ripetono in modo identico, ed è proprio per questo che la storia dell'uomo può assurgere a diventare *storia di salvezza*.

## 6. Conclusioni

Ora il “periodo assiale”, qualora sia esistito, esista o esisterà, non potrà mai essere ascrivito né allo sviluppo compiuto di una qualsivoglia fattispecie di cultura umana – o dell’“umano” – né messa in capo all’esperienza che della storia l’uomo può fare. La prima opzione, se perseguita, cade nel “fossato di Lessing”; la seconda è, in quanto tale, incomunicabile e, quindi, muore asfittica nel proprio particolarismo prima ancora di istanziarsi come tale. La concezione di “periodo assiale” se uno stigma positivo ha, questo è quello di renderci consapevoli che all’uomo non basta il grigiore del *krónos*, perché egli punta all’iridescenza del *kairós*. O, detto in altri termini, che nel mentre l’uomo vive la storia che passa, ne ricerca un punto di riferimento stabile affinché egli possa affermare che essa tras(corra). In questo caso è vero che tra tutti gli esseri solo l’uomo si pone la domanda verso quale asse la storia effettivamente proceda oppure da quale asse essa sia (stata) vergata. Io ritengo che detto asse sia (sopra)giunto alla storia dall’esterno con l’incarnazione e la nascita dell’eterno Figlio di Dio, Gesù Cristo, nel tempo<sup>75</sup>.

Solo questa “presa di coscienza” determinata dal calendario universale che tutti utilizziamo – quello *cristiano* – riscatta l’intuizione jaspersiana disincagliandola dalla propria percettibile autocontraddizione. Solo questa serena visione del realissimo modo che tutti utilizziamo di computare la storia che *s-corre ab incarnatione domini nostri Jesu Christi* permette alla storia di elevarsi dal proprio incapsulamento particolare verso un respiro universale: a quell’asse verso la trascendenza che essa si merita le sia (stato) assegnato.

Gianluigi Pasquale, OFM Cap.  
 pasquale@pul.it  
 Pontificia Università Lateranense  
 Piazza S. Giovanni in Laterano, 4  
 00120 Città del Vaticano

<sup>75</sup> Cf. G. PASQUALE, *Passaggio in Macedonia. La Bibbia si sedimenta in Europa*, in *Anthropologica. Annuario di studi filosofici* 6 (2014) 78-101. Si tratta del numero monografico: C. CANULLO - L. GRION (edd.), *Identità tradotte. Senso e possibilità di un ethos europeo*, Meudon, Portogruaro (VE) 2014.

## **L'interrogativo teologico posto alla storia dal concetto di "periodo assiale" in Karl Jaspers**

GIANLUIGI PASQUALE

### **Abstract**

Vi può essere un dato storico universale che sostituisca definitivamente i "credi religiosi" particolari e, soprattutto, la loro pretesa di determinare il computo del tempo sulla base della "messa in scena" del loro rispettivo fondatore? A questa precisa domanda tentò di dare una risposta nel secolo scorso il filosofo Karl Jaspers (1883-1961) coniando il famoso concetto di "tempo assiale", ancora non sufficientemente controllato nelle sue derive interpretative di ordine filosofico e teologico. Egli credeva, infatti, che l'idea dell'età/ periodo assiale potesse offrire il fondamento di una concezione universale della storia come qualcosa di comune a tutta l'umanità al di là delle differenze dei credo religiosi, mettendo in capo a questa idea lo stigma comune della storia universale sulla ricerca umana della trascendenza. L'Autore, in questo articolo, punta a evidenziare soprattutto le aporie teologiche sottese a una simile visione del periodare storico universale attraverso il conio conciliare avvenuto con il concetto della *historia salutis*.

### **Parole chiave:**

Karl Jaspers; Periodo assiale; Filosofia e teologia della storia; Fondamento spirituale dell'umanità; Idea di trascendenza; Rivelazione religiosa

### **Abstract**

Is there an historical date that can for once and for all be substituted for those established by specific religious creeds, and furthermore for their belief that time can be reckoned on the basis of the first appearance of their founder? Last century the philosopher Karl Jaspers (1883-1961) attempted to answer this precise question by coining the well-known concept of the 'axial period', a concept which has still not been explored sufficiently with regard to its origins in philosophical and theological thought. Indeed, he believed that the idea of an axial age or period could provide a foundation for a universal concept of history as common to all humanity of whatever religious creed, placing at the head of his argument the common experience of universal history in mankind's search for transcendence. In the present article, the author draws attention above all to accepted theological aporias regarding a similar vision of a universal historical period through the concept of "historia salutis" coined by the Second Vatican Council.

### **Keywords:**

Karl Jaspers; Axial Age; Philosophy and Theology of History; Spiritual Foundation of Humankind; Idea of Transcendence; Religious Revelation



# LA RICEZIONE POSTCONCILIARE DELLA *LUMEN GENTIUM*: PISTE PER SUPERARE L'IMPASSE\*

Miguel de Salis\*\*

Le vicende principali della ricezione della *Lumen gentium* sono abbastanza note<sup>1</sup> perciò, dopo una breve analisi del cammino percorso, mi dedicherò ad alcune riflessioni su ciò che di essa non è stato ancora recepito, *in toto o in parte*, nell'ecclesiologia contemporanea. Oggetto del presente studio è l'andamento della ricerca ecclesiologica posteriore al Vaticano II. Suo obiettivo è cercare di indicare alcune piste che, a mio modo di vedere, possono ancora offrire molto per il progresso dell'ecclesiologia. Lo studio si compone di due parti: una dedicata a questioni metodologiche, un'altra ai contenuti. È però prima necessaria una breve analisi del cammino percorso in questo mezzo secolo che ci separa dal Concilio.

---

\* Relazione presentata al III Seminario Nazionale di Ecclesiologia "La *Lumen gentium* 50 anni dopo" tenutosi a Sessa Aurunca tra l'1 e il 3 maggio 2014.

\*\* Professore Associato di *Ecclesiologia ed ecumenismo*, Facoltà di Teologia, Pontificia Università Santa Croce, Roma.

<sup>1</sup> Ci sono alcuni resoconti della ricezione della *Lumen gentium* o di tutto l'insegnamento conciliare, disponibili in riviste teologiche e in diversi progetti di ricerca ormai pubblicati. Per es., G. ALBERIGO, *Il Vaticano II e la sua eredità*, in *Il Regno-documenti* 40 (1995) 573-581; L. SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Jaca Book, Milano 1998; J. RATZINGER, *L'ecclesiologia della costituzione "Lumen gentium"*, in R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Ricezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 66-81; E. BUENO DE LA FUENTE, *Panorama de la Ecclesiología actual*, in *Burgense* 47 (2006) 49-54; G. CALABRESE, *Ecclesiologia del Concilio Vaticano II: cantiere aperto*, in *Ricerche Teologiche* 21/1 (2010) 5-34; ID., *La ricezione del Concilio Vaticano II e la riflessione ecclesiologica contemporanea*, in *Ricerche Teologiche* 21/2 (2010) 293-330; J. COMBLIN, *O Vaticano II cinquenta anos depois*, in *Revista Eclesiástica Brasileira* 71/7 (2011) 629-641; H. LEGRAND, *La ricezione ecclesiologica della Lumen gentium*, in *Synaxis* 29/3 (2011) 7-51; J.E. BORGES DE PINHO, *Trinta anos de reflexão eclesiológica. Caminhos, questões e tarefas na recepção do Concílio*, in *Humanística e Teologia* 31/2 (2012) 55-89; ID., *Lumen gentium: A Igreja (antes, depois, 50 anos depois)*, in *Theologica* 48 (2013) 257-284; P. DE MEY, *Recent Views of Lumen gentium*, in *Horizons* 39/2 (2012) 252-281; J. SCHMIEDL, *Visionärer Anfang oder Betriebsunfall der Geschichte? Tendenzen der Forschung zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, in *Theologische Revue* 108 (2012) 3-18; J.R. VILLAR, *Claves teológicas fundamentales para la recepción del magisterio del Concilio Vaticano II*, in *Revista Española de Teología* 72 (2012) 147-165; G. TANGORRA, *Rileggendo la Lumen Gentium*, in Ph. CHENAUX - N. BAUQUET (edd.), *Rileggere il Concilio. Storici e teologi a confronto*, LUP, Città del Vaticano 2012, 87-106; ID., *Nodi di un'ecclesiologia postconciliare*, in *Lateranum* 79/1 (2013) 75-102.

La storia della ricezione del Concilio Vaticano II, e in particolare della *Lumen gentium*, normalmente si divide in tre fasi principali: la pubblicazione del *Codice di Diritto Canonico* del 1983, il Sinodo Straordinario dei Vescovi del 1985 e la pubblicazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica* nel 1992 (ed. Typica del 1997). Forse possiamo anche aggiungere, tra i documenti importanti che hanno segnato il cammino dell'ecclesiologia dell'ultimo mezzo secolo, quello della Commissione Teologica Internazionale *Temi scelti di Ecclesiologia* (1985), la Lettera *Communio notio* (1992) e il *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica* del 2005<sup>2</sup>. Nel 1985 Pottmeyer ha proposto una suddivisione diversa che ha avuto molto seguito presso alcuni autori<sup>3</sup>. Infine, si può anche storicizzare la ricezione secondo la successione dei pontificati o, ancora, a partire dalle opere di ricerca storica realizzate in questo periodo: commenti dei documenti della fine degli anni '60, strumenti di lavoro (sinossi, dizionari, glossari, ecc., dei diversi documenti approvati, dove spicca l'opera in diversi volumi di F. Gil-Hellín) e commenti storico-teologici elaborati negli anni '90 e nella prima metà degli anni 2000-2010 (G. Alberigo e P. Hünermann).

Nella manualistica postconciliare, sempre riguardo al trattato *De ecclesia*, troviamo una struttura che segue a grandi linee l'andamento della *Lumen gentium* anche se con qualche eccezione (ad es., M. Kehl struttura il trattato con un approccio più fenomenologico verso la Chiesa, mentre E. Bueno de la Fuente lo suddivide secondo le tradizionali quattro proprietà del Simbolo di Nicea-Constantinopoli). Spesso alcuni manuali dedicano molto spazio ai punti più dibattuti al tempo della loro pubblicazione (il tema del *subsistit in*, il dialogo interreligioso, la questione del rapporto tra la Chiesa e la salvezza, il dibattito tra i cardinali Ratzinger e Kasper sulla priorità della Chiesa universale sulle chiese locali, ecc.), con il rischio di perdere la visione d'insieme che è propria di un libro di questo genere, che dovrebbe essere più orientato alla didattica del ciclo I di teologia. Esaminando la recente storia ecclesiale, si può dire che la seconda metà del pontificato di Giovanni Paolo II (1990-2005) sia stata quella che ha visto l'apparizione di più manuali.

Per quanto riguarda la produzione ecclesiologica, è molto elevato il numero di pubblicazioni che si dedica all'analisi, commento e applicazione pastorale dei testi conciliari. In vari paesi sta sorgendo un'attenzione verso la

<sup>2</sup> Il magistero è intervenuto diverse volte negli ultimi cinquant'anni per chiarire o promuovere l'interpretazione di alcuni dei brani di *Lumen gentium*. Per esempio, con il documento della CDF in cui si chiarivano alcuni aspetti messi in dubbio da L. Boff (11-03-1985), con la Lettera in forma di Motu proprio *Apostolos suos* (22-07-1998), con la *Dominus Iesus* (06-08-2000), con le *Responsa ad quaestiones* (29-06-2007) e il documento interdicasteriale riguardante la partecipazione dei laici nella vita della Chiesa (15-08-1997).

<sup>3</sup> Cf. H.J. POTTMEYER, *Una nuova fase della ricezione del Vaticano II. Vent'anni di ermeneutica del concilio*, in G. ALBERIGO - J.P. JOSSUA (edd.), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia, Brescia 1985, 41-64, qui 50-51.

Chiesa come istituzione inserita nel contesto postmoderno e verso una ecclesiologia in dialogo con le scienze della religione e le altre scienze, anche se in forma ancora incipiente e non sempre del tutto chiara.

### *1. Uno sguardo alla metodologia e alle prospettive*

#### 1.1. La cornice basilare del racconto ecclesiologico: come presentare la storia della *LG*?

Quasi tutti i lavori consultati condividono, in buona misura, un contesto narrativo che parte dalla svolta conciliare per poi sviluppare alcune delle grandi idee del Vaticano II. Ovviamente, data la vicinanza storica all'assemblea, sono rare le proposte di andare oltre ciò che il Concilio ha detto, poiché si preferisce rinsaldare e recepire bene l'insegnamento ecclesiologico del Vaticano II. Vi sono però alcuni teologi che hanno avanzato proposte di superamento del Concilio perché lo ritenevano ancora troppo distante dal mondo moderno.

Frequentemente si trova un'esposizione dell'ecclesiologia anteriore al Concilio, qualificata in genere con le categorie del giuridicismo, della gerarcologia, della società perfetta, del cristomonismo o dell'ecclesiologia della controriforma, per poter poi apprezzare il cambiamento realizzato dall'assemblea conciliare, più attenta alla storia, al mondo di oggi e alla realtà misterica della Chiesa. Tutte queste esposizioni, tuttavia, sono chiuse in se stesse, hanno quindi un serio limite non ancora superato, che rappresenta oggi una sfida per l'ecclesiologia: instaurare un dialogo con le altre scienze e, in particolare, con quelle idee che in ogni epoca sono alla base dei rapporti interpersonali, della cultura, della società e della politica<sup>4</sup>.

Sovente si trovano affermazioni in cui l'ecclesiologia preconciliare è presentata come un'ecclesiologia della società perfetta, vigente da Trento in poi: si tratta di una specie di "luogo comune" che nessuno mette in discussione, mentre la ricerca storica ha già mostrato la problematicità di tale visione. Infatti, l'ecclesiologia della società perfetta è sorta soltanto nel secolo XIX, fondandosi sull'ecclesiologia precedente pur essendone diversa, dato che rappresentava la risposta cattolica al liberalismo.

---

<sup>4</sup> Sartori aveva già manifestato il suo disaccordo verso l'opposizione tra una ecclesiologia giuridica e una ecclesiologia comunionale, e riteneva inadeguata, o quantomeno molto imprecisa, la tesi secondo la quale l'ecclesiologia del secolo XX aveva realizzato un passaggio dalla prima verso la seconda, cf. L. SARTORI, *La Chiesa*, in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1982, 127. L'analisi di Sartori si sofferma più sulla presenza della comunione nell'ecclesiologia giuridica (e in altre proposte ecclesiologiche) e non tanto sugli aspetti metodologici che abbiamo appena rilevato.

Come è noto, l'ecclesiologia ha preso in seria considerazione il liberalismo soltanto dopo le rivoluzioni liberali della prima metà dell'Ottocento, per cui non è abituale trovare nei testi del magistero anteriore l'espressione "società perfetta" applicata alla Chiesa; anche i manuali *De Ecclesia* non la usano molto. Pio IX la adoperò alcune volte, ma fu Leone XIII a svilupparla maggiormente. Del resto, nell'epoca di Bellarmino († 1621) i liberali inglesi non avevano ancora manifestato le loro idee in maniera sistematica e sembra difficile pensare al Dottore gesuita come uno dei più tipici rappresentanti di siffatta ecclesiologia.

È storicamente più realistico pensare che l'ecclesiologia abbia incluso in un testo più o meno coerente, una dopo l'altra, le risposte alle diverse sfide che la storia le ha posto innanzi. La sfida liberale fu una di esse, ma non la prima perché la reazione alle ecclesiologie protestanti è considerata la prima tappa dell'ecclesiologia moderna. E nemmeno l'ultima perché dopo di essa ci furono le diverse ecclesiologie del corpo mistico di Cristo, di chiara radice romantica, sviluppatasi nel periodo tra le due guerre mondiali.

Emerge così la problematicità di catalogare come "ecclesiologia della società perfetta" un intero periodo di cinque secoli, che funga da *punto di partenza* per lo sviluppo delle novità dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II. Ciò è accaduto perché la storia dei temi ecclesiologici si è spesso fatta paragonando tra loro le espressioni di manuali di epoche diverse, senza però badare alle correnti di pensiero contemporanee a ciascuno di essi. Per questo non è raro trovare un periodo preconciliare di cinque secoli che viene studiato soltanto attraverso l'esposizione che ne fanno alcuni manuali, e un periodo conciliare e postconciliare che viene studiato come superamento del periodo anteriore e caratterizzato dal dialogo con le idee e le sfide del mondo contemporaneo, nonché con la Rivelazione. Se riusciamo ad abbandonare questa interpretazione del *punto di partenza*, possiamo percepire meglio gli apporti del Vaticano II<sup>5</sup>.

Questo però non significa mettere da parte o sminuire l'importanza dell'avvertimento di Ratzinger del 2001, e cioè che per capire davvero il Vaticano II occorre avere una buona conoscenza della teologia tra 1920 e 1962<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Per esempio, si potrà capire meglio che la semplice assunzione dell'ecclesiologia del Popolo di Dio non implica necessariamente il superamento del clericalismo presente in tante "mentalità" e comportamenti assodati. E si potrà percepire meglio che l'ecclesiologia della società perfetta era una risposta valida al liberalismo, in parte ancora utile nel contesto odierno e nonostante una visione diversa della Chiesa.

<sup>6</sup> Cf. J. RATZINGER, *L'ecclesiologia del Vaticano II*, in *L'Osservatore Romano*, 17-18 settembre 2001, 5.

## 1.2. Come studiare la *Lumen gentium*? Situazione dell'ecclesiologia e vie di sviluppo

Com'è noto, la *Lumen gentium* è un documento che risponde al desiderio di spiegare cosa sia la Chiesa *ad intra* – se vogliamo adoperare la nota espressione del Cardinale Suenens –, mentre è la *Gaudium et spes* deputata a illustrare cosa sia la Chiesa *ad extra*. Ma questo forse non significa che la Costituzione *De Ecclesia* vada studiata soltanto da un punto di vista ecclesiologico? A mio avviso, la divisione usata dal Concilio non riguarda tanto i contenuti quanto piuttosto la metodologia, per cui la ricezione della *Lumen gentium*, se vogliamo accogliere la visione della Chiesa propria del Vaticano II, insieme alle altre costituzioni, va letta alla luce del principio del dialogo (interno e con il mondo) indicato da Paolo VI nell'enciclica *Ecclesiam suam*, e del principio pastorale indicato da Giovanni XXIII durante l'inaugurazione dell'assise conciliare. Perciò il rapporto dell'ecclesiologia con le altre scienze non si limita soltanto all'interazione con la storia delle idee e del loro modo di configurare la società, di cui abbiamo parlato sopra.

Tale rapporto esorta a un'ecclesiologia che consideri con più attenzione la costituzione dogmatica *Dei Verbum* (sono ancora pochi coloro che hanno intrapreso questa via), la *Sacrosanctum concilium* (Cettina Militello ha fatto un lavoro ecclesiologico sensibile a questa costituzione) e la *Gaudium et spes*, spesso usata per parlare della missione della Chiesa nel mondo (o verso l'uomo che abita il mondo) e dei segni dei tempi, ma meno studiata per capire meglio il luogo e i rapporti Chiesa-mondo in quanto veri e propri principi di riflessione sulla Chiesa. Un'ecclesiologia che sia veramente erede del Vaticano II, credo non possa fare a meno delle quattro costituzioni, anche se, tra di esse, quella che potrebbe aprire vie nuove, sempre sulla scia del Concilio, è proprio la *Dei Verbum*.

Ci sono alcuni motivi che sono alla base di questa affermazione. La Comunicazione Istituzionale odierna parla dell'importanza dell'interazione con il mezzo e le persone attraverso cui e a cui l'istituzione si rivolge. Nella nostra epoca c'è da parte del pubblico un maggiore desiderio di interagire con le istituzioni, e siamo tutti più consapevoli del carattere interpretativo e storico della conoscenza della verità, dell'importanza dei processi comunicativi e dei loro limiti. Tutti questi elementi sono stati, in qualche modo, tenuti presenti quando l'assise conciliare ha studiato il progetto sulla Divina Rivelazione nella Costituzione *Dei Verbum*. In questo documento la Rivelazione è vista come un dialogo di amore che Dio ha realizzato (e realizza tutt'ora) con l'uomo in diverse tappe che si svolgono nel tempo. Ricordiamo che è stata la Scuola di Tubinga a scoprire la natura storica della Rivelazione. Poi, grazie all'opera di

Newman e di altri, è stata evidenziata anche la natura storica della trasmissione della Rivelazione. Da questo derivano alcune conseguenze: la varietà di modi attraverso cui la verità rivelata viene trasmessa e recepita da una generazione a un'altra, la rivelazione di Cristo considerata come fonte principale della Sacra Scrittura e della Tradizione, ecc. Se la Chiesa, attraverso la sua vita, il suo culto e la sua dottrina, ha lo scopo principale di trasmettere Cristo (cf. *DV* 8), se si comprende che tale trasmissione è realizzata attraverso una partecipazione alla vita di Dio uno e trino (cf. *DV* 7), e che questa *participatio* non ha il carattere di un semplice “mezzo di trasmissione”, è allora evidente che la Chiesa non è una semplice istituzione che si limita a insegnare e dare consigli per la salvezza. Tenere conto della *Dei Verbum* non significa, quindi, limitarsi a citarla nei discorsi ecclesiologici quando si deve parlare del *munus docendi*, ma piuttosto cogliere appieno il suo insegnamento sulla natura della Chiesa così come Dio l'ha manifestata.

Seguendo la *Dei Verbum* n. 7, è evidente che non solo la predicazione del Regno e gli eventi centrali della Passione, Morte e Risurrezione sono la Rivelazione del Padre, ma lo è l'intera vita di Gesù. Lo stesso si può dire della Redenzione, intimamente unita alla Rivelazione del Padre e al suo amore per l'uomo. La Redenzione non si concentra semplicemente sulla vita pubblica di Gesù, e in particolare sulla sua Passione, Morte e Risurrezione. Sulla scia della *Dei Verbum* possiamo estendere la dimensione redentrice all'intera vita di Gesù. Sia in senso ascendente, perché porta il mondo a Dio, e sia in senso discendente, in quanto offre a tutta l'umanità la grazia e la misericordia del Padre. Papa Francesco ha già mostrato che ciò si può fare in diversi modi, non ultimo con la testimonianza gioiosa del Vangelo di una Chiesa “in uscita”<sup>7</sup>.

### 1.3. Superare una visione neo-scolastica o realizzare una sintesi?

Nella “volgata” attuale si interpreta la *Lumen gentium* come il risultato di un accordo tra la cosiddetta ecclesiologia neo-scolastica e l'ecclesiologia sorta dal rinnovamento teologico<sup>8</sup>. Ho già accennato alla problematicità di questa visione per quanto riguarda il punto di partenza dal quale ci si muove per la lettura del documento<sup>9</sup>. Ora invece vorrei mostrare come siffatta prospet-

<sup>7</sup> Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica post-sinodale *Evangelii gaudium*, 24, 76ss.

<sup>8</sup> Cf. A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella “Lumen gentium”*, EDB, Bologna 1975.

<sup>9</sup> Quando il Concilio decise di giustapporre prospettive complementari nella redazione del testo, non ha voluto realizzare un compromesso tra due visioni di Chiesa diverse e irconciliabili. Tale decisione, invece, manifesta lo sforzo del Concilio Vaticano II di articolare rinnovamento e continuità. Il Concilio ha poi affidato

tiva presenti serie limitazioni se considerata alla luce della ricerca teologica odierna. Oggi, come pure cinquant'anni fa, non sembra che la discussione si concentri solamente su due tipi di ecclesiologia. Come per la teologia in generale, la sfida dell'ecclesiologia, accolta dal Vaticano II e quindi dalla *Lumen gentium*, è quella di offrire risposte a un mondo moderno che è in fase molto avanzata di secolarizzazione.

Un'analisi delle cause di questo fenomeno è in grado di rivelare la diversità di risposte: alcuni – sulla scia del rinnovamento – pensano che la secolarizzazione sia sorta dalla separazione tra ragione e cuore e guardano quindi con più attenzione al rapporto ragione-cuore, storia-ontologia, ragione-tradizione; altri invece ritengono sia una degenerazione dell'uso della ragione, che si potrebbe risolvere usandola meglio sotto la guida dei grandi autori scolastici classici<sup>10</sup>. La sfida del Vaticano II, ancora profondamente attuale, è proprio questa: riconciliare l'eredità scolastica (cioè, un discorso più orientato alla formazione intellettuale, alla trasmissione di contenuti chiari – nella misura del possibile – e al raggiungimento di una corretta impalcatura intellettuale che governi una volontà disciplinata) con l'eredità romantica della Scuola di Tubinga, di Newman e di Rosmini, tra gli altri (cioè, con un discorso più concentrato sul ruolo del cuore, ma non scevro di rapporti con la ragione), in una sintesi più elevata.

Se vogliamo impostare la questione da una prospettiva missionaria, il dilemma sarebbe tra il guardare alla Chiesa da un punto di vista più ministeriale (sottolineandone il servizio) e il guardarvi da un punto di vista più familiare (enfaticandone i rapporti). Il Vaticano II nel suo insieme ha voluto realizzare una sintesi di questi due tipi di discorsi, di queste due vie, ma non ha mai inteso superare la prima attraverso l'assunzione della seconda<sup>11</sup>. E ancora oggi questa è la sfida che abbiamo davanti. Metodologicamente bisogna combinare ragione e amore perché questi sono i due pilastri della realtà, come ha ricordato spesso Joseph Ratzinger-Benedetto XVI<sup>12</sup>. La teologia in Francia, negli Stati Uniti e nel Regno Unito sta dibattendo questi argomenti, mentre l'ecclesiologia è ancora ferma alle letture e ai commenti del Vaticano II, im-

---

alla teologia la sintesi sistematica di questi due livelli; ho segnalato altri aspetti della questione nel mio saggio *Ermeneutica della riforma*, in *Annuario Historiae Conciliorum* 43 (2011) 19-54. Per un'analisi di altri limiti della lettura del testo conciliare come "formula di compromesso" tra due impostazioni ecclesilogiche, alla luce di ciò che si intende per "concilio" nella storia della Chiesa cattolica, cf. J.R. VILLAR, *La hermeneutica del Concilio Vaticano II*, in *Scripta Theologica* 44/3 (2012) 615-640.

<sup>10</sup> Cf. J. MILBANK, *The New Divide: Romantic versus Classical Orthodoxy*, in *Modern Theology* 26 (2010) 26-38.

<sup>11</sup> In questo senso, cf. B.D. DE LA SOUJEOLE, *Vocabulaire et notions à Vatican II et dans le magistère postérieur*, in *Revue Thomiste* 118 (2010) 270s; J.R. VILLAR, *Claves teológicas fundamentales*, 162-164.

<sup>12</sup> Cf., ad es., *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 191-192.

postati secondo una cornice diversa (i dibattiti tra i cosiddetti “conservatori” e i cosiddetti “riformatori”). Bisogna decidere se vogliamo continuare così o preferiamo cambiare la nostra meta-narrativa.

#### 1.4. Il dibattito sull’ermeneutica conciliare e la *Lumen gentium*: ontologia e storia

Negli ultimi dieci anni abbiamo assistito a un ampio dibattito sull’ermeneutica conciliare, che ha tratto nuovo vigore dal famoso discorso di Natale alla Curia Romana di Papa Benedetto XVI del 2005. Anche qui penso occorra guardare con distacco a questo dibattito, senza fermarsi a una lettura bipolare tra i sostenitori della rottura e i sostenitori della riforma, sempre all’interno del contesto già descritto sopra. Non è infatti in gioco soltanto la lettura dei testi conciliari, ma anche il modo con cui l’uomo moderno si avvicina alla realtà ed è consapevole di riceverla. Oggi siamo molto più coscienti del percorso interpretativo nella ricerca della verità, del suo carattere temporale e storico, dei suoi limiti e condizionamenti, del ruolo che le nostre disposizioni e le nostre affinità hanno nella conoscenza della verità. Sappiamo anche che la nostra conoscenza della verità – e quindi della Rivelazione – è storica e avviene all’interno di un contesto sociale o comunitario che non è stato creato da noi: ci è dato, ha carattere storico e viviamo al suo interno senza potere farne a meno<sup>13</sup>. Il nostro approccio alla realtà porta il segno di questo dualismo: cerchiamo una verità idealmente eterna, ma essa ci si manifesta attraverso la storia e nella storia. Di fatto, non esiste un accesso diverso alla verità.

Secondo Ratzinger, il modo in cui viene intesa la mediazione della storia nel regno dell’ontologia è la questione teologica più seria del secolo XX<sup>14</sup>. Il rapporto storia-ontologia, e parallelamente ragione-cuore, non può essere ignorato dall’ecclesiologia. L’approfondimento del rapporto tra questi due aspetti è la chiave, o almeno sembra esserlo, della risposta alla crisi culturale del mondo occidentale. Cristo ha rivelato e fondato la sua Chiesa nel corso della sua vita: non solo nella sua parabola esistenziale che va dalla sua nascita all’Ascensione, ma anche oltre perché Egli vive oggi nella sua Chiesa attraverso lo Spirito, così come attraverso questo medesimo Spirito<sup>15</sup> è vissuto

<sup>13</sup> Il carattere storico della nostra conoscenza della verità implica una certa progressività nella comprensione del reale. Il carattere storico della comunità in cui avviene la nostra conoscenza del reale, invece, indica che essa è variabile, ma non per questo essa rappresenta necessariamente una migliore condizione di accesso alla realtà.

<sup>14</sup> Cf. J. RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, Ignatius Press, San Francisco (CA) 1987, 160.

<sup>15</sup> In questa sede non possiamo approfondire la differenza tra il modo in cui lo Spirito Santo ha agito nella vita terrena di Gesù e il modo in cui agisce nel *tempus Ecclesiae*. Vogliamo soltanto sottolineare la Sua

prima della sua Passione. Questo comportamento di Cristo è un indicatore fondamentale di come dobbiamo guardare il mistero ecclesiale e continuare ad approfondire ciò che ci è stato rivelato.

È quindi da scartare come problematica ogni tentazione di “congelare” il mistero ecclesiale in una forma storica qualsiasi, forse presa in prestito dall'organizzazione sociale di una determinata epoca; così come è da evitare quella di “disprezzare” le forme storiche precedenti, che comunque contengono la verità rivelata, servendoci di esse soltanto per giustificare la bontà del modo attuale di comprendere la Chiesa. Solo così, a mio modo di vedere, si può aprire una strada che aiuti a comprendere la Chiesa come realtà inter-relazionale donata da Dio; una realtà non solo divina, non solo umana, ma anche storica, inter-personale e, nell'attuale momento dell'economia della salvezza, con un fine che va oltre ciò che possiamo scorgere nell'immediato.

## 2. *Uno sguardo ai contenuti*

### 2.1. La difficile ricezione del paradigma ecclesiologico conciliare

Per quanto riguarda il paradigma ecclesiologico, gli ultimi cinquant'anni si possono dividere in due fasi: fino al 1985 l'ecclesiologia è stata caratterizzata dall'idea guida di Popolo di Dio, ampiamente delineata nel capitolo II di *Lumen gentium*, ma anche in altri luoghi e documenti del Vaticano II. In questo periodo sono fioriti diversi commenti ai documenti conciliari che hanno interpretato il concetto di Popolo di Dio enfatizzandone l'aspetto umano e ponendo l'accento sul suo rapporto con il mondo e sul valore della partecipazione di tutti alla sua vita e alla sua missione (sia *ad intra* che *ad extra*). Dopo il Sinodo straordinario del 1985 è invece emersa l'idea di comunione, intesa quale chiave di volta e idea ecclesiologica centrale del Concilio. Essa ha avuto una ricezione assai benevola, in quanto è parsa una risposta molto appropriata alle letture eccessivamente sociologiche delle ecclesiologie del Popolo di Dio, che avevano finito per rendere molto orizzontale questo paradigma. A favore dell'ecclesiologia di comunione vi erano diversi fattori: l'esito positivo – allora molto recente – del dialogo ecumenico con le chiese ortodosse, il cui risultato fu il documento congiunto di Monaco del 1982, con alla base l'idea comunionale di Chiesa; la ricezione teologica del rapporto Chiesa-Eucaristia, incoraggiata da de Lubac, Ratzinger e altri teologi; la necessità di offrire

---

presenza prima e dopo gli eventi della Passione, Morte e Risurrezione di Gesù.

un'idea di Chiesa più conforme al mistero di Dio uno e trino, più orientata verso la missione soprannaturale, e che rappresentasse una risposta ad alcune visioni immanenti dell'azione della Chiesa e del suo mistero allora molto in voga. Tra i teologi che hanno sviluppato ulteriormente questa idea in ambito cattolico ricordiamo Joseph Ratzinger, Jean-Marie-Roger Tillard, Walter Kasper (in Italia, Bruno Forte), e in ambito ortodosso Iohannis Zizioulas.

Anche se già nel 1985 vi era la consapevolezza dell'impossibilità di poter usare un'unica idea per descrivere e strutturare il discorso sulla Chiesa<sup>16</sup>, sette anni dopo, nel 1992, la Lettera *Communiois notio* ha dovuto chiarire alcuni aspetti riguardanti la comprensione della Chiesa come comunione, sottolineando che essa non poteva essere separata dalle altre idee ecclesologiche usate anch'esse dal Concilio, quali "Popolo di Dio" e "Corpo mistico di Cristo", e dalla sua dimensione "sacramentale"<sup>17</sup>. Il chiarimento si era reso necessario perché nei trenta anni successivi al Vaticano II spesso, dietro un'idea generale di Chiesa, si nascondeva un'opzione ideologica. Così era avvenuto con il concetto di Popolo di Dio, e così rischiava di accadere allora con l'idea di comunione, qualora essa fosse stata interpretata esclusivamente come risposta polemica alle cosiddette ecclesologie del Popolo di Dio. Gli anni '90 del secolo scorso furono un tempo in cui si cercò di delineare meglio l'idea comunione. Si mostrò che essa poteva tradurre nella storia il mistero stesso della comunione trinitaria, se avesse tenuto conto del percorso dell'economia salvifica del Verbo incarnato e dello Spirito Santo<sup>18</sup>. Si sviluppò una visione della comunione ecclesiale più collegata all'idea di Corpo mistico di Cristo e all'ecclesiologia eucaristica, con le quali si è introdotta l'idea dell'unità nella diversità, ecc.

Non sono mancate discussioni sulla reale importanza dell'idea di comunione nel Vaticano II, sulla sua centralità, delle quali hanno già scritto altri autori<sup>19</sup>. In Italia sono intervenuti Nicola Ciola (a favore dell'ecclesiologia del Popolo di Dio), Giacomo Canobbio (per il quale la comunione è una categoria marginale nei testi conciliari), Gianfranco Calabresi (che cerca di integrare la

<sup>16</sup> Questo si può vedere nel noto libro di A. DULLES, *Models of Church*, Catholic Book Club, London 1978, e nel Documento della Commissione Teologica Internazionale del 1985.

<sup>17</sup> Durante tutti questi anni ci sono stati alcuni tentativi di elaborare un discorso ecclesologico centrato sull'idea di "sacramento". Anche se gli autori sono stati pochi, e spesso l'espressione "sacramentalità della Chiesa" è stata usata con sensi diversi, bisogna riconoscere che essa ha avuto successo, in quanto è stata integrata in diverse prospettive ecclesologiche che, tuttavia, non l'hanno assunta quale categoria centrale.

<sup>18</sup> Cf. P. RODRIGUEZ, *Theological Method for Ecclesiology*, in P. PHAN (ed.), *The Gift of the Church*, Liturgical Press, Collegeville (MI) 2000, 140.

<sup>19</sup> Cf. D. VALENTINI, *Chiesa e comunione eucaristica. Riflessioni teologiche*, in A. ESCUDERO (ed.), *Cristologia e teologia. Miscellanea di studio in onore di S.E. Mons. Angelo Amato*, LAS, Roma 2010, 119-134.

posizione di Canobbio) e Donato Valentini, tra gli altri. Senza approfondire ulteriormente il discorso, è sufficiente dire che oggi c'è molto consenso nel ritenere che "comunione" sia un'idea felicemente riassuntiva degli elementi essenziali dell'ecclesiologia conciliare. In un certo senso, nell'ecclesiologia di comunione abbiamo l'esempio più tipico di una ricezione conciliare che va oltre la mera applicazione, elevandosi chiaramente a interpretazione del testo conciliare.

Si potrebbe dire che l'ecclesiologia di comunione abbia trionfato più di tutti gli altri paradigmi ecclesiologici del ventesimo secolo; ed è vero. Ma ciò non significa che la sua ricezione sia stata pacifica. Con l'inizio del terzo millennio sono apparse le prime osservazioni critiche che, pur non volendo sostituirla, desiderano migliorarla<sup>20</sup>. La prima di queste osservazioni è però anteriore al 2000, perché era già contenuta nella *Communio notio* quando chiedeva di sviluppare siffatta idea in maniera conforme alla sacramentalità della Chiesa, assieme alle idee di Popolo di Dio e di Corpo di Cristo<sup>21</sup>. Successivamente hanno iniziato ad apparire altre osservazioni critiche che, pur essendo ancora poco note, devono essere prese in considerazione se vogliamo completare il processo di ricezione della *Lumen gentium*.

Più che gli autori ci interessa la sostanza di quanto affermano, che possiamo sintetizzare in due punti. 1) L'ecclesiologia di comunione è destinata a rimanere poco aderente alla realtà senza una diretta applicazione strutturale e senza un'indicazione dei modi per arrivarci<sup>22</sup>. In tal senso, si può aggiungere che occorre approfondire i diversi significati in cui si usa il termine "comunione" e tenere presente la diversità linguistica tra il latino (in cui prevale la dimensione orizzontale) e il greco biblico (in cui la dimensione verticale è più presente). 2) Finché l'ecclesiologia di comunione non accoglie l'idea di Popolo di Dio, resterà una ricezione limitata dell'insegnamento conciliare<sup>23</sup>. Per

---

<sup>20</sup> Cf. J. RATZINGER, *L'ecclesiologia della costituzione "Lumen gentium"*, 69-77.

<sup>21</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communio notio*, nn. 1, 3 e 4.

<sup>22</sup> Per esempio, quando si fonda l'ecclesiologia di comunione sull'ecclesiologia eucaristica, senza una più attenta percezione del legame tra teologia e storia, diventa molto difficile impostare bene la questione delle comunità in cui esiste carenza di ministri sacri; per un esempio, cf. CH. BÖTTIGHEIMER, *Le difficoltà della fede. Riflessioni teologiche su problematiche questioni di fede ed esperienze ecclesiali*, Queriniana, Brescia 2013, 255-268. Per le osservazioni critiche sull'ecclesiologia di comunione, cf. N.M. HEALY, *Ecclesiology and Communion*, in *Perspectives in Religious Studies* 31/3 (2004) 273-290; E.P. HAHNENBERG, *The Mystical Body of Christ and Communion Ecclesiology: Historical Parallels*, in *Irish Theological Quarterly* 70 (2005) 3-30; L.M. DE BLIGNIÈRES, *De la «communio» et de la crise dans l'Église. Quel contenu pour la «communio»?*, in *Sedes Sapientiae* 28/3 (2010) 9-21.

<sup>23</sup> Per quanto riguarda i sostenitori dell'ecclesiologia del Popolo di Dio quale vera e propria idea conciliare, polemicamente opposta all'idea di mistero di comunione, cf. J. COMBLIN, *Il popolo di Dio, Servitium-Città aperta*, Troina 2007; come esempio di un sostenitore dell'idea di Popolo di Dio, nella cornice della Chiesa come mistero trinitario, e sviluppata come "Popolo del Padre" che si manifesta nella storia attraverso le missioni del Figlio e dello Spirito Santo, cf. P. RODRIGUEZ, *Theological Method for Ecclesiology*,

certi versi, l'esortazione post-sinodale *Evangelii gaudium* di papa Francesco sembra venire incontro a questo secondo punto, dato che propone di guardare la Chiesa a partire dal rapporto tra Popolo di Dio e comunione. Ma il Romano Pontefice ha voluto dare anche una dimensione spirituale al suo approccio alla Chiesa, che non è semplicemente coreografico. In un certo senso, egli ha indicato che la comunione inizia nell'ambito dei rapporti spirituali (con Dio e con gli altri, nella Chiesa), e si manifesta poi in strutture che respirano tale vissuto di carità. E questo non è altro che il percorso fatto dall'idea di comunione durante la storia della Chiesa: è sorta mostrando un modo di essere nella Chiesa, il modo di vivere in essa, poi – ancora nella Chiesa antica – ha acquisito un significato più relazionale, indicando l'insieme delle relazioni tra i cristiani e le chiese, nonché il risultato di siffatti rapporti. Va però sottolineato che tale risultato è anteriore all'esperienza psicologica di comunione<sup>24</sup>. Sol tanto in tempi più moderni si è arrivati a un uso più istituzionale della parola comunione. A mio avviso, le osservazioni critiche rivolte all'ecclesiologia di comunione e le indicazioni di Benedetto XVI e di papa Francesco ci orientano verso l'approfondimento dell'origine cattolica del termine e verso lo sviluppo di una dimensione spirituale dell'ecclesiologia che sia più coerente con la forma reale di vita richiesta da Cristo ai suoi discepoli. Nei prossimi anni si vedrà se l'ecclesiologia sarà capace di percorrere questa via.

## 2.2. Alcune sfide che il Concilio ha lasciato al lavoro teologico posteriore

Ci sono molti temi che meriterebbero particolare attenzione, come la collegialità episcopale, la sinodalità di tutta la Chiesa, lo statuto ecclesiologico delle conferenze episcopali, il rapporto tra Chiesa Cattolica, Chiese ortodosse e le altre Comunità cristiane, il dialogo inter-religioso, ecc. Sono argomenti molto trattati dalla teologia e ciascuno di essi richiederebbe un trattato a parte in cui analizzare l'andamento della sua ricezione nell'ultimo mezzo secolo. In questa sede non è però possibile analizzare tutti questi sviluppi, quindi mi limito a indicare alcuni temi che hanno bisogno di essere affrontati con più attenzione.

Il primo è il significato della cosiddetta “sacramentalità della Chiesa”, che ha avuto diverse letture negli ultimi anni. Trattandosi di una formula che i Padri conciliari hanno ritenuto necessario chiarire per distinguerla del sette-

---

in P. PHAN (ed.), *The Gift of the Church*, 142s e 149s; più di recente, R. Gaillardetz si è manifestato a favore di un recupero dell'ecclesiologia del Popolo di Dio.

<sup>24</sup> Cf. J. HAMER, *L'Église est une communion*, Cerf, Paris 1962, 189-192.

nario sacramentale, è normale che ancora oggi l'uso di tale categoria susciti dei problemi che non hanno ancora ricevuto una risposta soddisfacente. La cosiddetta "eccentricità" della Chiesa nei confronti della salvezza, il suo servizio agli uomini e il suo costante riferimento a Cristo sono tre aspetti saldi, ma hanno bisogno di essere sviluppati in modo tale da saper distinguere, senza separare, la missione e lo scopo della missione, che è la pienezza del Regno. La tentazione di concentrarsi sulle realtà penultime è sempre stata una sfida per la Chiesa, e non sempre discorsi che si fondano sulla "Chiesa sacramento" sono stati in grado di darvi adeguata risposta<sup>25</sup>.

Il secondo deriva dalla decisione di separare ciò che è comune a tutti i cristiani da ciò che invece è specifico del laico, dei ministri e dei religiosi. Come è noto, i Padri conciliari nella redazione del capitolo IV di *Lumen gentium* hanno ritenuto che tale distinzione fosse più facile da dire che da fare. La sfida di avere una comprensione più ecclesialmente coerente del laicato è ancora attuale, sia a livello teologico che a livello pratico-pastorale. In un certo senso, lo stesso capita per i religiosi e per i ministri sacri. Pensando in particolare ai religiosi, è noto che il Concilio non ha voluto continuare a presentare il fondamento tradizionale della vita religiosa attraverso i cosiddetti "stati di perfezione", ma non ha nemmeno voluto stabilire rigidamente un fondamento alternativo, che ha lasciato come compito alle generazioni successive<sup>26</sup>.

Il terzo è l'importanza da dare alla decisione dei Padri conciliari di *anticipare* ciò che è comune nel capitolo II della Costituzione. È molto abituale sentire parlare dell'uguaglianza fondamentale dei fedeli e della responsabilità comune, manca però una descrizione e un'interpretazione del contenuto di tale uguaglianza e di tale responsabilità. Il sacerdozio comune sembra ancora oggi una realtà di secondo ordine, che non funge da base per una visione globale della Chiesa. È ancora irrisolta la tendenza a strumentalizzare ciò che è comune a favore della specificità dei laici, dei ministri o dei religiosi, e anche la difficoltà di armonizzare in ogni situazione ecclesiale ciò che è comune e ciò che è specifico<sup>27</sup>. Dato che lo Spirito Santo viene più volte chiamato

---

<sup>25</sup> In tal senso, ritengo molto illuminante ciò che papa Francesco ha scritto a riguardo nell'esortazione apostolica post-sinodale *Evangelii gaudium* e ciò che papa Benedetto XVI aveva detto nel suo ultimo viaggio in Germania, nella riunione con il Consiglio del Comitato Centrale dei Cattolici Tedeschi (24-09-2011).

<sup>26</sup> Esistono alcuni tentativi di elaborare un fondamento alternativo per la vita religiosa, attorno alla nozione di "consacrazione" o all'idea di "radicalismo cristiano" (Tillard); tuttavia, per adesso queste proposte non hanno ancora offerto uno statuto ecclesiologico chiaro alla vita religiosa. Finché perdura questa situazione, sarà difficile chiarire anche le altre posizioni nella Chiesa (in particolare il laicato), cf. J.R. VILLAR, *Gli elementi definitivi dell'identità del fedele laico*, in L. NAVARRO - F. PUIG (edd.), *Il Fedele laico. Realtà e prospettive*, Giuffrè, Milano 2012, 113-144.

<sup>27</sup> Per quanto riguarda specificamente i laici, ritengo ancora molto attuale ciò che San Josemaría Escrivá affermava in una intervista del 1967, cf. *Colloqui con Monsignor Escrivá*, Ares, Milano 1987 (n. 9).

in causa nel capitolo II di *Lumen gentium*, forse lo studio della dimensione pneumatologica della Chiesa può essere d'aiuto a riconsiderare il contenuto di ciò che è "comune" e ad armonizzarlo con ciò che è specifico in ogni situazione ecclesiale. Si sente la necessità di una ricezione più consistente, di uno sviluppo delle caratteristiche proprie del laicato, della vita religiosa e del ministero, e questo non è possibile senza una maggiore percezione di che cosa sia il sacerdozio comune. Senza di essa, infatti, si corre il rischio di cadere in una sorta di ottimizzazione della distribuzione delle funzioni nella Chiesa e nel conferimento, più o meno ardito, di nuove funzioni a nuovi ceti.

Il quarto punto che voglio segnalare è il dilemma, emerso nell'assise conciliare, di dove collocare correttamente il capitolo sulla chiamata universale alla santità, ovvero nel secondo capitolo (collegato a ciò che è comune) o, piuttosto, come un capitolo a se stante anteriore a quello sui religiosi, luogo in cui era rimasto a partire della seconda sessione conciliare finché non si pose questo problema. È un argomento sorto alla fine della redazione della costituzione, il cui cambiamento avrebbe comportato un lavoro supplementare difficile da portare a termine in poche settimane. Questa fu la ragione per cui l'ordine del capitolo sulla chiamata universale alla santità non fu cambiato ed esso rimase come capitolo V, immediatamente prima di quello dedicato ai religiosi<sup>28</sup>. Il Concilio ha lasciato la "cicatrice" di questa decisione all'ultimo paragrafo di *Lumen Gentium* 11, poco prima di parlare del *sensus fidei* di tutta la comunità ecclesiale, riconoscendo così che esso sarebbe stato il luogo più adatto, se ci fosse stato ancora tempo per affinare il documento. Borges de Pinho ritiene che dietro questo argomento si celi una delle espressioni più caratteristiche del vero significato dell'appartenenza comune allo stesso Popolo di Dio<sup>29</sup>. Pochi anni dopo, Paolo VI ricordava che la chiamata universale alla santità era l'insegnamento più fondamentale del Vaticano II<sup>30</sup>. Negli anni successivi questo tema non è stato – salvo rare eccezioni – dovutamente preso in esame né recepito; restano ancora letture molto diverse di questa verità. Le ragioni di questa ricezione incompleta si possono trovare nella provvisoria definizione di laico ai tempi del Concilio (descritto più che definito), che negli anni successivi il magistero completò; nel perdurare di una teologia dello stato religioso legata alla santità; nelle risposte alla teologia della liberazione che posero polemicamente l'accento più sulla necessità della grazia per svolgere

<sup>28</sup> Per una spiegazione della separazione del testo in due capitoli a se stanti, cioè, il quinto e il sesto capitolo di *LG*, cf. F. GIL-HELLÍN, *Concilia Vaticani II Synopsis: Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, LEV, Città del Vaticano 1995, 400-410.

<sup>29</sup> Cf. J.E. BORGES DE PINHO, *Lumen gentium: A Igreja*, 269.

<sup>30</sup> Cf. PAOLO VI, Lettera apostolica in forma di Motu proprio *Sanctitas clarior* (19-03-1969), in *EV* 3/ 847.

la missione che sul rapporto tra la missione nel mondo e la santità di ogni cristiano; nella lenta ricezione delle conseguenze del rapporto Chiesa-mondo definito dal Vaticano II. Nella misura in cui queste circostanze verranno superate in modo corretto, sarà possibile aprire vie per una migliore ricezione della chiamata universale alla santità<sup>31</sup>.

Il quinto punto che voglio ricordare è la circostanza particolare in cui si è celebrato il Vaticano II e specificamente l'elaborazione della *Lumen gentium*: nell'assenza di un codice di diritto canonico. Come è noto, il Vaticano II è stato indetto parallelamente all'annuncio della revisione del Codice, e l'ecclesiologia del secolo XX si è sviluppata come reazione, di indole alquanto romantica, all'ecclesiologia anteriore più collegata al diritto canonico e alla teologia fondamentale. Forse qui risiede una delle difficoltà per migliorare la ricezione canonica della *Lumen gentium*, e per capire meglio come elaborare un'ecclesiologia che tenga più conto delle esigenze della vita sociale e della missione voluta da Cristo per la sua Chiesa. Anche se da parte dei canonisti vi è attenzione ai testi conciliari sulla Chiesa al fine di rispettare il compito di applicare quanto indicato dal Vaticano II – che Paolo VI e Giovanni Paolo II hanno voluto presente nei lavori della codificazione –, essi si trovano pur sempre davanti a un'ecclesiologia che è stata costruita indipendentemente dal diritto. Del resto, sono stati molto pochi i teologi in grado di fare un discorso sulla Chiesa che tenesse conto del diritto nella sua peculiarità. Non di rado ci si trova di fronte a una visione del diritto inteso come concretizzazione, sempre necessariamente mutevole, di ciò che la teologia ha presentato. Questo modo di impostare il diritto canonico corre il rischio di mutuare un'idea positivista del diritto nella Chiesa e di pensare la teologia, in maniera forse un po' inconsapevole, come una scienza disincarnata, che si occupa soltanto di una delle dimensioni della Chiesa. Non è questo il luogo per approfondire il discorso, ma occorre almeno segnalare il cammino ancora da percorrere, senza ritenere che tutte le risposte ai limiti della codificazione canonica si trovino all'interno del diritto stesso. Quindi, soltanto una ecclesiologia che tenga conto del rapporto con il diritto canonico potrà avviare una nuova fase della ricezione della *Lumen gentium*, studiando con più cura ciò che significa affermare che la Chiesa è una realtà complessa (cf. *LG* 8).

Esistono altri temi che avrebbero bisogno di una riflessione approfondita, come il rapporto tra la Chiesa pellegrina sulla terra e la Chiesa celeste, trattato nel capitolo VII della Costituzione. Come è noto, questo capitolo è stato inserito su indicazione di Paolo VI quando i principali temi della *Lumen gentium*

---

<sup>31</sup> Per ulteriori approfondimenti rimando al mio studio *Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa*, Edusc, Roma 2009, 185-192 e 224-233.

erano già stati discussi. È abituale interpretarlo come il ponte che unisce il testo dei capitoli precedenti con quello riguardante la Vergine Maria, e alcuni autori lo hanno collegato con il capitolo II, in cui si sviluppa il discorso sulla Chiesa peregrinante, formando con quest'ultimo una specie di "arco" strutturante tutto il documento. Tuttavia, ritengo che una lettura in prospettiva meno architettonica e più contenutistica possa favorirne una migliore ricezione e aprire strade per cogliere in maniera nuova il mistero della *communio sanctorum*. Infatti, il mistero della "comunione dei santi", così come lo troviamo nella formula recepita dal Simbolo degli Apostoli, non è diverso dal mistero della *sancta ecclesia catholica*, trattandosi appunto di una sua esplicazione. È molto probabile che qui si possa trovare in futuro una via da percorrere per risolvere le aporie in cui la riflessione ecclesiologica si è imbattuta.

### *Conclusione*

Esiste oggi nell'ecclesiologia una maggiore consapevolezza del percorso storico della Chiesa, sulla scia di *LG* 8c-d e 9c in cui si descrive una Chiesa pellegrina nella storia tra le consolazioni di Dio e le difficoltà esterne ed interne. Tuttavia, tale coscienza per ora si è manifestata principalmente in una maggiore attenzione al mondo, ai segni dei tempi e al carattere mutevole di diversi aspetti della Chiesa, nonché alla svolta conciliare, senza creare un nuovo modo di fare ecclesiologia, in dialogo con le altre scienze e le altre discipline della teologia. Qui si trova, a mio avviso, una delle grandi sfide dell'ecclesiologia attuale che vorrei sintetizzare, concludendo, in alcuni punti. Per quanto riguarda le altre dimensioni della teologia, occorre una ecclesiologia in dialogo con la teologia spirituale (come suggerito da san Giovanni Paolo II nella *Novo millennio ineunte* e attuato concretamente da Papa Francesco nella *Evangelii gaudium*), con il diritto canonico, la storia e le fonti della Rivelazione. Per quanto riguarda altri saperi, una ecclesiologia attenta ai processi comunicativi tra persone e istituzioni, alle sfide del neoliberalismo (che tende a isolare la persona umana dalla comunità) e al modo in cui oggi si configura la cultura.

Miguel de Salis Amaral  
amaral@cheapnet.it

Pontificia Università della Santa Croce  
Piazza di Sant' Apollinare, 49  
00186 Roma

## La ricezione postconciliare della *Lumen gentium*: piste per superare l'impasse

MIGUEL DE SALIS

### Abstract

Dopo mezzo secolo, la ricezione della *Lumen gentium* sta attraversando un periodo di impasse. In questo testo si segnalano alcuni punti metodologici e altri di tipo contenutistico che possono favorire una nuova riflessione sul mistero della Chiesa. Tra gli aspetti metodologici occorre segnalare l'importanza di una riflessione ecclesiological più attenta al pensiero filosofico e ai modi di impostare la società, abbandonando definitivamente la caratterizzazione degli ultimi cinque secoli come il tempo dell'ecclesiological della società perfetta. Vengono anche indicati alcuni temi che il Vaticano II ha lasciato alla libera ricerca della teologia, come il senso e portata della "sacramentalità della Chiesa", il rapporto con il diritto canonico e con la teologia spirituale, la ricezione in ecclesiological della chiamata universale alla santità e del sacerdozio comune.

### Parole chiave:

*Lumen gentium*; Ricezione del Vaticano II; Storia dell'ecclesiological; Rapporto tra ontologia e storia; Popolo di Dio e comunione

### Abstract

After fifty years, the reception of *Lumen gentium* is undergoing a period of impasse. This paper brings to light some aspects of method and content which may promote a new way of reflecting on the mystery of the Church. Among the methodological aspects, it is important to foster an ecclesiological reflection more attentive to philosophical thought and to the way people understand society, definitively leaving behind the conception of the last five centuries as the epoch of the ecclesiological of the *societas perfecta*. Some themes that Vatican II has left to freedom in theological research are also indicated, such as the meaning and implications of the "sacramentality of the Church", the relation of ecclesiological with canon law and with spiritual theology, the ecclesiological reception of the universal call to holiness and of the common priesthood.

### Keywords:

*Lumen gentium*; Reception of Vatican II; History of ecclesiological; Relation between ontology and history; People of God and Communion



# MISSIONE, DIALOGO E INTERCULTURA NEL CONTESTO ITALIANO

*Paolo Selvadagi\**

## *1. La missione evangelizzatrice della Chiesa*

Il titolo di questo contributo, che colloca il termine missione prima della parola dialogo, indica un punto di arrivo di accesi dibattiti e di originali approfondimenti, relativamente recenti.

In passato, gli specialisti si sono divisi tra chi attribuiva la priorità alla missione e chi, invece, rivendicava la necessità congiunturale per la chiesa contemporanea, impegnata nel confronto con le religioni in società sempre più interculturali, di dare la precedenza al dialogo per la presentazione efficace e più attuale del Vangelo.

La priorità del dialogo è stata avvertita in forma più impellente, particolarmente, in Asia nel confronto con l'Induismo ed il Buddismo.

La questione si è posta in altri termini nei Paesi occidentali, come relazione tra l'istanza della "nuova evangelizzazione", in tempo di secolarizzazione avanzata e di era post-secolare, e l'opportunità di stabilire relazioni tolleranti e reciprocamente rispettose tra concezioni della società culturalmente differenti.

Così, ad esempio, il rapporto tra la laicità, come visione autonoma e razionalmente motivata della vita e della società, e la visione religiosa fondata sull'ammissione della esistenza di Dio o del divino, come principio ultimo e assoluto. L'interrogativo sottinteso è stato ed è: se sia più giusto, nel rapporto tra cristiani e laici, tra istituzioni civili e istituzioni religiose, attribuire la precedenza alla missione rispetto al dialogo, o viceversa.

È all'interno di queste considerazioni che si collocano sia il dibattito sulla "sana laicità"<sup>1</sup> sia le iniziative legate al "Cortile dei Gentili"<sup>2</sup>.

---

\* Vescovo Titolare di Salpi, Ausiliare per i Settore Ovest della diocesi di Roma, già docente presso la Facoltà di S. Teologia, PUL.

<sup>1</sup> Cf. L. DIOTALLEVI, *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

<sup>2</sup> Cf. AA.VV., *Il cortile dei gentili. Credenti e non credenti di fronte al mondo d'oggi*. Introduzione di I. Dionigi, Donzelli, Roma 2011; L. FAZZINI, *Dialoghi nel cortile dei gentili. Dove laici e cattolici si incontrano*. Prefazione di F. Hadjadj. Postfazione del Cardinale G. Ravasi, Messaggero, Padova 2010.

Potremmo dire con un massimo di semplificazione che la intensa riflessione e le prese di posizione del Magistero hanno condotto alla conclusione che la missione, intesa nella sua originaria natura di trasmissione e di comunicazione della fede in Cristo, scopre il dialogo, quale suo fattore interno provvidenziale e, quindi, particolarmente conveniente all'efficacia dell'annuncio<sup>3</sup>.

Anche se la gamma delle modalità di attuazione della missione evangelizzatrice della Chiesa è più ampia. Comprende, infatti, anche: la testimonianza della vita dei cristiani, l'impegno comune per la lotta contro la povertà, la vita liturgica, la preghiera e la contemplazione, la catechesi e la presentazione delle implicazioni del messaggio evangelico per la cultura e la vita ordinaria<sup>4</sup>.

Di fatto, l'accostamento del dialogo alla missione ha portato ad una concezione più ampia del concetto di *missio ad gentes*, intesa in passato per lo più in forma restrittiva, come l'azione apostolica volta a far aderire alla fede cristiana e finalizzata alla fondazione di una chiesa (*fundatio ecclesiae*), dove il Vangelo non è stato ancora annunciato.

Da parte sua, il dialogo è stato ripensato come una dimensione ineliminabile della relazione umana e della comunicazione, anche di quella religiosa, e, pertanto, come coefficiente indispensabile per l'evangelizzazione, che è, poi, il professare la fede cristiana con coraggio (*parresía*) e nello stesso tempo «con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza» (1Pt 3,16) alla ricerca della verità, che supera tutti i dialoganti e le differenti fedi.

L'eccessiva enfasi con cui il tema del dialogo interreligioso è entrato nel dibattito teologico, dopo il Concilio Vaticano II, ha suscitato indubbiamente molte attese ed esagerati entusiasmi in chi nell'incontro con le religioni individuava la nuova, per di più quasi inesplorata e nello stesso tempo promettente, frontiera del cristianesimo contemporaneo.

Da parte di alcuni è stato pensato ed è stato detto che il dialogo tra le religioni sarebbe stato il nuovo modo di dire e di fare la *missio ad gentes*.

La perentoria determinazione, con cui l'argomento è stato proposto, ha provocato, per reazione, allarmi e preoccupazioni intorno alla tutela della stessa identità della fede cristiana. Si è temuto che il dialogo interreligioso

---

<sup>3</sup> Sulle prese di posizione del Magistero della Chiesa Cattolica a partire dal Vaticano II e successivamente si veda: PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Dialogo interreligioso nell'insegnamento ufficiale della Chiesa Cattolica dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II (1963-2005)*, a cura di F. GIOIA, seconda edizione aggiornata e corretta, LEV, Città del Vaticano 2006; I. MORALI, *Salvation, Religions and Dialogue in the Roman Magisterium. From Pius IX to Vatican II and Postconciliar Popes*, in K.J. BECKER - I. MORALI (edd.), *Catholic Engagement With World Religions. A comprehensive Study*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 2010, 122-142.

<sup>4</sup> Cf. SEGRETARIATO PER I NON CRISTIANI, *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci delle altre religioni. Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione*, 13.

potesse rappresentare il preludio di uno strisciante e incontenibile relativismo religioso, che avrebbe minacciato il deposito rivelato e snaturato il carattere universale del messaggio evangelico, stemperandolo in forme più o meno esplicite di sincretismo.

In realtà, il mandato di Cristo agli Apostoli è stato inequivocabile ed indica senza incertezze la necessità dell'annuncio del Vangelo e l'invito a far parte della Chiesa attraverso il battesimo e gli altri sacramenti: «Andate, dunque, e fate discepoli tutti popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ed ecco, io sarò con voi sempre, fino alla fine del mondo» (*Mt* 28,18-20).

Da una parte, invita a proclamare la buona novella del regno di Dio, dall'altra raccomanda di non escludere nessuno, perché il messaggio rivelato riguarda ogni uomo, come ha ribadito Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Redemptoris missio*:

«Il Signore Gesù inviò i suoi apostoli a tutte le persone, a tutti i popoli e a tutti i luoghi della terra. Negli apostoli la chiesa ricevette una missione universale, che non ha confini e riguarda la salvezza nella sua integrità, secondo quella pienezza di vita che Cristo è venuto a portare (*Gv* 10,10): essa fu “inviata a rivelare e comunicare la carità di Dio a tutti gli uomini e a tutti i popoli della terra” (*AG* 10). Tale missione è unica, avendo la stessa origine e finalità; ma all'interno di essa si danno compiti e attività diverse. Anzitutto, c'è l'attività missionaria che chiamiamo *missione ad gentes* in riferimento al Decreto conciliare: si tratta di un'attività primaria della chiesa, essenziale e mai conclusa» (n. 31).

In tal modo, la Chiesa è stata posta in stato di missione permanente sia nell'ordine spaziale e temporale in riferimento ad ogni cultura del mondo sia in riferimento alle singole persone e ad organizzazioni cristiane, bisognose non raramente di evangelizzazioni ulteriori e successive<sup>5</sup>.

## 2. L'abbandono degli estremismi

È bene precisare che quando discutiamo del rapporto tra la missione e il dialogo interreligioso, lo facciamo come cattolici, profondamente radicati nel

---

<sup>5</sup> È bene rammentare la triplice modalità di attuazione dell'unica missione della Chiesa indicata da Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Redemptoris missio*. Innanzitutto, è *missio ad gentes* verso coloro che non conoscono Cristo e il suo Vangelo; la seconda forma è la missione delle comunità cristiane, impegnate a testimoniare il Vangelo attuando in pienezza l'azione pastorale della Chiesa nella società contemporanea e, poi, assume il profilo della *nuova evangelizzazione* nei Paesi dove i battezzati hanno perduto il senso della fede ed hanno un basso livello di appartenenza alla Chiesa (cf. *Redemptoris missio*, 33).

messaggio evangelico, che si interrogano sul valore della loro identità di battezzati e della appartenenza alla Chiesa, cercando di capire come il messaggio rivelato comprenda la possibilità di salvezza anche di quanti aderiscono ad altre fedi religiose.

Non possiamo nasconderci che la missione ed il dialogo, considerati in maniera eccessivamente autonoma, possono indurre ad adottare posizioni estreme ed a far correre due veri rischi.

Il primo. Se assumiamo il termine “missione” in assoluto, riusciamo con difficoltà a dissociarlo dal termine “proselitismo”, che pur in se stesso può esprimere la tendenza naturale e legittima di ogni organismo sociale di carattere religioso, politico, culturale a procurare nuovi aderenti.

Per la teologia cattolica la “missione” è una caratteristica che concorre a costituire l’essenza della Chiesa, insieme alla dimensione di “comunione” ed alla dimensione della trascendenza, del “mistero”.

Infatti, come l’origine e il fondamento trascendente della Chiesa – ciò che chiamiamo “mistero” –, come la componente comunitaria vissuta attorno alla comune fede cristologico-trinitaria – vale a dire la comunione –, così la “missione” descrive un aspetto fondamentale della Chiesa. E precisamente indica la sua estroversione, perché la Chiesa non è stata fondata per se stessa, bensì per collaborare con Cristo alla salvezza del mondo intero per l’affermazione e per la diffusione del Regno di Dio.

Tuttavia, una tale propensione all’estroversione non è riducibile al movimento di espansione e di allargamento della base di consenso, del numero dei cristiani soltanto; è piuttosto l’inevitabile tendenza ad andare incontro ad ogni uomo con lo stesso slancio di Cristo, come ha ricordato il Vaticano II: «Nel suo dovere di promuovere l’unità e la carità tra gli uomini, ed anzi tra i popoli, essa [la Chiesa Cattolica] in primo luogo esamina qui tutto ciò che gli uomini hanno in comune e che li spinge a vivere insieme il loro comune destino» (*NÆ* 1).

Per quanto il battesimo, sacramento della fede cristiana, e l’appartenenza formale alla Chiesa costituiscano la finalità ultima della missione e rappresentino il risultato compiuto dell’azione evangelizzatrice, tuttavia non ne esauriscono il significato e la portata.

Il secondo rischio è l’assolutizzazione del dialogo, come unica possibilità di interazione nel contesto interculturale e interreligioso contemporaneo.

L’atteggiamento è chiamato contestualismo – altro modo di intendere il relativismo –, che giustifica ogni presa di posizione religiosa e culturale così come è; prende atto della differenza come fatto invalicabile.

Senza’altro il contestualismo-relativismo contiene un aspetto positivo, perché invita a tenere conto delle differenze inevitabili tra mondi culturali

diversi e separati. Ed, inoltre, scoraggia ogni tentativo di egemonico universalismo religioso, che renderebbe impossibile ogni forma di dialogo corretto e rispettoso.

Tuttavia, nel relativismo si considerano le differenze culturali un dato di fatto insuperabile e, quindi, ci si rassegna al policentrismo pluralistico senza comunicazione ed alla ineliminabile autoreferenzialità di ogni religione.

La sua traduzione in termini socio-culturali è il multiculturalismo, di cui già è stato constatato il fallimento e sono stati smascherati gli impliciti equivoci ed i limiti. Come è accaduto, per esempio, in Olanda ed in Inghilterra, dove la prospettiva multiculturale era stata scelta come modello di riferimento per favorire la convivenza tra le culture e le religioni.

Ed, invece, ha prodotto l'isolamento delle culture e delle religioni dei *newcomer*, minoritarie e subalterne rispetto alla cultura storica prevalente dalle forti caratteristiche occidentali, producendo in loro crescenti frustrazioni sociali in campo linguistico, formativo e professionale, che hanno provocato nella seconda e terza generazione forti tensioni e l'esplosione di gravi intolleranze e di crude violenze<sup>6</sup>.

### 3. La prospettiva del "Regno di Dio"

Le ragioni teologiche che consentono, oggi, di affermare con più chiarezza senza contrasti e contrapposizioni, il rinvio reciproco tra la missione, come imperativo evangelico di annuncio di Gesù Cristo, ed il dialogo, come istanza di responsabilità morale del cristiano e della Chiesa nei confronti di ogni uomo, passano per le considerazioni sul rapporto tra la Chiesa ed il Regno di Dio.

Non è questo il luogo per ricordare l'importanza centrale e decisiva della predicazione del Regno di Dio nell'azione di Gesù Cristo. È sufficiente rileggere la magistrale e sintetica presentazione dell'annuncio del Regno che troviamo nell'Esortazione Apostolica *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI:

«Evangelizzatore, il Cristo annunzia prima di tutto un Regno, il Regno di Dio, il quale è tanto importante, rispetto a lui, che tutto diventa "il resto", che è "dato in aggiunta" (Mt 6,33). Solo il Regno è dunque assoluto e rende relativa ogni altra cosa. Il Signore si compiace di descrivere, sotto innumerevoli forme diverse,

---

<sup>6</sup> Cf. J. HABERMAS - C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2005<sup>6</sup>, 24-26. Segnalo in questo testo una bibliografia selettiva sul multiculturalismo, curata da L. Azzolini (111-117). Si può vedere anche F. AVANZINI, *Strategie di convivenza*, in A. PACINI (ed.), *Le religioni e la sfida del pluralismo*, Paoline, Milano 2009, 111-113.

la felicità di appartenere a questo Regno, felicità paradossale fatta di cose che il mondo rifiuta (*Mt* 5,3-12); le esigenze del Regno e la sua *Magna Charta* (*Mt* 5-7), gli araldi del Regno (*Mt* 10), i suoi misteri (*Mt* 13); i suoi piccoli (*Mt* 18), la vigilanza e la fedeltà richieste a chiunque attende il suo avvento definitivo (*Mt* 24-25)» (n. 8).

Ora, se concentriamo in maniera esclusiva la nostra attenzione sulla Chiesa, quando ci riferiamo a chi appartiene ad altre fedi religiose o a chi non crede, potremmo essere indotti, quasi inconsapevolmente, a dimenticare l'azione di Dio fuori dei confini visibili della Chiesa e, quindi, a rischiare di isolarla, assolutizzandola. Operiamo, così, l'identificazione *tout court* della Chiesa con il Regno di Dio, senza tener presente la differenza.

Se, al contrario, esageriamo la rilevanza del Regno di Dio, potremmo essere portati a ridurre, ad offuscare, talvolta a dimenticare il ruolo insostituibile, unico e necessario della Chiesa. Sicché il piano divino universale di salvezza, verrebbe ad apparire indeterminato e vago, senza il segno forte, visibile e la presenza significativa, inconfondibile dell'azione di Dio, rappresentata dalla Chiesa. La Chiesa costituisce il fattore decisivo della dimensione storica del Regno di Dio.

Perché il Regno di Dio è una realtà della storia, è attuale anche se destinato a compiersi alla fine dei tempi, quando tutto sarà ricapitolato in Cristo (cf. *Ef* 1,10). La Chiesa ne è il segno e il sacramento.

In un recente saggio G. Ancona indica alcuni compiti della Chiesa nel suo servizio al Regno di Dio: l'annuncio della Parola che invita a conversione, la fondazione di nuove comunità cristiane e l'istituzione di chiese particolari, la diffusione dei valori evangelici, la preghiera sollecita per l'avvento del regno di Dio<sup>7</sup>. Si potrebbe anche aggiungere il compito di discernere gli effetti dell'azione di Dio-Spirito sia nella Chiesa che fuori di essa per scoprirli, valorizzarli e riceverli<sup>8</sup>.

Molto illuminanti sulla questione risultano alcuni passaggi della Dichiarazione *Dominus Iesus*, che afferma:

«La missione della Chiesa è “di annunciare il regno di Cristo e di Dio e di instaurarlo tra tutte le genti; di questo Regno essa costituisce sulla terra il germe

<sup>7</sup> Cf. G. ANCONA, *Regno di Dio*, Cittadella, Assisi 2012, 155-163.

<sup>8</sup> «Infatti è sempre lo Spirito che agisce sia quando vivifica la Chiesa e la spinge ad annunciare il Cristo, sia quando semina e sviluppa i suoi doni in tutti gli uomini e i popoli, guidando la Chiesa a scoprirli, promuoverli e riceverli mediante il dialogo. Qualsiasi presenza dello Spirito va accolta con stima e gratitudine, ma il discernimento spetta alla Chiesa, alla quale Cristo ha dato il suo Spirito per guidarla alla verità tutta intera (cf. *Gv* 16,13)» (*Redemptoris missio*, 29).

e l'inizio" (LG 5). Da un lato, la Chiesa è "sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità del genere umano" (LG 1); essa è quindi segno e strumento del Regno: chiamata ad annunciarlo e ad instaurarlo. [...] Affermare l'inscindibile rapporto tra Chiesa e Regno non significa però dimenticare che il Regno di Dio, anche se considerato nella sua fase storica, non si identifica con la Chiesa nella sua realtà visibile e sociale. Infatti, non si deve escludere "l'opera di Cristo e dello Spirito fuori dei confini visibili della Chiesa" (*Redemptoris missio*, 18)».

Perciò si deve tener anche conto che:

«il Regno riguarda tutti: le persone, la società, il mondo intero. Lavorare per il Regno vuol dire riconoscere e favorire il dinamismo divino, che è presente nella storia umana e la trasforma. Costruire il Regno vuol dire lavorare per la liberazione dal male in tutte le sue forme. In sintesi, il regno di Dio è la manifestazione e l'attuazione del suo disegno di salvezza in tutta la sua pienezza» (*ivi*, 19).

Per concludere queste prime considerazioni, possiamo affermare che il rapporto corretto ed equilibrato tra la Chiesa ed il Regno di Dio costituisce la base teologica per fondare un'idea di missione della Chiesa proiettata verso l'annuncio e verso la proposta di salvezza per ogni uomo, perché Dio, come ricorda San Paolo: «vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità» (1 *Tm* 2,4).

Nello stesso tempo, aiuta ad intendere il dialogo interreligioso come lo strumento relazionale attraverso il quale la Chiesa ed i cattolici avvicinano i credenti di altre fedi religiose e intraprendono con loro, ove possibile, un cammino comune nella concreta situazione storica e culturale per realizzare un umanesimo plenario e universale.

«Il dialogo – ha scritto J. Ratzinger/Benedetto XVI – non si realizza semplicemente per il fatto che si parla; le mere chiacchiere rappresentano lo svilimento e il fallimento del dialogo. Il dialogo nasce soltanto dove non c'è solo il parlare, ma anche l'ascoltare e dove nell'ascoltare si compie l'incontro, nell'incontro la relazione e nella relazione la comprensione quale approfondimento e trasformazione dell'esistenza»<sup>9</sup>.

Un contributo interessante per la comprensione del duplice e complementare registro di annuncio e dialogo è offerto da P. Sequeri, quando delinea

---

<sup>9</sup> J. RATZINGER / PAPA BENEDETTO XVI, *Interpretazione - Contemplazione - Azione. Riflessioni sulla missione di un'accademia cattolica*, in Id., *Perché siamo ancora nella Chiesa*, Rizzoli, Milano 2008, 185-209, qui 190.

un'opportuna distinzione nell'atto del credere cristiano tra "la fede che salva" e "la fede testimoniale", dove la prima si muove nell'orizzonte del disegno universale di Dio, che si concretizza storicamente nel Regno di Dio, mentre la seconda si esprime e si attua in forma peculiare nella Chiesa, come invito alla sequela ed alla testimonianza nella comunità cristiana.

Tra le due, comunque, esiste uno "scarto" incolmabile per il limite proprio della Chiesa, che gode della presenza di Cristo, ma in maniera asimmetrica rispetto all'universalità cristologica della salvezza. Sicché, nell'ottica della "fede che salva", la chiesa guarda oltre stessa nell'impegno di testimonianza per un'offerta di adesione piena all'essere cristiani<sup>10</sup>.

#### 4. La via del dialogo

Ma di quale dialogo si tratta?

Se osserviamo il dialogo dal punto di vista della identità della fede cristiana, allora la ricerca dell'incontro, del confronto e della interazione con le religioni risulta una presa di posizione, un atteggiamento con conseguenti comportamenti, che traducono l'impegno per l'annuncio del Vangelo, cioè della comunicazione dell'amore di Dio per l'intera umanità (*l'aspetto teologico*).

Se, invece, lo consideriamo all'interno del panorama delle religioni, allora il dialogo appare una opzione condivisa di cammino comune per la sempre più chiara comprensione del senso della vita dell'uomo e del mondo e per la costruzione di una società umana attenta ai valori fondamentali e universali della giustizia, della pace e della libertà (*aspetto etico*).

Le identità delle differenti fedi religiose non scompaiono, rimangono – anzi, costituiscono il presupposto del dialogo –, ma accettano il confronto, la ricerca comune di ragioni condivise per una conoscenza sempre più ampia e luminosa della realtà dell'uomo, aperta al divino, al sacro.

Tutto nasce dalla considerazione che la verità (Dio, il mistero che ci circonda, l'Assoluto) supera ogni tipo di acquisizione religiosa: sia l'accoglienza della gratuita rivelazione divina, come nel caso della rivelazione ebraico – cristiana, sia l'appagamento della sete di senso della vita, di trascendenza, di sacro e divino attraverso un'autentica esperienza religiosa, che sempre ha caratterizzato l'uomo sulla terra nelle differenti civiltà e tra i vari popoli<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Cf. P. SEQUERI, *Assolutezza e relatività del cristianesimo*, in G. COLOMBO (ed.), *Cristianesimo e religione*, Glossa, Milano 1992, 154; 162.

<sup>11</sup> Mi permetto di segnalare sull'argomento P. SELVADAGI, *La verità e le religioni*, in Id., *Teologia, religioni e dialogo*, LUP, Città del Vaticano 2009, 123-173.

Per la teologia cattolica la ricerca incessante della verità, come un richiamo interiore a cercare Dio ed a rivolgersi a Lui, trova giustificazione nell'estensione universale della salvezza di Cristo, operata dallo Spirito santo. Infatti: «Lo Spirito è all'origine stessa della domanda esistenziale e religiosa dell'uomo, la quale nasce non solo da situazione contingenti, ma dalla struttura stessa del suo essere» (*Redemptoris missio*, 28).

Si tratta di imparare a riconoscere i segni della presenza e dell'azione divina per comprendere l'ampiezza del disegno salvifico di Dio, che si attua anche al di là delle strutture visibili della Chiesa.

In tal caso il cristiano intende meglio se stesso ed il messaggio evangelico, al quale aderisce e del quale è l'annunciatore; vale a dire che riesce ad allargare la propria identità nel comprendere il raggio di azione universale della rivelazione e della salvezza.

Con il dialogo, leggiamo nella Enciclica *Redemptoris missio*:

«la Chiesa intende scoprire i “germi del Verbo” (*AG* 11.15), “raggi della verità che illumina tutti gli uomini” (*NÆ* 2) germi e raggi che si trovano nelle persone e nelle tradizioni religiose dell'umanità. Il dialogo si fonda sulla speranza e la carità e porterà frutti nello Spirito. Le altre religioni costituiscono una sfida positiva per la chiesa: la stimolano, infatti, sia a scoprire e a riconoscere i segni della presenza del Cristo e dell'azione dello Spirito, sia ad approfondire la propria identità e a testimoniare l'integrità della rivelazione, di cui è depositaria per il bene di tutti» (n. 56).

Ciò comporta che il cristiano si disponga al dialogo con un senso di rispetto e di attenzione delle posizioni dell'altro, che in qualche modo è destinatario dell'azione salvifica di Dio, perché è stato creato a sua immagine, è figlio di Dio, è destinato a ricevere l'offerta della salvezza nella consapevolezza che: «Cristo è morto per tutti (cf. *Rm* 8,32) e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire associati, nel modo che Dio conosce [*modo Deo cognito*], al mistero pasquale» (*GS* 22).

Il dialogo da questo versante comporta l'eliminazione di ogni forma di pregiudizio, intolleranza, incomprensione.

Certamente, esige dalle parti coinvolte nel dialogo la veridicità, la sincerità a riguardo di ciò che si crede e a riguardo dell'atteggiamento verso l'interlocutore, per evitare l'esclusivismo implicito, gli intenti unicamente proselitistici, le posizioni pregiudiziali fondamentaliste. È un impegno coinvolgente e trasformante nella direzione della ricerca della verità e della realizzazione di un umanesimo ampio e cosmopolita.

È stato giustamente osservato che il dialogo: «non è una semplice interazione tra ego e alter ego, quanto piuttosto un incontro tra agenti reciprocamente decentrati e impegnati in un evento che trasforma»<sup>12</sup>.

### 5. Il pluralismo tra missione e dialogo

Il fenomeno del *pluralismo culturale e religioso* entra in maniera dirimente nel rapporto, ad equilibrio precario e dinamico, tra la missione ed il dialogo, e rimette in questione le soluzioni inadeguate sia quelle volte a chiudere le culture e le religioni dentro una loro presunta statica identità sia quelle che intendono mettere tutte le espressioni culturali e religiose allo stesso livello, ignorando con ingenuità le pur evidenti differenze.

L'interculturalità pare essere l'idea più fertile per orientarsi all'interno del pluralismo delle fedi religiose e delle culture e alla ricerca delle connessioni e delle intersezioni, senza negare o indebolire la ricchezza apportata dalle differenze<sup>13</sup>.

Il pluralismo non è un novità per il cristianesimo. Fin dalle sue origini si è confrontato con preesistenti tradizioni religiose e con altre visioni della vita, a cominciare da quella ebraica, con la quale ha, di fatto, istituito un confronto prolungato nel tempo, non privo di tensioni, di incomprensioni e di conflitti. Ha incontrato il pensiero filosofico ellenistico, soprattutto stoico, la religione pagana greco-romana ed i culti misterici.

Nel medioevo l'impatto con l'Islàm è stato particolarmente drammatico e difficile; comunque, è stata l'occasione per pensare al senso ed al valore di una differente visione religiosa.

E, quindi, si può dire che il pluralismo, come necessità storica e culturale, è stato presente in tornanti decisivi del percorso della Chiesa nel tempo.

Tuttavia, l'impegno all'incontro ed al confronto rappresenta di fatto una novità e riguarda la consapevolezza che il dialogo costituisce un aspetto intrinseco, e non solo occasionale, della missione evangelizzatrice della Chiesa.

Non possiamo, comunque, dimenticare che veniamo da un passato non lontano di intolleranza tra le religioni. E poiché è uno stato di cose che si è protratto nel corso di due millenni ed, ancora oggi, manifesta il suo volto oscuro e minaccioso, non possiamo ignorarlo, anche quando a ragion veduta parliamo di incontro tra le religioni.

<sup>12</sup> F. DALLMAYR, *Il dialogo tra le culture. Metodo e protagonisti*, Marsilio, Venezia 2010, 74.

<sup>13</sup> Cf. F. AVANZINI, *Strategie di convivenza*, in A. PACINI (ed.), *Le religioni e la sfida del pluralismo*, 105-124.

L'oblio dei conflitti, delle chiusure e delle intolleranze del passato, peraltro ancora oggi all'ordine del giorno delle cronache internazionali, rimarrebbe come uno scheletro nascosto nell'armadio, che disturberebbe, con il suo inconsapevole ricordo, l'impegno a stabilire legami e connessioni con le differenti religioni.

La dichiarazione conciliare *Nostra aetate* ed i passaggi sulle religioni di alcuni altri documenti del Vaticano II non l'hanno cancellato. Costituiscono piuttosto una proposta di superamento, fondata dal punto di vista dottrinale.

In questi anni sono emersi due registri interpretativi per la considerazione del rapporto del cristianesimo con le religioni.

Il primo è basato sulla *riflessione teologica*. Mette a tema le altre esperienze religiose e cerca di comprenderne il senso e darne una valutazione oggettiva alla luce del messaggio rivelato. «Implica la libertà di confrontarsi sui contenuti delle proprie convinzioni religiose, nel rispetto dell'altrui coscienza e nel riconoscimento della sincerità dell'interlocutore»<sup>14</sup>. È chiamato il dialogo della verità.

C'è anche il registro dell'azione *condivisa di collaborazione* per il miglioramento delle condizioni sociali ed economiche, per il rispetto dei diritti fondamentali dell'uomo; questo è un approccio di carattere culturale e sociale. In questo caso si parla di dialogo della carità.

## 6. Prove di interculturalità in Italia

La domanda, oggi inevitabile, riguarda i possibili cambiamenti che l'incontro ed il confronto con le religioni e le altre culture potranno provocare nel cattolicesimo italiano.

In Italia, paese dalla consolidata e tradizionale identità cattolica, fino a qualche anno fa, i pochi studiosi del fenomeno religioso che indicavano l'urgenza del dialogo tra le religioni apparivano estranei al comune sentire. Oggi, invece, nessuno dubita della evidenza del pluralismo religioso come un carattere rilevante della nostra società.

Oltre alla religiosità cattolica esistono altre presenze religiose, alcune storiche, altre più recenti. Esse rendono anche l'Italia una società multi-religiosa. Cresce il rilievo sociale e la consapevolezza collettiva del fenomeno, che pur rimane circoscritto sul piano delle cifre.

---

<sup>14</sup> A. AMATO, *Dialogo interreligioso. Significato e valore*, LEV, Città del Vaticano 2011, 4. Si può vedere anche M.L. FITZGERALD, *A Theological Reflection on Interreligious Dialogue*, in K.J. BECKER - I. MORALI (edd.), *Catholic Engagement With World Religions. A comprehensive Study*, 383-394.

Ha osservato R. Cipriani che:

«Non è facile immaginare una strada agevole per il pluralismo religioso in Italia. I condizionamenti sono tali e di così profondi radicamenti che quasi non resta spazio per alternative, esperienze difformi, prese di distanza netta dal cattolicesimo prevalente. [...] Non c'è grande pluralismo se si dichiara cattolico il 97,5% e protestante o ebraico o musulmano o buddista o testimone di Geova od altro cristiano o non cristiano appena il 2,5%»<sup>15</sup>.

C'è anche da considerare che le multi-presenze religiose sono sempre in crescita. Tuttavia le istituzioni pubbliche non sembrano dedicare al fenomeno sufficiente attenzione. Mentre, di fatto, le relazioni tra i credenti delle differenti religioni sono diffuse e si sviluppano, particolarmente, dentro le istituzioni educative, nei gruppi ancora ristretti di dialogo interreligioso e all'interno delle iniziative di accoglienza degli stranieri attivate nelle parrocchie cattoliche.

È un fervore di attività che si svolge senza un progetto organico, una prospettiva di sviluppo orientata, regolata e condivisa.

Mi pare molto efficace l'immagine del "muro di vetro" per esprimere la modalità di attuazione del processo in corso, perché rende comprensibile la coesistenza e la contemporanea estraneità, l'impermeabilità del mondo cattolico rispetto a quello delle altre fedi religiose e, viceversa, dei diversi attori di altre religioni nei confronti del credo cattolico e delle altre forme di religione, diverse dalla propria<sup>16</sup>.

«In sintesi, come documentato da molti studi e anche da alcuni dei contributi di analisi che raccogliamo in questo Rapporto, in maggioranza gli italiani – in linea appunto con quanto succede in altre nazioni europee misurate prima di noi con il pluralismo – sono favorevoli a un confronto con le nuove religioni: a condizione che non modifichi troppo il loro riferimento di fondo e non produca eccessive tensioni sul territorio, resti confinato cioè più nella sfera privata che in quella pubblica. Il rischio che tale atteggiamento si risolva in una tolleranza benevolente quanto fragile di fronte alle tensioni e alle crisi sociali è evidentemente alto. Se costituisce un passo in avanti rispetto al pregiudizio o peggio allo scontro confessionale che anche l'Italia ha vissuto in passato, non garantisce affatto la soglia minima del pluralismo e della coesione democratica»<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> R. CIPRIANI, *Cattolici e non appartenenti*, in R. CIPRIANI - G. MURA (edd.), *Il fenomeno religioso. Tradizioni, mutamenti, negazione*, Urbaniana University Press, Roma 2002, 257-270, qui 258-259.

<sup>16</sup> Cf. P. NASO - B. SALVARANI (edd.), *Un cantiere senza progetto. Rapporto 2012 sull'Italia delle religioni*, EMI, Bologna 2012, 13-20.

<sup>17</sup> *Ivi*, 18.

## 7. I possibili esiti interculturali

Sono immaginabili tre possibili scenari, chiaramente inadeguati a favorire sviluppi sicuramente positivi dei rapporti tra le religioni, che tuttavia appaiono come degli esiti possibili.

Innanzitutto si considera l'ipotesi di una tranquilla *assimilazione* delle religioni all'interno dell'ambito tradizionalmente e culturalmente cattolico della società italiana. Ma appare una ingenuità per due ragioni. La prima è che ogni culto e religione tende a difendere e tutelare con forza la propria identità, soprattutto quando si tratta di fenomeni minoritari. La seconda ragione è che il cattolicesimo italiano attraversa una fase critica, segnata dalla debole appartenenza ecclesiale e dalla ridotta partecipazione alla vita delle comunità cristiane<sup>18</sup>, sicché risulta difficile ipotizzare una sua capacità fortemente attrattiva sia a livello di cultura popolare sia a livello di cultura intellettuale.

Inoltre, le varie forme di cattolicesimo si differenziano tra loro anche per il modo di intendere e di praticare la relazione con le persone e con le istituzioni di altre fedi<sup>19</sup>.

In secondo luogo, ci si potrebbe attendere una *coesistenza pacifica*, tutelata dalla legislazione italiana. Ed è quanto già avviene nell'ordine delle considerazioni giuridiche ed in campo istituzionale e civile<sup>20</sup>. Ma ciò è ben diverso da uno sforzo di carattere teologico e religioso per la comprensione del fenomeno delle molte religioni, che solo può motivare un processo di convivenza e di tolleranza reciproca.

Sarebbe limitarsi ad accettare una civile coabitazione, ma suscettibile di esiti opposti: da una parte, si potrebbero avere sviluppi verso scambi e collaborazioni oppure, al contrario, il preludio di eventuali conflitti, rigetti, intolleranze. La mancata integrazione può provocare sentimenti di autodifesa, di rivalsa, di protesta, fino a degenerare in forme di violenza, che già in altre aree del mondo sono in crescita minacciosa.

In terzo luogo, si potrebbero ipotizzare processi di *interazione*, di "contaminazione", anche inconsapevoli, che, seppure non in forma macroscopica, sono già in atto, anche se in via iniziale e circoscritta. Ma anche un tale orientamento va

---

<sup>18</sup> Cf. E. PACE, *Diversi cattolici. Le dinamiche del pluralismo religioso nel cattolicesimo italiano*, in P. NASO - B. SALVARANI (edd.), *Un cantiere senza progetto*, 23-31.

<sup>19</sup> Cf. D. DI SANZO - M.A. MAGGIO, *Geografia cattolica in un paese in progress*, in P. NASO - B. SALVARANI (edd.), *Un cantiere senza progetto*, 133-142.

<sup>20</sup> Cf. P. NASO, *Libertà religiosa. Piano, pianissimo, senza brio*, in P. NASO - B. SALVARANI (edd.), *Un cantiere senza progetto*, 48-56. È noto che in Italia i rapporti delle confessioni acattoliche con lo Stato sono tuttora regolate dalla legislazione del 1929 sui "culti ammessi" (la legge 24 giugno 1929 n. 1159 e il relativo regolamento di attuazione approvato con R. D. 28 febbraio 1930 n. 289). Soltanto negli ultimi anni sono state siglate alcune "intese" bilaterali e sono, tuttora, in corso trattative per l'approvazione di altre.

ponderato con attenzione per assicurare il rispetto delle differenti identità e per ribadire i limiti dell'intreccio, dello scambio e delle influenze, perché non scada in un ingenuo sincretismo, che nessuna parte religiosa sarebbe disposta ad accettare.

L'approccio più plausibile e praticabile sembra essere il dialogo come pratica di conoscenza reciproca, di rispetto e di interazione. Appare la via più valida da percorrere, soprattutto, quando assume il carattere di un *processo di interculturalità*<sup>21</sup>.

C'è interculturalità, quando il concetto di cultura è aperto; vive nella corretta tensione tra la fedeltà al contesto vitale, che la produce con le sue inequivocabili peculiarità: la lingua locale, le istituzioni, gli usi, le consuetudini, le tradizioni e, nello stesso, l'apertura all'universalità, che è implicita nella relazione interpersonale umana, dischiusa costitutivamente all'alterità, come pure nella aspirazione dei popoli a condividere le differenze, in quanto manifestazioni delle enormi ricchezze spirituali e umane di cui l'umanità è feconda realizzatrice.

La visione aperta di cultura è stata riproposta nell'Enciclica *Fides et ratio*:

«Essendo in stretto rapporto con gli uomini e con la loro storia, le culture condividono le stesse dinamiche secondo cui il tempo umano si esprime. Si registrano di conseguenza trasformazioni e progressi dovuti agli incontri che gli uomini sviluppano e alle comunicazioni che reciprocamente si fanno dei loro modelli di vita. Le culture traggono alimento dalla comunicazione di valori, e la loro vitalità e sussistenza è data dalla capacità di rimanere aperte all'accoglienza del nuovo. Qual è la spiegazione di queste dinamiche? Ogni uomo è inserito in una cultura, da essa dipende, su di essa influisce. Egli è insieme figlio e padre della cultura in cui è immerso. In ogni espressione della sua vita, egli porta con sé qualcosa che lo contraddistingue in mezzo al creato: la sua apertura costante al mistero ed il suo inesauribile desiderio di conoscenza. Ogni cultura, di conseguenza, porta impressa in sé e lascia trasparire la tensione verso un compimento. Si può dire, quindi, che la cultura ha in sé la possibilità di accogliere la rivelazione divina» (n. 71).

La categoria della "alterità" ed il concetto di intercultura si richiamano reciprocamente, come un corso d'acqua fa pensare alla fonte, come i rami di una pianta rinviano al tronco.

<sup>21</sup> Esistono vari contributi riguardanti la riflessione teologica sulla interculturalità. Mi limito a segnalare alcuni: R.J. SCHREITER, *La missione cristiana nella "nuova modernità" e le traiettorie della teologia interculturale*, in *Concilium* 47/1 (2011) 35-48; G. MANZATO - V. BORTOLIN - E. RIPARELLI, *L'altro possibile. Interculturalità e religioni nella società plurale*, Messaggero-Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2013; R. AMMICHT-QUINN, *Etica di integrazione*, in *Concilium* 50/1 (2014) 38-50; F. WILFRED, *Diversità, riconoscimento e coesistenza. Oltre il liberalismo e il secolarismo*, in *Concilium* 50/1 (2014) 51-64. Aggiungerei, inoltre, l'indicazione della III parte del documento della CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Educare al dialogo interculturale nella scuola cattolica*, LEV, Città del Vaticano 2013, dove si presentano i fondamenti teologici, antropologici, pedagogici dell'interculturalità, nn. 29-44.

I termini “interculturale” e “interculturalità”<sup>22</sup>, utilizzati per esprimere un tale cambiamento radicale determinato dall’ intreccio tra culture diverse, sembra conquistare le preferenze anche in campo teologico. Ha scritto J. Ratzinger: «Se si tengono ferme la potenziale universalità di tutte le culture e la loro reciproca apertura, l’interculturalità può portare a nuove forme feconde»<sup>23</sup>.

C’è, tuttavia, da considerare che la categoria “interculturale/interculturalità” non ha carattere trascendentale, utilizzabile per orientare la riflessione di fronte ai fenomeni di incontro, di mescolamento e di ibridazione delle culture, ma è piuttosto da intendere come un concetto-tipo, che ha ricevuto nella storia relativamente recente e riceve oggi modalità storiche di attuazione profondamente diverse.

Sicché è necessaria una sua precisazione e chiarificazione, una sua esplicita ermeneutica, come spiega R. Schreier. Egli propone di leggere e di interpretare i processi interculturali alla luce di tre tendenze: la prospettiva universalistica, che presta attenzione a ciò che è comune tra culture differenti; la visione particolaristica, fortemente condizionata dall’esigenza di tutelare le singole identità culturali in relazione; la ricezione dell’opposizione, che è poi il lasciato antagonistico, prodotto dell’invasione dei colonizzatori nelle culture colonizzate, osservabile ancora oggi nelle aree del post-colonialismo, come l’America Latina e l’India<sup>24</sup>.

Un processo virtuoso di interculturalità implica le connessioni dinamiche. È da intendere:

«come metodo di ricerca, confronto, contaminazione intelligente, volta a creare le condizioni di una forma di vita condivisa, capace di includere nel proprio orizzonte le aspettative dell’altro, di riconoscere i suoi diritti fondamentali. Certo questa tecnica presuppone la capacità di interpretare le culture, qualsiasi cultura, non come un dato identitario, ma come un processo aperto in continua trasformazione, in pratica un fenomeno relazionale»<sup>25</sup>.

Alla realizzazione di un processo interculturale riuscito sembrano concorrere alcuni fattori di varia natura.

<sup>22</sup> «I termini e i concetti di *interculturale* e *interculturalità* hanno un’origine relativamente recente. L’aggettivo *interculturale* inizia a circolare negli anni Sessanta del secolo scorso nei paesi di lingua inglese e spagnola. Un importante contributo alla diffusione del termine si deve agli sforzi pionieristici dello storico e filosofo Ivan Illich (1926-2002), che ebbe modo di lavorare presso il “Centro intercultural de Documentación” fondato nel 1961 a Cuernavaca, in Messico» (M. GHILARDI, *Filosofia dell’interculturalità*, Morcelliana, Brescia 2012, 21).

<sup>23</sup> J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 66; vedi pure 151-152.

<sup>24</sup> Cf. R.J. SCHREIER, *La missione cristiana nella “nuova modernità”*, 46-47.

<sup>25</sup> Cf. F. AVANZINI, *Strategie di convivenza*, in A. PACINI (ed.), *Le religioni e la sfida del pluralismo*, 105-114.

Innanzitutto, c'è da prendere atto che, come in tutta Europa, anche in Italia l'immigrazione e la mobilità avanzata hanno prodotto presenze pluriculturali e plurireligiose, oramai permanenti, che provocano un cambiamento inevitabile del Paese rispetto agli assetti culturali precedenti. Non è solo un fenomeno di sottosistemi all'interno del sistema-Paese, ma l'apporto di fattori culturali e religiosi, precedentemente assenti, alla costruzione del comune futuro.

In secondo luogo, si tratta di considerare che l'inevitabilità del contatto, per quanto frenato da pregiudizi e da spinte identitarie all'isolamento, produce osmosi e, quindi, rapporti, influenze reciproche soprattutto ai livelli più ordinari della vita sociale.

In terzo luogo, l'intercultura porta con sé la consapevolezza della ricerca comune di assicurare l'attuazione dei valori umani universali, quali: la libertà, la giustizia, la pace, l'onestà, la vita umana, attorno ai quali è possibile costruire la condivisione, a prescindere dalle differenze. Giustamente J. Ratzinger ha scritto:

«L'interculturalità mi sembra rappresentare oggi una dimensione inevitabile della discussione sulle questioni fondamentali dell'essenza dell'essere umano, che non può essere condotta né del tutto all'interno del Cristianesimo né puramente all'interno della tradizione razionalistica occidentale. [...] Entrambi determinano la situazione globale come nessun'altra delle forze culturali. Ciò non significa però che sia lecito accantonare le altre culture come un'entità in qualche modo trascurabile. Ciò sarebbe una *hybris* occidentale, che pagheremmo cara e in parte già paghiamo. [...] È importante accoglierle nel tentativo di una *correlazione polifonica*, in cui si aprano spontaneamente alla complementarietà essenziale di fede e ragione, cosicché possa crescere un processo universale di chiarificazione, in cui infine le norme e i valori essenziali in qualche modo conosciuti o intuiti da tutti gli essere umani possano acquistare nuovo potere di illuminare, cosicché ciò che tiene unito il mondo possa nuovamente conseguire un potere efficace nell'umanità»<sup>26</sup>.

Aggiungerei, da ultimo, il disincanto della modernità, provocato dalle attese e dalle promesse deluse, come: la concezione titanica dell'uomo indiscusso arbitro di se stesso e del mondo, a rischio di provocare il disastro ecologico; il progresso inarrestabile della scienza e della tecnica, con la possibilità di consentire minacce letali per la vita umana e per l'esistenza del pianeta (come ad es. il rischio dell'uso di armi nucleari e di distruzione di massa); la storia come unico campo di spiegazione e di interpretazione del senso della

---

<sup>26</sup> J. RATZINGER, *Ragione e fede. Scambio reciproco per un'etica comune*, in J. HABERMAS - J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005, 76-81 *passim*. Si veda anche dello stesso J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*, 151-152.

vita, con l'appiattimento dell'uomo alle condizioni materiali e storiche senza l'apertura alla trascendenza.

La modernità, invece di consegnare l'autorealizzazione e la felicità a portata di mano, ha prodotto perplessità, scetticismo, incertezza sul futuro.

Su questa base sembra avviarsi un processo d'incontro e di confronto tra cittadini dello stesso paese che vedono profilarsi atteggiamenti religiosi ampiamente diffusi, presenti al di là delle istituzioni religiose ufficiali. Anche l'insicurezza economica, sociale, ecologica ha provocato nel sentire comune una maggiore crescita di ricerca spirituale e di bisogno di spiritualità e di riferimento al sacro.

È quanto è stato osservato recentemente a proposito sulla situazione religiosa in Germania sulla base di un'accurata documentazione:

«negli ambienti legati ad una Confessione religiosa si è affermato un nuovo *concetto di spiritualità*, che si è forgiato in contesti prevalentemente non cristiani, e per conseguenza si sono creati determinati modelli con cui si guarda alla religione: il primato accordato a una esperienza “più profonda”, la possibilità di accedere direttamente e individualmente al “cosmo sacro”, il rilievo che assume il proprio cammino personale e così pure l'importanza dell'autenticità e della “sincerità, onestà, veracità, responsabilità e tolleranza”, considerate come il risultato di una religione riuscita»<sup>27</sup>.

Una tale ricerca religiosa potrebbe costituire il comune vocabolario, capace di abbattere gli steccati, che dividono, e di spingere alla riscoperta della autentica religiosità all'interno delle singole religioni<sup>28</sup>.

Fatte le debite differenze tra la situazione culturale e religiosa dell'Italia e quella della Germania, è facile osservare che i processi di intercultura si vanno componendo in maniera analoga nei diversi Paesi europei, anche se con fasi caotiche e confuse e con tempi diversi di realizzazione.

Paolo Selvadagi  
sldgpaolo@tiscali.it  
Vescovo Ausiliare di Roma  
Vicariato di Roma  
Piazza S. Giovanni in Laterano, 6/A  
00184 Roma

<sup>27</sup> M. HAINZ, *Il panorama religioso della Germania*, in *La Civiltà Cattolica* 159 (2008) III, 113-126, qui 122.

<sup>28</sup> Su questa linea si muove il recente contributo al dialogo con le religioni dell'Asia di F. WILFRED, *L'epoca del dialogo. Voci del Sud*, Pazzini, Villa Verrucchio 2013, 45-71. Egli invita a riconoscere il valore dell'autentica esperienza di Dio, al di là delle differenti concettualizzazioni del divino, nella consapevolezza del *Deus semper maius*.

## **Missione, dialogo e intercultura nel contesto italiano**

PAOLO SELVADAGI

### **Abstract**

Il concetto di missione evangelizzatrice della Chiesa include sia l'imperativo dell'annuncio sia l'atteggiamento del dialogo. Così viene superata la contrapposizione, che ha segnato la prima ricezione del messaggio conciliare sul dialogo e sull'annuncio, in modo da evitare l'idea della missione, come proselitismo, e quella di dialogo, come implicito relativismo. La categoria teologico-biblica di "regno di Dio" e la sua relazione con la natura essenziale della Chiesa sta' alla base della prospettiva dell'evangelizzazione, coniugata con il principio filosofico-teologico del dialogo. L'unicità della salvezza e della Chiesa si aprono alla varietà dell'agire di Dio nella storia degli uomini nelle religioni e nelle culture, fondandole e interpretandole. L'incontro tra culture diverse si può risolvere in alcuni esiti differenti: l'assimilazione, la coesistenza pacifica, l'interazione-contaminazione, che appaiono inadeguati alla realizzazione della correlazione armonica tra di esse, perché non mettono al riparo da tensioni e conflitti. L'interculturalità appare la via più accreditata, plausibile e praticabile, quando è intesa come la dinamica che tende a conseguire una reale integrazione, capace di produrre le condizioni di vita condivisa in un processo di trasformazione solidale.

### **Parole chiave:**

Missione evangelizzatrice della Chiesa; Dialogo; Regno di Dio; Pluralismo delle religioni e delle culture; Interculturalità

### **Abstract**

The concept of the evangelizing mission of the Church includes both the imperative to make an announcement as well as an attitude of dialogue. In this way we can move beyond the counter-position of dialogue and announcement that characterized the initial reception of the conciliar message so as to avoid the idea of mission as proselytism and that of dialogue as implicit relativism. The theological-biblical category of "reign of God" and its relation with the essential nature of the Church ground the prospective of evangelization conjoined with the philosophical-theological principle of dialogue. The unicity of salvation and of the Church opens up to the varieties of the actions of God in the history of mankind within religions and cultures, offering them foundation and interpretation. The encounter between diverse cultures can be resolved in different ways: assimilation, peaceful coexistence, interaction-contamination, all of which appear inadequate for the realization of a harmonic correlation among them because they do not heal tensions and conflicts. Interculturality appears to be the most credited, plausible and practical way forward when it is understood as the dynamic that tends to yield a real integration capable of producing conditions for sharing life in a transformative process characterized by solidarity.

### **Keywords:**

Evangelizing Mission of the Church; Dialogue; Reign of God; Religious and Cultural Pluralism; Interculturality

# INTERPRETAZIONI EVANGELICALI DEL VATICANO II

## Nota su una recente pubblicazione

Lubomir Žak\*

### 1. Introduzione

Cosa pensano gli evangelicali<sup>1</sup> (“evangelicals”) del Concilio Vaticano II, cosa dicono riguardo alla sua convocazione e celebrazione, come ne interpretano l’insegnamento e ne recepiscono i frutti?

Bisogna ammettere che finora gli studiosi cattolici del Concilio hanno prestato poca attenzione a queste e altre simili domande, limitandosi ad ascoltare quasi esclusivamente le numerose voci pronunciate, sul conto dell’assise conciliare, dai pastori, dai teologi e dagli storici delle chiese e delle comunità protestanti storiche<sup>2</sup>. Eppure vi sono diversi motivi che, ormai da tempo, spingono verso un cambiamento di rotta. Tra questi, senz’altro, la crescente e influente presenza dell’evangelicalismo in tutti i continenti e la sua capacità di

---

\* Professore Ordinario di *Introduzione alla teologia e Storia della teologia*, Facoltà di S. Teologia, PUL.

<sup>1</sup> Il termine “evangelicali” e la realtà dell’“evangelicalismo” si trovano spiegati in P. BOLOGNESI, voce *Evangelicalismo*, in *Dizionario di teologia evangelica* (= DTE), P. BOLOGNESI - L. DE CHIRICO - A. FERRARI (edd.), Editrice Uomini Nuovi, Marchirolo 2007, 263-265; si veda anche K. THACKER - T.D. GENER, voce *Evangelism*, in W.A. DYRNESS - M.-M. KÄRKKÄINEN (eds.), *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*, InterVarsity Press Academic, Downers Grove 2008, 297-300. Rimando inoltre alla sintetica descrizione della specifica identità del cristianesimo “evangelicale”, in *La missione. Rapporto 1977-1984*, pubblicato in *Enchiridion Oecumenicum* (= EO), vol. 3, EDB, Bologna 1995, nn. 1027-1028 (or. ingl. *The Evangelical-Roman Catholic Dialogue on Mission [1977-1984]. A Report*, B. MEEKING - J. SCOTT [edd.], Eerdmans, Grand Rapids 1986). Riguardo al rapporto tra l’evangelicalismo e il pentecostalismo e, in particolare, alla dibattuta questione se i pentecostali siano da annoverare tra gli evangelicali, si veda il recente studio, con focus sul contesto nordamericano, di T.L. CROSS, *Sind Pfingstler evangelikale Christen? Eine Betrachtung der theologischen Unterschiede und Gemeinsamkeiten*, in J. HAUSTEIN - G. MALTESE (Hg.), *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014, 383-407. La posizione di Cross è netta: «I pentecostali fanno ora parte di questo movimento [evangelicalismo – L.Ž.]? Sì. I pentecostali sono identici agli evangelicali? No!» (ivi, 391).

<sup>2</sup> Tali voci iniziano a farsi sentire sin dall’apertura del Vaticano II, trattandosi inizialmente soprattutto delle valutazioni e delle riflessioni dei protestanti presenti all’assise conciliare in veste di osservatori. Per una breve presentazione dei loro contenuti cf. M. HOPF, *Dialog unterwegs - Stimmen evangelischer Beobachter zur dritten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils (1964)*, in *Una Sancta* 69 (2014) 110-119 (per la bibliografia cf. le note nn. 4-8, 12 e 24).

“lievitare” dal di dentro e di “omologare” chiese e comunità appartenenti sia al protestantesimo storico sia all’area cristiana non protestante. Un altro motivo, più specifico, sta nell’esistenza di studi fatti dagli stessi evangelicali con l’intenzione di offrire una loro analisi e valutazione dell’assise conciliare. Uno degli ultimi esempi in questo campo, se ci limitiamo alla produzione fatta “in casa” dell’evangelicalismo italiano<sup>3</sup>, è il recente fascicolo monografico della rivista *Studi di teologia* dell’Istituto di formazione evangelica e documentazione (IFED), sul tema *Il Vaticano II in ottica evangelica*<sup>4</sup>. La presente nota intende offrirne una disamina analitica.

Il fascicolo contiene sei testi di varia lunghezza che, insieme, compongono un piccolo e tuttavia significativo mosaico con cui s’intende offrire una precisa e soprattutto *corretta* valutazione teologica, da parte degli evangelicali dell’IFED, della dottrina conciliare. Scrivo “corretta”, in quanto lo scopo degli ideatori di questa interessante iniziativa editoriale è orientato non tanto *ad extra*, per informare i cattolici delle proprie interpretazioni del Vaticano II, quanto piuttosto *ad intra*, per fornire ai cristiani evangelicali – e, *in primis*, ai pastori e ai teologi – un giudizio oggettivo formulato secondo i parametri delle convinzioni condivise dall’evangelicalismo mondiale.

Occorre aggiungere che, tranne uno studio critico (*Chiesa in prospettiva cattolica e professante*, 132-139) a firma di Pietro Bolognesi<sup>5</sup>, tutti gli altri contributi del fascicolo sono scritti da Leonardo De Chirico, direttore della rivista *Studi di teologia*, docente dell’IFED e vicepresidente dell’Alleanza evangelica italiana. È evidente che tale sbilanciamento non è altro che la logica conseguenza del fatto che tra gli evangelicali in Italia è proprio De Chirico a occuparsi dello studio del cattolicesimo-romano e a essere coinvolto nel dialogo ecumenico con la Chiesa di Roma, avendo dato prova di appassionato

<sup>3</sup> Quanto invece all’evangelicalismo mondiale, va citato lo studio della dottrina cattolico-romana, elaborato da un gruppo di teologi dell’Alleanza evangelica mondiale (= AEM) e confluito nel documento *Una valutazione evangelica del cattolicesimo romano*, promulgato durante l’assemblea generale dell’AEM, che ebbe luogo a Singapore nel 1986 (la trad. italiana è pubblicata in *Dichiarazioni evangeliche. Il movimento evangelicale 1966-1996*, P. BOLOGNESI [ed.], EDB, Bologna 1998, nn. 265-315). Cf. L. DE CHIRICO, *Il Vaticano II, banco di prova della teologia evangelica*, in *Studi di teologia* XXV/2 (2013), n. 50, 105.

<sup>4</sup> Cf. *Studi di teologia* XXV/2 (2013), n. 50; la sezione dedicata al Concilio si trova alle pp. 97-155. Rimanendo nell’ambito della produzione evangelicale italiana, si veda anche J. RUIZ, voce *Vaticano II, Concilio*, in DTE, 773-774. Per una rapida presentazione e valutazione del DTE, dal punto di vista sia tematico che epistemologico, mi permetto di rimandare all’ampia recensione pubblicata in *Lateranum* 76 (2010) 517-522.

<sup>5</sup> Docente di teologia presso l’IFED (Padova) e l’Institute of Reformed Baptist Studies presso il Westminster Theological Seminary (California), già membro della Commissione teologica dell’AEM (ha partecipato alla stesura della *Dichiarazione* di Singapore), Bolognesi è uno dei più noti teologi dell’evangelicalismo italiano. Recentemente ha pubblicato *Tra credere e sapere. Dalla Riforma protestante all’Ortodossia riformata*, Alfa & Omega, Caltanissetta 2011. Apprezzando il suo lavoro di promozione della teologia evangelicale in Italia, la Faculté Jean Calvin di Aix-en-Provence gli ha conferito, nel 2011, la laurea in teologia *honoris causa*.

e costante interesse per questo ambito di ricerca teologica ed ecumenica con la pubblicazione del volume *Evangelical Theological Perspectives on Post-Vatican II Roman Catholicism* (Peter Lang, Bern-Oxford 2003)<sup>6</sup>.

## 2. Le interpretazioni evangelicali del Concilio come problema

È soprattutto l'articolo *Il Vaticano II, banco di prova della teologia evangelica* a mettere in evidenza un dato forse poco o per niente conosciuto dalla teologia cattolica, e cioè che sin dalla conclusione dei lavori conciliari vi sono stati alcuni teologi evangelicali i quali hanno tentato di esaminarne i frutti, «elaborando sostanzialmente tre chiavi di lettura del Concilio»<sup>7</sup>.

La prima porta a concludere: «Roma ha veramente iniziato un cammino “nuovo” che inaugura una nuova fase in cui poco sarà simile a prima e molto sarà diverso»<sup>8</sup>. Questa chiave è adoperata dall'olandese Gerrit Berkouwer<sup>9</sup>, unico teologo di “area evangelicale” presente nell'aula conciliare in qualità di osservatore, autore dell'opera *Vaticans Concilie en nieuwe theologie*, uscita nel 1964 (per i tipi della Kok, Kampen)<sup>10</sup>. Per Berkouwer il Concilio ha operato un radicale spostamento di accenti, promuovendo un'inaudita apertura rinvenibile in particolare nell'ecclesiologia, ripensata nell'ambito della categoria biblica del popolo di Dio. A parere di De Chirico, queste conclusioni del teologo olandese peccano di una frettolosità e parzialità proprie di chi si è lasciato impressionare dall'assise conciliare senza aver avuto il tempo sufficiente per esaminarne a fondo il pensiero.

La seconda chiave può essere descritta nei seguenti termini: «Roma è profondamente divisa al suo interno e deve ancora decidere da che parte stare: la tradizione o l'aggiornamento»<sup>11</sup>. Essa è adoperata nell'opera *Revolution in Rome* (InterVarsity Press, Downers Grove 1972) di David F. Wells, professore al Gordon-Conwell Theological Seminary. Wells è convinto che le argomentazioni del Concilio siano eterogenee e contraddittorie: esse procederebbero per giustapposizioni di idee, concetti, pensieri, inglobando teologie tra di loro

---

<sup>6</sup> Da segnalare, inoltre, il sito [www.vaticanfiles.org](http://www.vaticanfiles.org) contenente analisi, resoconti e recensioni di De Chirico sulla realtà del cattolicesimo romano contemporaneo.

<sup>7</sup> L. DE CHIRICO, *Il Vaticano II, banco di prova*, 112.

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

<sup>9</sup> Del rapporto del teologo olandese con il cattolicesimo romano si occupa il recente studio di E. ECHEVERRIA, *Berkouwer and Catholicism. Disputed Questions*, Brill Academic Publishers, Leiden-Boston 2013. Per una rapida presentazione della persona e dell'opera di Berkouwer, cf. la voce a lui dedicata nel DTE, 87.

<sup>10</sup> Tr. ingl. *The Second Vatican Council and the New Catholicism*, Eerdmans, Grand Rapids 1965.

<sup>11</sup> L. DE CHIRICO, *Il Vaticano II, banco di prova*, 112.

incompatibili e costituendo una sorta di *complexio oppositorum*. Ma come si possono mettere insieme la teologia del Concilio di Trento, quella del Vaticano I e la *nouvelle théologie* che ha ispirato il Vaticano II? Individuando numerose tensioni interne, Wells prevede una vicina rottura dell'apparente equilibrio della dottrina conciliare, e con essa il necessario schierarsi della Chiesa di Roma a favore di uno solo dei numerosi poli delle sue contraddittorie posizioni.

Infine, la terza chiave è caratterizzata dalla convinzione che «Roma è sempre la stessa e non cambierà mai»<sup>12</sup>. Questa è la posizione di Herbert Carson, pastore britannico e autore di una trilogia<sup>13</sup> in cui vengono esaminate, in modo critico, la dottrina della Chiesa di Roma e l'eredità del Concilio. A parere di Carson, la Chiesa di Roma, anche quando si aggiorna e produce nuovi testi dottrinali, è *semper eadem* nella sua impostazione di fondo. L'aggiornamento di Roma «è in realtà un camuffamento di un'identità che rimane la stessa anche se tenta, talvolta riuscendovi, di rappresentarsi in modo cosmeticamente dinamico»<sup>14</sup>.

Ciò che sorprende non è tanto la differenza tra le tre posizioni, quanto piuttosto l'ammissione di De Chirico del prevalente utilizzo, nel dopoconcilio, della prima chiave interpretativa da parte dei teologi evangelicali. Che tale preferenza rappresenti un problema per l'evangelicalismo sia italiano che mondiale viene riconosciuto senza mezzi termini nell'articolo-nota *Vittorio Subilia (1911-1988) e Fausto Salvoni (1907-1982), interpreti del cattolicesimo post-conciliare*<sup>15</sup>. Subilia e Salvoni vengono presentati come vigili figli della Riforma, inflessibili nella loro competente critica del cattolicesimo uscito dal Vaticano II, ma sfortunati per non aver avuto eredi all'altezza. Il laboratorio teologico da loro creato nel dopoconcilio si è, infatti, inaridito, venendo meno la lungimiranza e la competenza, e ciò proprio in tempi in cui il cattolicesimo italiano mostra segni di una nuova vitalità. Eppure lo spiazzamento di una parte della teologia evangelicale – che sarebbe causato dall'assenza di parametri in grado di aiutare a cogliere le reali dinamiche teologiche del cattolicesimo generato dal Concilio – e, con ciò, il pericolo di un suo possibile “risucchio ecumenico” sono un problema reale, e certamente non soltanto italiano.

Lo si evince dai contributi *Chiesa in prospettiva cattolica o professante* di Bolognese e *Il richiamo sacramentale tra fascinazione e ingenuità* di De Chirico, in cui si parla di due concreti esempi di poco accoglimento da parte dei

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Cf. *Roman Catholicism Today*, Inter-Varsity Fellowship, London 1964; *Dawn or Twilight? A Study of Contemporary Roman Catholicism*, InterVarsity Press, Leicester 1976; *The Faith of the Vatican. A Fresh Look at Roman Catholicism*, Evangelical Press, Darlington 1996.

<sup>14</sup> L. DE CHIRICO, *Il Vaticano II, banco di prova*, 111.

<sup>15</sup> Cf. L. DE CHIRICO, *Vittorio Subilia (1911-1988) e Fausto Salvoni (1907-1982), interpreti del cattolicesimo post-conciliare*, in *Studi di teologia* XXV/2 (2013), n. 50, 126-131.

teologi evangelicali di fronte all'insidiosa teologia cattolico-romana: il volume *L'Église comme communion et comme institution. La lecture de l'ecclésiologie du cardinal Congar à partir de la tradition des Églises de professants* (Cerf, Paris 2012) di Alain Nisus<sup>16</sup>, pastore battista e professore di teologia sistematica alla Faculté libre de théologie évangélique (Vaux-sur-Seine), e i volumi *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology. A Return to Mystery* (OUP, Oxford 2009) e *Heavenly Participation. The Weaving of a Sacramental Tapestry* (Eerdmans, Grand Rapids 2011) di Hans Boersma<sup>17</sup>, professore al Regent College di Vancouver. Riferendosi ai due ultimi volumi, De Chirico constata:

«Questi libri sono una testimonianza di come la teologia evangelica, nel confronto col cattolicesimo post-conciliare, possa raggiungere livelli alti di erudizione e di sofisticazione (tanto da meritare la pubblicazione presso editori prestigiosi), senza per questo aver sviluppato un'adeguata consapevolezza delle questioni dibattute. A fianco di osservazioni intelligenti e puntuali, si trovano scivolamenti pericolosi che riflettono una pubertà teologica non ancora pienamente raggiunta. [...] Il confronto con la *nouvelle théologie* è necessario per fare i conti con la dinamica del cattolicesimo postconciliare, ma da parte evangelica esso va istruito con una maturità teologica decisamente diversa»<sup>18</sup>.

Al centro della sfida sta, a parere di Bolognese e De Chirico, la necessità di riconoscere che il Vaticano II e la sua eredità dottrinale non sono altro che l'ultima versione – la più aggiornata – della stessa e identica realtà chiamata “cattolicesimo”, considerata come un complesso e comunque unitario “sistema” (fatto di riti, pietà popolare, spiritualità, norme canoniche, dottrine dogmatiche e morali, teologie) da identificare con la Chiesa cattolica di Roma. Di conseguenza non sono il Vaticano II e la sua eredità dottrinale a dover essere assunti come criterio di interpretazione del cattolicesimo postconciliare, ma è il “cattolicesimo” romano in sé, ossia il “*sistema-cattolicesimo*”<sup>19</sup>, a dover fungere da prisma ermeneutico per intravedere in chiara luce il vero significato di tutto l'evento conciliare e di ogni sua affermazione.

<sup>16</sup> Cf. P. BOLOGNESE, *Chiesa in prospettiva cattolica o professante*, in *Studi di teologia* XXV/2 (2013), n. 50, 132-139.

<sup>17</sup> Cf. L. DE CHIRICO, *Il richiamo sacramentale tra fascinazione e ingenuità*, in *Studi di teologia* XXV/2 (2013), n. 50, 140-143.

<sup>18</sup> *Ivi*, 142-143.

<sup>19</sup> Che cosa si intenda qui con “cattolicesimo” viene spiegato in modo conciso già in P. BOLOGNESE, voce *Cattolicesimo*, in DTE, 119-121. Il termine “sistema” non viene utilizzato a caso. Come ribadisce il documento *Orientamenti evangelici per pensare il cattolicesimo* (1999) dell'IFED: «Ogni approccio che non tenga conto del fatto che il cattolicesimo è un *sistema* si presta ad analisi frammentarie e sfocia in una comprensione superficiale» (n. 1); il documento è reperibile su [http://www.alleanzaevangelica.org/documenti/orientamenti\\_cattolicesimo.htm](http://www.alleanzaevangelica.org/documenti/orientamenti_cattolicesimo.htm) (18-08-2014).

### 3. Il Vaticano II e il sistema chiamato “cattolicesimo”

Ma, nei documenti conciliari, dove sono visibili gli influssi di questo perenne e inattaccabile “sistema”? Dove si trova insediato il “cattolicesimo”? La risposta viene data già dal Documento di Singapore<sup>20</sup> dell’AEM, dove vengono analizzati nove ambiti di alta problematicità teologico-dottrinale, tra cui: il concetto cattolico-romano di “Chiesa” e di “libertà religiosa”, la cosiddetta “mariolatRIA” dei cattolici romani, l’autorità della Scrittura sottoposta alla Tradizione, il papato, l’infallibilità papale e altri ancora. De Chirico, nel contributo *I documenti del Vaticano II. Questioni e temi aperti*, vuole essere ancora più esplicito, richiamando l’attenzione su quei nodi problematici dei *dicta* dei documenti conciliari che interpellano di più la teologia evangelica, suscitando interrogativi, perplessità e incertezze. Egli segnala e problematizza asserzioni come:

«Dalla Liturgia, e particolarmente dall’Eucaristia, *deriva in noi, come da sorgente, la grazia*» (SC 10); «[...] la Comunione sotto le due specie *si può concedere* (SC 55)»; «La santa Chiesa *venera con particolare amore Maria SS.ma madre di Dio*» (SC 103); «Partecipando al sacrificio eucaristico [...] *offrono a Dio la Vittima divina*» (LG 11); «I libri della Scrittura insegnano con certezza, fedelmente e senza errore la verità di Dio, *in ordine alla nostra salvezza*» (DV 11); «Solo per mezzo della cattolica Chiesa di Cristo [...] si può ottenere la pienezza dei mezzi di salute» (UR 3); «La Chiesa [...] avverte in maniera più urgente la propria vocazione *di salvare e di rinnovare ogni creatura*» (AG 1), e molte altre ancora»<sup>21</sup>.

Analizzando questo e altri contributi di De Chirico, ci si accorge della convinzione del teologo evangelico di poter ricondurre tutti i brani problematici dei documenti del Concilio a un unico denominatore fatto di alcune idee portanti e, indubbiamente, *sistemiche* del cattolicesimo. Tra di esse, quella di un “sacramentalismo ecclesiale” secondo cui «è la chiesa che media la grazia di Dio mediante il suo impianto sacramentale»<sup>22</sup>. Già Subilia ha considerato questo tipo di ecclesiologia soteriologica come una sorta di «incarnazionismo ecclesiologico»<sup>23</sup>, che vede la chiesa come continuazione dell’incarnazione,

<sup>20</sup> Cf. *Una valutazione evangelica del cattolicesimo romano*, in *Dichiarazioni evangeliche*, nn. 312-374.

<sup>21</sup> L. DE CHIRICO, *I documenti del Vaticano II. Questioni e temi aperti*, in *Studi di teologia* XXV/2 (2013), n. 50, 151-155.

<sup>22</sup> L. DE CHIRICO, *Il Vaticano II, banco di prova*, 115. Bolognesi – convinto anche lui dell’esistenza di alcuni elementi unificanti, di valenza sistemica, del “cattolicesimo” – riassume tali idee portanti in due linee teologiche determinate dalle nozioni di “rivelazione” e di “mediazione” e da una loro specifica interpretazione cattolico-romana (cf. P. BOLOGNESI, voce *Cattolicesimo*, 119).

<sup>23</sup> Cf. L. DE CHIRICO, *Vittorio Subilia (1911-1988) e Fausto Salvoni (1907-1982)*, 127. Avanzando la stessa critica, Bolognesi scrive: «L’idea di mediazione del cattolicesimo manifesta infine una tendenza

attribuendole in questo modo «indebitamente le prerogative degli uffici regale, profetico e sacerdotale di Cristo»<sup>24</sup>.

Proprio questo tipo di ecclesiologia e teologia sacramentale inizia ad affascinare oggi teologi evangelicali come Nisus, Boersma e altri, tutti poco attenti agli errori di fondo del sacramentalismo cattolico-romano. A parere di De Chirico, tale abbassamento di guardia è generato dalla situazione in cui versa una parte dell'attuale teologia evangelicale, che, uscendo da un'epoca neo-fondamentalista, è «tutta incentrata sulle battaglie per la verità evidente, la certezza del credere, la concentrazione sui dettagli, [...] inaridita e spossata dall'oggettiva povertà del neofondamentalismo, trova nella teologia cattolica attuale, così ariosa, sfumata, intrigante, qualcosa di simile a una boccata di aria fresca da respirare a pieni polmoni»<sup>25</sup>.

L'idea del «sacramentalismo ecclesiale», come anche tutte le altre idee sistemiche del «cattolicesimo» romano, sarebbe frutto di precise scelte di carattere epistemico, le quali – pur dando l'impressione, in certi casi, di avere un peso e un'incidenza minori – differenziano, anzi contraddistinguono radicalmente, l'ermeneutica della teologia evangelicale da quella della teologia cattolico-romana. Tale differenziazione viene accertata e riconosciuta già dai partecipanti al primo dialogo bilaterale cattolico-evangelicale – svoltosi negli anni 1977-1984<sup>26</sup> –, i quali intravedono una delle sue principali cause nella differente considerazione della Sacra Scrittura<sup>27</sup>. Infatti, nel *Rapporto* finale si legge che i cattolici e gli evangelicali «hanno una concezione *leggermente*

---

monofisita. A causa dell'incarnazione continuata che si realizza nel sacrificio della messa, è la distanza tra Creatore e creatura che viene cancellata. L'incarnazione continuata risucchia il ruolo dello Spirito Santo e impone la chiesa in quanto mediatrice tra Dio e l'uomo» (P. BOLOGNESI, voce *Cattolicesimo*, 120).

<sup>24</sup> L. DE CHIRICO, *Vittorio Subilia (1911-1988) e Fausto Salvoni (1907-1982)*, 127.

<sup>25</sup> ID., *Il richiamo sacramentale tra fascinazione e ingenuità*, 140. E ancora: «La teologia sacramentale del cattolicesimo attuale è il "cuore" del cattolicesimo e si capisce come possa attirare ambienti che si sono nutriti per generazioni di immaginari teologici poveri e aridi. Invece di riappropriarsi della "grande tradizione" della fede cristiana classica (biblica, patristica, riformata, risvegliata, evangelicale), si accontentano di una versione suadente che apre alla sintesi cattolico-romana» (*ivi*, 143).

<sup>26</sup> Si tratta di un dialogo (sul tema "missione") sponsorizzato dal Segretariato per la promozione dell'unità dei cristiani, al quale hanno aderito alcuni importati missionari e teologi evangelicali (come John Stott), ma non la World Evangelical Fellowship né alcun'altra istituzione rappresentativa evangelicale. Va ricordato che negli anni 1993-2002 si è svolta una seconda tornata dei dialoghi cattolico-evangelicali, questa volta sponsorizzata ufficialmente da entrambe le parti, dedicata al tema *Chiesa, evangelizzazione e vincoli di koinonia*. Cf. il *Rapporto 1993-2002* in EO, vol. 7, EDB, Bologna 2006, nn. 1681-1780; si veda inoltre il commento al *Rapporto* del vescovo neozelandese B. MEEKING, in EO, nn. 1781-1830 (il testo originale del *Rapporto* e del commento è reperibile sul sito-web del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani).

<sup>27</sup> Per una rapida presentazione della concezione evangelicale della Scrittura rimando a J.I. PACKER, voce *Scrittura*, in DTE, 658-663; L. DE CHIRICO, voce *Autorità della Scrittura*, in DTE, 71-73; ID., voce *Critica biblica*, in DTE, 165-166; I. HOWARD MARSHALL, voce *Interpretazione biblica*, in DTE, 362-364, con la rispettiva bibliografia. Di utile lettura, sullo stesso argomento, anche la rivista monografica *Studi di*

diversa della natura della Scrittura e una concezione *maggiormente* diversa del giusto processo di interpretazione della parola di Dio»<sup>28</sup>. *Leggermente* diversa perché, mentre i cattolici sono abituati a considerare la Scrittura, nella sua complessità di Parola di Dio messa per scritto da autori umani, una realtà iscritta nella logica dell'Incarnazione, gli evangelicali preferiscono porre l'accento sull'opera provvidenziale di Dio, non ostacolata dai limiti degli esseri decaduti. *Maggiormente* diversa perché i cattolici, diversamente dagli evangelicali, affermano «che la Scrittura va considerata come prodotta dalla chiesa e nella chiesa» e che, quindi, non è possibile «comprendere la Scrittura nella sua verità se non la riceviamo nella fede vivente della chiesa, la quale, assistita dallo Spirito Santo, ci mantiene nell'obbedienza alla parola di Dio»<sup>29</sup>. Si capisce che al centro della differente considerazione della Scrittura da parte dei cattolici e degli evangelicali sta la considerazione radicalmente divergente della questione della legittima e necessaria esistenza, accanto alla Scrittura, di un'istanza interpretativa “esterna” (non identica, cioè, alla Scrittura stessa né alla persona di chi la legge) e “oggettiva”, in grado di garantire quell'ampio consenso al quale invita con insistenza Paolo in *1 Cor 1,10*. Ed è evidente che tale questione coincide con la domanda sulla legittimità e sulla necessità, per il credere e l'interpretare la Scrittura, della realtà chiamata “tradizione”<sup>30</sup> (per non parlare, poi, dell'istanza chiamata “magistero”<sup>31</sup>).

---

*teologia* (XXIV/1 [2012] n. 47) sul tema *La Bibbia al centro* (si veda in particolare G. WILLIAMS, *Le convinzioni evangeliche intorno alla Scrittura*, 4-27).

<sup>28</sup> *Rapporto 1977-1984*, n. 1045.

<sup>29</sup> *Ivi*, n. 1048. Secondo gli evangelicali, invece, «è saggio ascoltare la Chiesa e i suoi maestri, passati e presenti, e tener conto del modo in cui essi cercano di comprendere la Parola di Dio»; tuttavia essi «pongono l'accento sul fatto che ogni credente deve essere libero di esercitare la propria responsabilità personale davanti a Dio nell'ascolto e nell'obbedienza alla sua Parola. Anche se le interpretazioni della Chiesa sono spesso utili, in ultima analisi non sono necessarie, dal momento che la Scrittura, sotto l'illuminazione dello Spirito Santo, interpreta se stessa ed è evidente (chiara)» (*ivi*, n. 1049). La differenza tra gli evangelicali e i cattolici romani in materia di Scrittura viene, nel *Rapporto 1977-1984*, rimarcata anche in riferimento al «grado in cui il senso spirituale può essere separato dal senso letterale» (*ivi*, n. 1134).

<sup>30</sup> Com'è noto, «gli evangelicali temono che le tradizioni ecclesiali possano sommergere la parola di Dio, mentre i cattolici temono che essa possa perdersi nella molteplicità di interpretazioni più o meno eccentriche» (*Rapporto 1977-1984*, n. 1070). Il timore degli evangelicali e le loro perplessità di fronte al ricorso interpretativo dei cattolici alla “tradizione” non si dileguano nemmeno a contatto con la *Dei Verbum* del Vaticano II. Come viene scritto già nel Documento di Singapore, se da un lato è vero che il Concilio si è impegnato nell'apportare dei cambiamenti riguardo a una maggiore centralità della Scrittura nella Chiesa, esso, dall'altro, non ha risolto un problema fondamentale: cioè che, quando «si tratta della questione dell'autorità, la Chiesa cattolico-romana riserva a se stessa, come istituzione, un potere che, secondo l'insegnamento ufficiale, è subordinato alla Scrittura, ma che in pratica è ad essa superiore, in ultima analisi» (*Una valutazione evangelica del cattolicesimo romano*, n. 334).

<sup>31</sup> Sulla differente considerazione del “magistero” cf. *Rapporto 1977-1984*, nn. 1070-1075, come anche *Una valutazione evangelica del cattolicesimo romano*, nn. 328-336.

Ma il problema del sistema “cattolicesimo” è, a parere degli evangelicali, ancor più profondo e insidioso. Esso è determinato e alimentato dallo stesso *spirito* del “cattolicesimo” romano, dalla sua intenzionalità di fondo e dal suo orientamento complessivo, spirito, intenzionalità e orientamento che fanno del cattolicesimo un sistema estremamente ambiguo, perché capace – anzi desideroso – di includere e di assorbire in sé ogni possibile diversità. Possedendo tale spirito, la dottrina e la teologia cattolica sono «in grado di flettersi, ma non di piegarsi»<sup>32</sup> e questo spiega perché la *forma mentis* cattolico-romana non sia «quella della scelta quadrata che esclude, ma quella della scelta ellittica che cattolicizza»<sup>33</sup>.

Ebbene, proprio questo tipo di *forma mentis* possiede anche il Vaticano II, un concilio che rilancia lo stesso e identico assetto dottrinale del passato, in cui «la natura viene coniugata alla grazia, la Scrittura alla tradizione, Cristo alla chiesa, la grazia ai sacramenti, la fede alle opere, la vita cristiana alla religione popolare, la pietà evangelica al folclore pagano, la filosofia speculativa alle credenze superstiziose, il centralismo ecclesiastico all’universalismo cattolico»<sup>34</sup>. Insomma, spiega De Chirico, il Concilio non fa che affermare «ostinatamente *et-et*, e-e, una cosa e l’altra». Perciò:

«Non ci sono scelte limpide, nitide, esclusive o ispirate a un’integrità di pensiero capace di scegliere in modo coerente. Al contrario, la capacità ricettiva cattolica rende il cattolicesimo un sistema aperto sempre a nuove integrazioni in vista della progressiva espansione del sistema stesso. Il criterio teologico di fondo del cattolicesimo non è la purezza evangelica o l’autenticità cristiana, ma l’integrazione del particolare in un orizzonte universale al servizio dell’istituzione che tiene le redini di tutto il disegno. L’unico “no” che il cattolicesimo sa dire riguarda ciò che minaccia il suo disegno che vuole ricondurre il molteplice all’uno della Chiesa cattolica. Quando questo cardine non viene messo in discussione, tutto può essere integrato e cattolicizzato. Le capacità d’integrazione del cattolicesimo, le sue risorse assorbenti sono davvero straordinarie»<sup>35</sup>.

Dai contributi di De Chirico si evince che sono due gli assi portanti attorno ai quali ruota e per mezzo dei quali si mantiene in vita e si diffonde lo

<sup>32</sup> L. DE CHIRICO, *Il Vaticano II, banco di prova*, 104. Lo stesso giudizio si trova formulato in P. BOLOGNESI, voce *Cattolicesimo*, 120, e prima ancora in *Orientamenti evangelici per pensare il cattolicesimo*, nn. 3-5.

<sup>33</sup> L. DE CHIRICO, *Il Vaticano II, banco di prova*, 110.

<sup>34</sup> *Ivi*, 120; P. BOLOGNESI, voce *Cattolicesimo*, 120.

<sup>35</sup> L. DE CHIRICO, *Il Vaticano II, banco di prova*, 120-121. La stessa critica si trova formulata nel documento dell’IFED: «Il cattolicesimo è maestro nell’assimilare nel proprio sistema elementi diversi, a volte contrastanti, spesso opposti. Il criterio non è quello della purezza evangelica o dell’autenticità cristiana ma quello dell’inglobamento progressivo e dell’inserimento del particolare in una prospettiva ampia che ne annienti le unilateralità e lo metta al servizio dell’universalità» (*Orientamenti per pensare il cattolicesimo*, n. 4).

spirito del “cattolicesimo” romano: l’idea infondatamente generosa e ottimistica della salvezza di tutti gli uomini (senza distinzione alcuna); la formidabile capacità di adattamento camaleontico e opportunistico del linguaggio dottrinale e teologico della Chiesa romana alle esigenze del dialogo – non privo di pericolose tendenze di proselitismo – con gli altri cristiani e con le altre religioni.

Quanto al primo asse, gli evangelicali da un lato «insistono sul fatto che, secondo il Nuovo Testamento, coloro che sono al di fuori di Cristo sono “perduti” e possono conseguire la salvezza solo in e attraverso Cristo»<sup>36</sup>, dall’altro sono convinti che i cattolici propugnino una dottrina sulla salvezza che non corrisponde agli insegnamenti della Scrittura, in quanto ignora la gravità delle conseguenze del peccato di Adamo e lo stato della natura depravata<sup>37</sup>. A parere di De Chirico, tale presa di posizione dei cattolici si impone con il Vaticano II. Se, infatti, la dottrina cattolica tradizionale escludeva i non cattolici dalla salvezza, il Concilio afferma che anch’essi sono in qualche modo collegati con Cristo, «che lo vogliano o no»<sup>38</sup>. La gravità di tale svolta aumenta per il fatto che l’universalismo della salvezza, propugnato dall’insegnamento conciliare, «viene coniugato al particolarismo della chiesa»<sup>39</sup>. Il quadro finale non deve ingannare: la cattolicità del cattolicesimo postconciliare trascende i confini un po’ stretti della cristianità, tanto da doversi affermare: «La cristianità, le religioni, la cultura, la società, il mondo intero: queste sono le frontiere del cattolicesimo cattolico»<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> *Rapporto 1977-1984*, n. 1125.

<sup>37</sup> Cf. P. BOLOGNESI, voce *Cattolicesimo*, 120.

<sup>38</sup> L. DE CHIRICO, *Il Vaticano II, banco di prova*, 122.

<sup>39</sup> *Ivi*, 122-123.

<sup>40</sup> *Ivi*, 123. E spiega ancora: «In una metafora militare, si può dire che la tattica della cattolicità del cattolicesimo non è più quella dello scontro frontale ma dell’avvolgimento delle ali. L’obiettivo non è più l’annientamento dell’avversario ma il suo inglobamento. Il fine non è più la conquista bensì l’annessione consensuale attraverso la dilatazione dei confini della cattolicità. La cattolicità non si esprime solo nella dottrina cattolica ma in tutti gli ambiti dell’azione della chiesa. Le sue frontiere sono tante quante sono le dimensioni della realtà. Tutto rientra nella giurisdizione della cattolicità e la chiesa cattolica cerca di investire nella crescita di cattolicità» (L. DE CHIRICO, *Vittorio Subilia [1911-1988] e Fausto Salvoni [1907-1982]*, 130), cf. P. BOLOGNESI, *Chiesa in prospettiva cattolica o professante*, 133-134. È opportuno ricordare che una simile interpretazione delle intenzioni e della dottrina del Vaticano II è presente anche nel mondo dell’Ortodossia, dove è diffusa la convinzione di dover intravedere il punto sorgivo e l’anima di tali intenzioni e dottrina nell’imposizione delle “tendenze liberali” di un gruppo di padri e periti conciliari convinti della necessità di avvicinare la Chiesa, ad ogni costo, alla società moderna e al suo “spirito di progresso”. Cf. D.E. PUČKIN, voce *Vatikanskij II Sobor: “Duch Sobora” i ego vlijanie na katoličestvo* [Concilio Vaticano II: “Lo Spirito del Concilio” e il suo influsso sul cattolicesimo], in *Pravoslavnaja Enciklopedija* [Enciclopedia ortodossa], a cura del Patriarcato di Mosca, versione elettronica reperibile su <http://www.pravenc.ru/text/149919.html> (18-08-2014); M. KOZLOV, *Čem dlja nas cenen opyt reform Katoličeskoj Cerkvi?* [Dove secondo noi sta il valore dell’esperienza delle riforme della Chiesa cattolica?], pubblicato sul sito ufficiale del Patriarcato di Mosca <http://www.patriarchia.ru/db/print/638670.html> (18-08-2014).

Il secondo asse, poi, è costituito dall'abilità del "cattolicesimo" di cambiare le formulazioni dottrinali, senza voler «scendere dallo scalino delle prerogative assolutistiche accumulate nei secoli»<sup>41</sup>. Dunque, a partire dal Vaticano II Roma non adopera più il linguaggio aspro, spigoloso, tagliente, aridamente giuridico dei concili e dei pontefici precedenti, ma ricorre a una lingua sinuosa, avvolgente, inclusiva, amichevole, materna, dinamicamente sacramentale. Tuttavia, le vere intenzioni della Chiesa romana postconciliare sono le stesse di prima: condurre tutti *sub Petro*, integrare tutta la cristianità nel cattolicesimo, «che è e rimane visceralmente *romano*, papale, mariano, vaticano»<sup>42</sup>.

De Chirico non ha alcun dubbio: la presenza dei due assi è ciò che caratterizza la sostanza del Vaticano II. Di conseguenza, nonostante «tutte le sue buone intenzioni di rinnovamento, il Concilio ha reso ancora più elastica, estesa e accogliente la piattaforma della cattolicità del cattolicesimo, senza affrontare la questione di fondo», senza interrogarsi, cioè, sulla vera cattolicità, quella biblica, che «non sta nella dialettica tra "sì" e "no" gestita da un'istituzione ecclesiastica, ma nella scelta di riconoscere, aderire e servire il "sì" pieno all'Evangelo»<sup>43</sup>.

#### 4. Il Vaticano II: continuità nell'apparente discontinuità

Un tema ricorrente in diversi contributi del fascicolo riguarda la questione della continuità e/o discontinuità del Vaticano II rispetto alla tradizione cattolico-romana precedente. Da quanto appena spiegato emerge che l'evangelicalismo, nella versione di De Chirico e Bolognesi, riconosce l'esistenza di una certa discontinuità, ma non di sostanza, soltanto di forma. E si capisce subito che non si tratta, in ogni caso, della versione evangelicale della soluzione che sulla questione continuità-discontinuità ha offerto Benedetto XVI, parlando dell'*ermeneutica nella riforma*, ossia «del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa»<sup>44</sup>.

Da una parte, infatti, non viene negato che il Vaticano II abbia inaugurato alcune rilevanti "novità", segnando un "cambio di marcia" e dando inizio a

<sup>41</sup> L. DE CHIRICO, *Il Vaticano II, banco di prova*, 118.

<sup>42</sup> *Ivi*, 122.

<sup>43</sup> *Ivi*, 125. E spiega ancora: «Di fatto, nel cattolicesimo si assiste a un'ambiguità di fondo tra la contemporanea affermazione del "sì" e del "no" all'Evangelo che vengono assunti all'interno del sistema. Ciò determina la coesistenza di motivi biblici e di motivi non biblici» (*ivi*, 123).

<sup>44</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso alla curia romana per la presentazione degli auguri natalizi*, in *AAS* 98 (2006) 46.

“profonde trasformazioni”<sup>45</sup>. Tali novità, cambio di marcia e trasformazioni riguardano sostanzialmente, come appena spiegato, lo “stile” dinamico, per niente inquisitorio della giustificazione dottrinale e della presentazione della “cattolicità” romana da parte del Vaticano II e della sua attuazione postconciliare, uno stile chiaramente «distanziato da quelli dei concili che lo hanno preceduto»<sup>46</sup>. Riguardano, però, anche il cambiamento”, considerato “radicale”, della concezione della Chiesa di Roma nei confronti dei cristiani non cattolici e dei seguaci di altre religioni. Non viene spiegato, nei contributi del fascicolo, se a monte di tale nuova situazione vi sia o meno anche un reale e radicale cambiamento della dottrina cattolico-romana in materia di soteriologia. Comunque sia, gli autori danno per presupposto che tutti questi e altri cambiamenti – inclusi quelli dottrinali – siano possibili grazie alla flessibilità del sistema “cattolicesimo”, capace di un permanente aggiornamento e auto-sviluppo che non può non determinare ogni aspetto della fede e della dottrina.

Ecco perché, dall’altra parte, il Vaticano II non viene visto come un concilio di radicale discontinuità, e tanto meno si può parlare di un concilio riformatore o rivoluzionario. Certo, non si tratta di un concilio «fotocopia che ha meccanicamente e pedissequamente riprodotto ciò che il cattolicesimo era già prima che fosse celebrato»<sup>47</sup>, tuttavia esso è come i precedenti due concili, i quali hanno servito la causa del sistema “cattolicesimo”, della sua difesa e diffusione, salvaguardando la continuità di tale sistema per mezzo di un megatrend «iniziato con la Controriforma e contrassegnato da un irrigidimento polemico contro il protestantesimo e la modernità»<sup>48</sup>. All’inizio di tale situazione sta il Concilio di Trento, che rigettò le istanze della Riforma sulla giustificazione per sola grazia mediante la sola fede, decretando la loro incompatibilità con la dottrina ufficiale della Chiesa cattolica e l’indisponibilità di Roma a intraprendere un percorso di radicale revisione in un’ottica biblica. Questo stesso Concilio «è tenuto sullo sfondo, senza ripensamenti»<sup>49</sup>, dal Vaticano II. Qualcosa di simile si può dire del Vaticano I, ma con una differenza: il Vaticano I non è riuscito a sviluppare in pieno la strategia del “cattolicesimo”, perciò occorre un altro concilio che lo riprendesse, portando la

<sup>45</sup> Cf. L. DE CHIRICO, *Il Vaticano II, banco di prova*, 99, 121, 122.

<sup>46</sup> *Ivi*, 117.

<sup>47</sup> *Ivi*, 113.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*. «Trento rimane nella cornice del Vaticano II, anche se in quest’ultimo concilio sono le istanze della modernità a essere tenute presenti *insieme* a quelle di Trento. Il “paradigma tridentino” viene per così dire storicizzato e a Trento si sovrappongono le sfide che la chiesa vive nel XX secolo. Dopo il Vaticano II, Trento deve essere letto alla luce dell’ultimo Concilio che offre un’ermeneutica aggiornata della sua teologia. Di fatto, però, il Vaticano II ha metabolizzato Trento e non lo ha rinnegato» (*ivi*, 113-114). Cf. la sintetica valutazione del Concilio in L. DE CHIRICO, *Trento, Concilio di*, in DTE, 754.

Chiesa di Roma a confronto con il mondo moderno a uno stadio diverso, «più dialogico, più pronto all'ascolto, meno crassamente autoreferenziale, meno oppositivo, più accogliente»<sup>50</sup>. Il Concilio Vaticano II ha avuto esattamente questo compito.

È evidente che tale interpretazione della continuità esistente tra il Vaticano II e i due precedenti concili poggia sulle fondamenta della valutazione di Trento come concilio erroneo e dannoso e del Vaticano I come concilio estremamente unilaterale ma, nella sua essenza, anch'esso ostile a ogni impulso della Riforma protestante. Il problema centrale è rappresentato proprio da Trento, il punto iniziale del sistema "cattolico", frutto di un radicale rifiuto del rinnovamento della Chiesa di Roma, della sua dottrina e del suo volto istituzionale alla luce della Sacra Scrittura. La colpa del Vaticano II è di non aver dichiarato ufficialmente superato Trento, di non aver «pagato alcun prezzo teologico per cambiare stile: nessuna sconfessione, nessuna autocritica, nessun riconoscimento di peccato»<sup>51</sup>. Insomma, la dinamica portante del Vaticano II «non ha voluto essere e non è stata una spinta per una riforma in senso biblico che consiste in pentimento per il peccato, purificazione dall'idolatria e ripartenza nel solco dell'ubbidienza al Signore»<sup>52</sup>. Il fatto è, spiega Bolognesi, che un vero rinnovamento si può avere soltanto «quando si riconoscono gli errori precedenti», la cancellazione dei quali non si ottiene mai con il ricorso alla logica ecumenico-cattolica di "dilatazione". «Per parlare di vero cambiamento è necessario prendere le distanze da quanto precedentemente affermato. Se questo non avviene si può parlare solo di estensione del pensiero, non di una trasformazione»<sup>53</sup>.

### 5. Conclusione: questioni aperte

A un lettore cattolico del fascicolo viene spontaneo chiedersi quanto rappresentative siano le interpretazioni, ivi presenti, del Vaticano II, quanto, cioè, siano condivise nel vasto mondo dell'evangelicalismo. Una prima risposta è

<sup>50</sup> L. DE CHIRICO, *Il Vaticano II, banco di prova*, 114.

<sup>51</sup> *Ivi*, 118.

<sup>52</sup> L. DE CHIRICO, *Cosa è realmente accaduto al Vaticano II?*, in *Studi di teologia* XXV/2 (2013), n. 50, 149. Con parole simili si esprime anche il Documento di Singapore dell'AEM, quando afferma: «C'è un grande fermento in ambienti cattolici romani, e il quadro è lungi dall'essere chiaro. In certi momenti ci rallegriamo, perché sembra che abbia inizio un movimento di ritorno alla fede apostolica, ma poi siamo costernati, perché di nuovo l'Evangelo viene eclissato e reso confuso. A volte sembra che tutto stia cambiando, mentre poi, in conclusione, nulla è cambiato. È in ogni caso chiaro che il cattolicesimo romano resta incapace di dare una risposta alle questioni centrali sollevate dalla Riforma» (*Una valutazione evangelica del cattolicesimo romano*, n. 307).

<sup>53</sup> P. BOLOGNESI, *Chiesa in prospettiva cattolica o professante*, 136.

stata data qualche mese fa, in occasione della presentazione del fascicolo presso la Facoltà Pentecostale di Scienze Religiose ad Aversa. A seguito della tavola rotonda sul tema *Il cattolicesimo contemporaneo: una prospettiva evangelica*, promossa da Alleanza evangelica italiana, Federazione delle chiese pentecostali, Assemblee di Dio in Italia, Chiesa apostolica in Italia e Congregazioni cristiane pentecostali, i rappresentanti di tutte queste organizzazioni hanno pubblicato un breve comunicato<sup>54</sup> che ripropone esattamente la stessa chiave di lettura e le stesse e identiche critiche su cui poggiano le succitate riflessioni sul Vaticano II. In concreto, essi affermano di considerare incompatibile con l'insegnamento della Scrittura «una chiesa che si sente mediatrice di salvezza e che presenta altre figure come mediatrici di grazia [...], una chiesa che si è assunta la responsabilità di aggiungere dogmi (come quelli mariani) alla fede una volta e per sempre trasmessa ai santi [...], una chiesa che ha il suo cuore in uno stato politico, retaggio di una chiesa “imperiale” da cui ha assunto titoli e prerogative». Detto ciò, il documento ribadisce:

«Pertanto ritengono [gli evangelici italiani - L.Ž.] che le apparenti somiglianze con la fede e la spiritualità evangelica di settori del cattolicesimo non sono di per sé motivi di speranza di un vero cambiamento. Considerato che permangono tuttora differenze teologiche ed etiche inconciliabili ed assolutamente divergenti non ritengono di poter dare inizio e corso a qualsiasi iniziativa o apertura ecumenica nei confronti della Chiesa Cattolica Romana invitando tutti gli evangelici a livello nazionale ed internazionale ad esercitare un sano discernimento biblico (1Gv 4,1) senza cedere ad ansie unioniste contrarie alla Scrittura, ma anzi rinnovando l'impegno a portare l'Evangelo di Gesù Cristo in tutto il mondo (Mt 28,18-20)».

Una seconda risposta, decisamente meno univoca, si è potuta captare in occasione della visita del papa Francesco alla comunità pentecostale di Caserta. Mi riferisco, da una parte, alla reazione critica da parte di Bolognesi, di De Chirico<sup>55</sup> e, soprattutto, dell'Alleanza evangelica italiana<sup>56</sup>, poggiata sulla

<sup>54</sup> Cf. *Evangelici italiani sul cattolicesimo contemporaneo* (19-07-2014), consultabile sul sito-web dell'Alleanza evangelica italiana: [http://www.alleanzaevangelica.org/cattolicesimo-romano/2014-03\\_cattolicesimo\\_trotonda.pdf](http://www.alleanzaevangelica.org/cattolicesimo-romano/2014-03_cattolicesimo_trotonda.pdf) (18-08-2014).

<sup>55</sup> Si vedano l'intervista del 29 luglio a De Chirico e l'intervista del 1 agosto a Bolognesi, entrambe reperibili sul sito-web dell'Alleanza evangelica italiana (<http://www.alleanzaevangelica.org/>).

<sup>56</sup> Cf. il comunicato *Chiarimenti sulla visita al papa da parte di esponenti dell'Alleanza evangelica mondiale*, pubblicato il 28 giugno 2014 e reperibile sul sito-web dell'Alleanza evangelica italiana. Esso, tra le altre cose, sottolinea «come Papa Francesco in particolare adotti un suadente linguaggio simil-evangelico, ma sia un devoto mariano di prim'ordine e abbia una visione fortemente influenzata dalla teologia liberale e da una religiosità allo stesso tempo sacramentale ed universalista (vedi comunicato AEI del 16 ottobre 2013), confliggendo con l'evangelo biblico come compreso dalla Dichiarazione di fede dell'AEM stessa.

convinzione della presenza di ostacoli insormontabili sulla via del dialogo con la Chiesa cattolico-romana, dovuti alla mancanza sia della centralità della Parola di Dio nella sua dottrina e prassi sia di un'ammissione degli errori del passato, scaturiti dall'infedeltà nei confronti del Vangelo di Cristo; dall'altra, al fatto che all'evento della visita del papa abbia voluto partecipare una nutrita delegazione dell'AEM e che alcuni dei suoi membri abbiano rilasciato commenti di apprezzamento sulla persona e sul discorso del papa, condividendo lo spirito di apertura ecumenica di Giovanni Traettino, pastore della comunità pentecostale di Caserta<sup>57</sup>. L'evidente contrasto tra le due interpretazioni della visita del papa segnala che il mondo evangelicale non ha un pensiero e un atteggiamento univoci nei confronti della Chiesa cattolico-romana, così come non li ha nei confronti del Vaticano II. Il fascicolo intende esporre soltanto una linea interpretativa<sup>58</sup>, senza però prendere in seria considerazione le ragioni e

---

Inoltre, come la pubblicazione di un suo recente libro dimostra (*Chi sono i gesuiti*, 2014), egli pensa che la Riforma protestante sia stata la radice di tutti i mali dell'Occidente, un giudizio storicamente strampalato e teologicamente inquietante».

<sup>57</sup> Si veda il suo appassionato discorso di apertura pubblicato nel bollettino della sala stampa della Santa Sede e reperibile su <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/07/28/0542/01200.html> (18-08-2014). Rivolgendosi al Papa, Traettino ha voluto iniziare con le parole: «Voglio condividere alcune considerazioni e, in particolare, carissimo Papa Francesco, amato fratello mio, la nostra gioia è grande per questa sua visita, quella mia personale intanto, quella della mia famiglia, quella dell'intera nostra comunità e della nostra famiglia spirituale, dei nostri ospiti e dei nostri amici. Un dono grande e inatteso, impensabile fino a poco tempo addietro. Lo potrà leggere negli occhi dei bambini e degli anziani, dei giovani e delle famiglie. Le vogliamo bene! E una cosa che deve sapere: verso la Sua persona, anche tra noi evangelici, c'è tanto affetto e tanti di noi anche ogni giorno pregano per Lei. Del resto, è così facile volerle bene. Diversi di noi credono perfino che la sua elezione a Vescovo di Roma sia stata opera dello Spirito Santo. Una benedizione soprattutto nei confronti del mondo per tutto il cristianesimo: questo è quello che personalmente io penso». Detto ciò, il pastore ha aggiunto: «Per questo anche viviamo e sperimentiamo un modo nuovo di essere evangelici, che non si nutre più di anticattolicesimo – come pure è stato per un tempo – ma che, riconoscendo le proprie origini e radici nell'albero storico del cristianesimo, cattolicesimo e riforma compresi, ha imparato a relazionarsi in modo costruttivo e redentivo con quelli che riconosce come suoi padri e suoi fratelli e a tirar fuori dal suo tesoro – come lo scriba del Vangelo – cose nuove e cose vecchie. [...] Tempo fa, padre Raniero Cantalamessa, parlando degli evangelici, li aveva definiti “cristiani col carisma dell'essenzialità”. Una definizione che mi piace molto. La condivido. E il cardinale Piovanelli, di Firenze, qualche anno addietro, a chi gli chiedeva una previsione per il terzo millennio, preconizzava: “Sarà un'epoca in cui si ritornerà ai principi fondamentali del cristianesimo”. Credo anche io questa cosa. È necessario, è indispensabile che torniamo ai principi fondamentali. Il cardinale Kasper, invece, che so essere suo amico, ha parlato di “un ecumenismo fondamentale e di un ecumenismo spirituale”: anche qui siamo in linea. Egli dice: “I cristiani non sono uniti tra loro, ma anzitutto sono tutt'uno in Cristo. E solo quell'unione o comunione con Cristo rende possibile la vera comunione tra gli uomini in Lui. Il centro dell'unità è il Signore. E la forza che opera e ordina questa unità è lo Spirito Santo”. Forse è proprio da questa comprensione che il cristianesimo deve ripartire. Questo è il perimetro fondamentale della nostra comunione ed è qui che credo di poter dire che sta il contributo maggiore – anche storico e teologico – della profezia della Riforma prima e del mondo evangelico dopo. Credo che questa sia la profezia fondamentale a beneficio di tutto il Corpo di Cristo e della Chiesa. Se ha un qualche senso la storia nel cristianesimo [...]».

<sup>58</sup> Una linea interpretativa differente caratterizza, ad esempio, il dialogo cattolico-evangelicale promosso negli USA da Charles Colson e Richard Neuhaus e avente nel documento *Evangelicals and Catholics together: the Christian Mission in the Third Millennium*, del 1994, una magna carta del reciproco

il discernimento teologico-spirituale di quei teologi e pastori e di quelle comunità evangelicali che ricorrono ad interpretazioni differenti. Sarà da vedere se nel mondo evangelicale si instaurerà un ampio confronto in vista della ricerca di un consenso interno, privo di pregiudizi confessionali e accogliente verso le intenzioni e lo sforzo di rinnovamento della Chiesa cattolico-romana.

Malgrado l'unilateralità della prospettiva interpretativa dei contributi del fascicolo e, di conseguenza, la parzialità dei giudizi critici ivi presenti riguardo al Vaticano II, i loro autori riescono a offrire alcuni interessanti stimoli. Uno di essi sta, indubbiamente, nel richiamo al rapporto tra il Vaticano II e il Concilio di Trento, vale a dire – per essere più concreti – alla questione dell'effettiva validità, oggi, delle prese di posizione dottrinali (inclusi gli anatemi) di quest'ultimo, formulate in un orizzonte esclusivamente controriformista. A parere di De Chirico, di fronte a un concilio incompiuto la Chiesa cattolica non ha sentito il bisogno di celebrare un secondo concilio di Trento, un Trento II, ma ha avvertito l'urgenza di celebrare un Vaticano II. A cinquanta anni dalla sua celebrazione, che non aveva alcuna intenzione di contraddire il “paradigma tridentino”, la teologia evangelica suggerisce che venga convocato «un “Concilio di Trento II” per riaprire e modificare la postura controriformista della Chiesa cattolica nell'ottica dell'Evangelo»<sup>59</sup>, revisionando, ovviamente, gli anatemi tridentini.

La questione intavolata in questi termini non è di poco conto. Essa poggia sulla legittima domanda degli evangelicali – e, in fondo, di tutti gli eredi della Riforma – sull'influsso del Concilio di Trento, delle sue formulazioni dottrinali e delle sue condanne, sull'attuale concezione cattolico-romana della dottrina e dell'esperienza ecclesiale delle chiese e comunità protestanti. Le critiche e soprattutto le condanne tridentine della Riforma sono ancora attuali dopo il Vaticano II<sup>60</sup>? Si riferiscono alle chiese e co-

---

consenso e dei comuni intenti programmatici (il documento è reperibile su <http://www.firstthings.com/article/1994/05/evangelicals--catholics-together-the-christian-mission-in-the-third-millennium-2> [18-08-2014]; la trad. italiana è stata pubblicata in appendice al volume di M. INTROVIGNE, *Aspettando la Pentecoste. Il quarto ecumenismo*, Messaggero, Padova 1996). Per la valutazione critica di questa interessante iniziativa si veda L. DE CHIRICO, *Il Vaticano II, banco di prova*, 103-104. Una dettagliata presentazione dello sviluppo dei rapporti tra gli evangelicali e i cattolici negli USA offre il volume di W.M. SHEA, *The Lion and the Lamb: Evangelicals and Catholics in America*, Oxford University Press, New York 2004.

<sup>59</sup> L. DE CHIRICO, *Il Vaticano II, banco di prova*, 113.

<sup>60</sup> Lo stretto nesso tra i due concili è stato messo in luce, durante il Vaticano II, dal card. G. Urbani, nel suo solenne discorso (03-12-1963) sul 400° giubileo dalla conclusione di quello di Trento. Egli ribadì che il Concilio di Trento rimane «fondamentale quanto alla rimarcazione della precisa linea di separazione tra le verità di fede e gli errori che si oppongono ad esse», affermando: «Pertanto, dopo quattro secoli, questa nostra assise, riunitasi legittimamente nello Spirito Santo con e sotto Pietro, ci pare essere, già per sé stessa, un'eloquente risposta che, meglio di una qualsiasi ricerca storica, rende testimonianza della validità perenne delle asserzioni dogmatiche formulate a Trento e della forza riformatrice dei suoi decreti disciplinari» (*Vaticanum secundum*, vol. II, St. Benno, Leipzig 1965, 106-107).

munità protestanti odierne?<sup>61</sup> Se sì, come si può parlare di un dialogo ecumenico sincero e costruttivo tra tali chiese e comunità e la Chiesa di Roma che, senza dirlo apertamente, considera i suoi partner “cristiani eretici” e “scomunicati”? In caso contrario, sulla base di quale atto o documento del Magistero si può affermare la cessazione di tali critiche e condanne?

Che non si tratti di domande ingiustificate e che la Chiesa cattolica, il suo Magistero e la sua teologia debbano fornire una risposta univoca si è potuto intuire già in occasione della preparazione e della pubblicazione della *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* (1998) fra la Chiesa cattolico-romana e la Federazione luterana mondiale<sup>62</sup>. Mentre, cioè, nella Dichiarazione si trova menzionata, come ecumenicamente accettabile, la dottrina luterana del *simul iustus et peccator*, tale apertura viene smentita nel testo della *Risposta della Chiesa cattolica alla Dichiarazione congiunta fra la Chiesa cattolica e la federazione luterana mondiale circa la dottrina della giustificazione*<sup>63</sup>, elaborato di comune intesa fra la Congregazione per la dottrina della fede e il Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani. Riferendosi al Concilio di Trento, il testo annota che la dottrina del *simul iustus et peccator*, così come è spiegata nella Dichiarazione, non è

<sup>61</sup> Domanda simile si è posto, a pochi anni dall'apertura del Vaticano II, anche Ratzinger, ammettendo la difficoltà di trovare una risposta veloce e semplice. Tale difficoltà «dipende, in ultima analisi, dal fatto che, per indicare il fenomeno del “protestantesimo” odierno, non esiste nel pensiero cattolico alcuna categoria adeguata [...]. È evidente che qui la vecchia categoria dell'“eresia” non è più utilizzabile. [...] Nel corso di una storia ormai secolare il protestantesimo è diventato un fattore serio della attuazione della fede cristiana, un fattore che ha saputo svolgere una funzione positiva nella esplicitazione del messaggio cristiano e che soprattutto ha creato nel singolo non cattolico per molti versi uno spirito di fede sincero e profondo, la cui permanente lontananza dalla affermazione cattolica della fede non ha più nulla a che fare con la “pertinacia” caratterizzante l'eretico in quanto tale. [...] Una cosa, che in origine poté essere giustamente condannata come un'eresia, non diventa certo mai in seguito semplicemente la verità, però può sviluppare a poco a poco una ecclesialità positiva, che il singolo trova appunto in partenza come la sua chiesa e nella quale egli vive come “fedele” e non come “eretico”. Ma questa trasformazione da parte dei singoli cambia alla fine anche il carattere del tutto, per cui non possiamo non trarre la conseguenza che il protestantesimo odierno è qualcosa di diverso da un'eresia nel senso tradizionale del termine, un fenomeno che non è stato ancora realmente inquadrato sotto il profilo teologico. E di qui deriva tutta la difficoltà della questione di cui ci occupiamo» (J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, Queriniana, Brescia 2005, 110-111).

<sup>62</sup> Ma lo si è potuto intuire anche recentemente, in occasione della breve e comunque accesa diatriba – partita da un articolo pubblicato nel quotidiano olandese *Trouw* – sviluppatasi attorno a un'intervista al Mons. Willem Jacobus Eijk, cardinale di Utrecht, apparsa il 20 gennaio 2014 nel *Reformatorisch Dagblad*, che attribuiva al presule parole dure sull'attuale e integrale validità delle condanne lanciate dal Concilio di Trento contro i protestanti. Si veda il riassunto della diatriba offerto in *Katholisches.info*, reperibile su <http://www.katholisches.info/2014/01/28/konzil-von-trient-hat-vollstaendige-gueltingkeit-kardinal-eijk-und-die-oeekumene/> (18-08-2014).

<sup>63</sup> La *Risposta* è stata pubblicata in *L'Osservatore Romano*, 4 luglio 1998, ed è reperibile online sull'URL del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'unità dei cristiani. Inoltre, il testo della *Risposta* fa parte della raccolta dei documenti pubblicati in *Il Consenso cattolico-luterano sulla dottrina della giustificazione. Documenti ufficiali e commenti*, a cura di F. Ferrario e P. Ricca, Claudiana, Torino 1999, 67-72.

accettabile e che, di conseguenza, rimane difficile vedere come si possa affermare che essa, allo stato attuale della presentazione, «non sia toccata dagli anatemi dei decreti tridentini sul peccato originale e sulla giustificazione»<sup>64</sup>. Tale giudizio è stato in seguito ripreso da non pochi teologi cattolici, i quali l'hanno accolto come espressione di una presa di posizione autorevole e rappresentativa della Chiesa cattolica nei confronti della dottrina della Riforma. Eppure il card. W. Kasper, allora Presidente del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, si è spinto verso un'altra direzione, quando ha scritto che il problema del *simul iustus et peccator*, pur potendo ancora «trarre vantaggio da un'ulteriore spiegazione e chiarificazione»<sup>65</sup>, è stato sostanzialmente risolto dalla Dichiarazione congiunta.

Il caso della valutazione discordante della dottrina del *simul iustus et peccator* è solo un esempio di uno stato di cose più generale connesso, sì, con la questione dell'interpretazione delle formule dottrinali e delle condanne del Concilio di Trento, ma prima ancora con la questione della ricezione e interpretazione delle concrete formule normative-dottrinali e delle eventuali condanne di ogni altro concilio del passato. Che cosa vale oggi di ciò che venne formulato nel passato da un concilio ecumenico? Vale tutto o solo qualcosa? Non dovrebbero essere i nuovi concili a esprimersi sulle formulazioni dei concili precedenti, visto che si tratta di eventi con il massimo grado di consenso ecclesiale? Ma se questi non l'hanno mai fatto in riferimento a certe concrete formule e dichiarazioni, e se non l'hanno fatto nemmeno i singoli papi ricorrendo agli opportuni interventi magisteriali? O si può, forse, dare per presupposto che certe specifiche dichiarazioni, formule e condanne dei concili ecumenici non valgano più per il semplice fatto di non essere state più citate dai concili e dai papi successivi? Una cosa è sicura: pensare che siano lo scorrere del tempo e il conseguente cambiamento di mentalità ecclesiale a costituire i moventi determinanti che guidano da sé, automaticamente, l'interpretazione dei concili significherebbe negare alla Chiesa e al suo Magistero vivo un compito di primaria importanza: occuparsi con permanente cura del *depositum fidei*.

L'esigenza di un perfezionamento del metodo di interpretazione dei documenti dei concili ecumenici – e dei testi della dottrina cattolico-romana in generale – si presenta oggi come una questione aperta, che non può essere sottovalutata. Proporre una soluzione chiara e condivisa gioverà non solo al pro-

---

<sup>64</sup> *Ivi*, 69.

<sup>65</sup> W. KASPER, *Harvesting the fruits. Basics aspects of Christian faith in ecumenical dialogue*, Continuum, London 2009, 45 (tr. it. *Raccogliere i frutti. Aspetti fondamentali della fede cristiana nel dialogo ecumenico*, in *Il Regno - documenti* 54 [2009] 602).

sieguo del dialogo ecumenico – in quanto permetterà ai partner non cattolici di orientarsi meglio nello spazio della dottrina cattolica –, ma anche alla formulazione di un contributo decisivo alla chiarificazione della *vexata quaestio* riguardante il processo di interpretazione di ogni nuovo concilio e, in fondo, di ogni nuovo atto del Magistero: quella della continuità e/o discontinuità tra il “nuovo” e il “passato” nella Chiesa, nella sua dottrina e prassi sacramentale, liturgica e pastorale.

Lubomir Žak  
zak@pul.it

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

**Interpretazioni evangelicali del Vaticano II  
Nota su una recente pubblicazione**

LUBOMIR ŽAK

**Abstract**

La nota analizza il fascicolo monografico della rivista *Studi di teologia* (n. 50, anno 2013) dell'Istituto di formazione evangelica e documentazione (Padova), dedicato al tema *Il Vaticano II in ottica evangelica*. Viene messo in luce il fatto che i teologi evangelicali hanno elaborato interpretazioni molto critiche del Concilio, ma anche che esse sono coerenti con quanto già affermato, a proposito della dottrina conciliare e del "cattolicesimo romano", dal documento *Una valutazione evangelica del cattolicesimo romano* (1986) dell'Alleanza Evangelica Mondiale. Contemporaneamente emerge, però, che i contributi della rivista propugnano solamente una linea interpretativa, che non vede di buon occhio le altre interpretazioni, decisamente più positive e costruttive, proprie di quell'evangelicalismo italiano e mondiale che oggi si sta impegnando nel "dialogo della carità" con la Chiesa di Roma.

**Parole chiave:**

Evangelicalismo; Concilio Vaticano II; Concilio di Trento; Riforma protestante; Dialogo cattolico-evangelicale; Ecumenismo

**Abstract**

This note analyzes the fascicle of the journal *Studi di teologia* (n. 50; 2013), published by the *Istituto di formazione evangelica e documentazione* (Padua, Italy), dedicated to the theme *Vatican II From an Evangelical Point of View*. The fascicle reveals the high level of criticism directed against the Council by Evangelical theologians, but also an awareness of the World Evangelical Alliance's 1986 document *An Evangelical Perspective on Roman Catholicism* and its evaluations of conciliar teachings and their consequences for "Roman Catholicism". At the same time, the contributions to this fascicle offer but a single interpretative line, one that is dismissive of other interpretations decidedly more positive and constructive on the part of Evangelicalism in places such as Italy and elsewhere in which it is engaged in a "dialogue of charity" with the Church of Rome.

**Keywords:**

Evangelicalism; Second Vatican Council; Council of Trent; Protestant Reformation; Catholic-Evangelical Dialogue; Ecumenism

## **RECENSIONI**



K. ANGLER, *Vom Kommen des Reiches Gottes*, Echter, Würzburg 2013, 246 p.

Die Entscheidung, christliches Geschichts- bzw. Zeitverständnis mit Bezug auf die Wirklichkeit des Gottesreiches zu verhandeln, legt sich nahe. In dieser Hinsicht reiht sich der Autor in eine systematische Tradition ein, deren Wurzeln bis in das Neue Testament zurück reichen. Eine große Fülle an Bibelzitate belegt dies. An ihr wird unmittelbar deutlich, dass der eschatologischen Frage im christlichen Glauben und innerhalb der auf ihn reflektierenden Theologie eine zentrale Bedeutung zukommt; keinesfalls darf sie – wie dies in der Vergangenheit über weite Strecken geschah – als Appendix der systematischen Haupttraktate auf die Lehre von existentiell abgerückten Letzten Dingen eingeschränkt bleiben. Wie ein *cantus firmus* entfaltet in dieser Hinsicht (zwischen den Zeilen) der Begriff Jenseits seine ganze spekulative Schlagkraft. Angler will die genuin christliche Sicht von Welt und Geschichte gegen alle Formen immanenter Geschlossenheit und negativer Genügsamkeit verteidigen. Dem trägt der Aufbau der Abhandlung auf eine wachsend klärende Weise Rechnung.

Als Auftakt wird im ersten Kapitel eine knappe Theologie des *mysterium paschale* angeboten (39-50), die vor allem Jesu Messianität im Sinne seiner eschatologischen Herrschaft herausstreicht (41f). Damit ist der Grund gelegt für eine wahre Unterscheidung der Geister angesichts unterschiedlicher menschlicher Verortungen im Daseinsgefüge der Wirklichkeit; ein reich an Querverweisen gestalteter Abschnitt (61-106) setzt sich – weit aufgefächert und doch konkret zugespitzt – mit unterschiedlichen Ansprüchen auseinander, die sich dem Reichsgedanken verpflichtet wissen. Dabei wird die offene Dynamik des Gottesreiches konturiert vor dem düsteren Hintergrund nationalsozialistischen Gedankenguts, das durch Heideggers Philosophie verhängnisvolle Flankendeckung erfährt. Zwischen diesem dritten und jenem ersten Kapitel ist ein sehr anregender Exkurs eingeschoben (51-60). Der Autor präsentiert Karl Kraus, Franz Kafka und Paul Klee im Hinblick auf ihre jeweilige Deutung von Geschichte. So entstehen verheißungsvolle Grußverhältnisse zwischen philosophischen, literarischen und künstlerisch darstellenden Ausdrucksgebärden. Im vierten Kapitel (107-135) wird dann die Frage nach der konkreten Form christlich eschatologischer Existenzweise aufmerksam gewürdigt. Sie ist nur stimmig und überhaupt erst möglich, wenn sie sich in aufrichtig demütiger Nachfolge unter das Kreuz einweisen lässt. Vor diesem Hintergrund wird der systematische Zusammenhang von Eschatologie und Christologie im Rückgriff auf die verbindende Kraft der Soteriologie entfaltet (136-185). Heil kann lediglich derjenige erfahren, der sich nicht in der falschen Sicherheit eines geschlossenen Geschichtsverständnisses verschanzt. In diesem Kontext verortet

Anglet auf innovative Weise die Sühnetheologie. Eine synthetische Rundung erfahren die Ausführungen im sechsten Kapitel, welches den Titel der Veröffentlichung aufgreift und detailliert durchbuchstabiert (186-238). Dabei wird weltanschaulich deutlich, welche bewahrend reinigende Funktion die eschatologische Dimension des christlichen Glaubens hat (221ff); sie schützt den Menschen davor, kontingenten Wirklichkeiten einen übersteigerten Wert beizumessen und somit einer der vielen Formen (nach)neuzeitlichen Aberglaubens zu Verfallen. Der Vorbehalt des noch Ausstehenden ist nicht eine scheue Vertröstung, sondern wirkt als echte Befreiung im Hier und Jetzt.

Gerahmt sind diese sechs Kapitel durch ein sehr knappes Schlusswort (239-241) und eine Vorrede, welche den Gang des Hauptteils erkenntniskritisch absteckt (7-38). In dieser Einleitung wird unmittelbar die systematisch-spekulative *forma mentis* des Autors ansichtig. Er arbeitet Fragenkonstellationen heraus und stellt thematische Begriffszusammenhänge her; rein chronologische Entwicklungen bzw. Abhängigkeiten interessieren ihn eher weniger. So eröffnet Anglet seine Abhandlung, indem er dem philosophischen Geschichtsverständnis – vornehmlich demjenigen Hegels, Nietzsches und Heideggers – kritisch die biblisch-theologische Definition zeitlicher Wirklichkeit entgegenhält. Damit wird von Anfang an deutlich, was der Autor in seinem Werk beabsichtigt: Er möchte Christologie, Soteriologie und Eschatologie auf virtuose Art miteinander verknüpfen und dadurch überraschende bzw. fruchtbare Verknüpfungen entstehen lassen. Negativ konturierend zeichnet sich dabei im Hintergrund jenes vielschichtige Zeitverständnis ab, das in der Neuzeit zu Tage tritt. Just in diesen durchaus ambivalenten Raum hinein spricht Anglet korrigierend einige Grundworte des Glaubens und beherrschende Schlüsselbegriffe der Theologie.

Freilich muss an dieser Stelle gefragt werden, ob es glücklich ist, die Geschichtsdefinitionen Heideggers und Hegels derart unmittelbar zusammenzuspannen. Dieses Vorgehen scheint zumindest hinterfragbar, kommt es doch angesichts der gewünschten Konzentration zu einigen verkürzenden Einschränkungen. Als problematisch enthüllt sich vor allem jene Aussage, die Hegels Denken für den (deutschen) Idealismus an und für sich stehen lässt. Damit wird dem mittleren und späten Schelling von vornherein jede zureichende Bedeutung verwehrt. Dabei wäre es gerade sein objektiver Idealismus, der gezielt gegen die Einseitigkeiten von Hegels Systemdenken und besonders gegen dessen Auffassung angeht, die Geschichte sei ein Ort, an dem sich der absolute Geist auf erschöpfende Art manifestiert. Nicht zuletzt in seiner Philosophie der Offenbarung macht sich Schelling für einen (göttlichen) Überhang stark, der über das rein innerweltlich Denkbare gründend und perspektivisch (ver)sichernd hinausweist.

Auch mutet es allzu glatt und von daher diskutabel an, dass Heideggers Konzeption von Geschichte so nahtlos mit Hegels Spekulationen zum Thema verfügt ist. Heidegger selbst tritt in seiner Genese weniger homogen auf, als von Anglet insinuiert wird. Dabei ist nicht so sehr auf die traditionelle Unterscheidung zwischen Erstem und Zweitem Heidegger angespielt. Entscheidender sind jene frühen Studien, in denen sich Heidegger in den Jahren 1918 bis 1921 mit der urchristlichen Weltsicht beschäftigt und den Blick auf die charakterisierende Naherwartung der Parusie lenkt. Des Weiteren vermisst man in Angelts Zusammenballung einen – wenigstens kurzen – Kommentar zu Kierkegaards Zeitanalyse; sein Name wird zwar aufgerufen, nicht jedoch mit Rücksicht auf seine Kritik an Hegel unterfüttert. Dabei ist es just sein existentielles Wort von der Gleichzeitigkeit, das befreiende Schneisen in neuzeitliche Engführungen schlägt.

Konstruktiv anzumerken sind noch einige weitere negative Aspekte der Publikation. Manchmal wünscht man sich als unbefangener Leser die Präsenz einer stärker ausgeprägten Meta-Ebene; man wäre gerne durch den Autor besser begleitet, geführt und eingewiesen in seine Gedankengänge – vor allem im Blick auf die Frage, wohin gewisse Überlegungen und Detailanalysen führen sollen. So kostet es einige Mühe, die Schrift in ihrem verbindenden Gesamt wahrzunehmen; unter diesem Gesichtspunkt ist es eine ungute Unterlassung, dass zu Beginn der Publikation nicht skizzenartig ihre Architektur und ihre Anlage vorgestellt werden. Ferner ist es bedauerlich, dass die zahlreichen längeren Zitate, welche den Textkörper durchsetzen, nicht jeweils blockartig hervorgehoben werden. Anglet bietet mit seinem Werk eine kleine Handbibliothek zur Geschichtstheologie – in Abgrenzung von deren philosophischer Variante – an. Gerne würde man die zusammengetragenen starken Stellen der Literatur besser hervortreten sehen und leichter wiederfinden können. Angesichts der Fülle an aufgerufenen Positionen sei noch eine letzte kritische Bemerkung erlaubt. Man fragt sich, ob der Autor seine Ansprechpartner nicht etwas willkürlich zusammenstellt. Nicht immer werden die Verbindungslinien zwischen ihnen klar betont. Auch kommen Zweifel auf, ob es unbedingt sinnvoll ist, derart unvermittelt zwischen Gedanken von Edith Stein, Peterson, Nietzsche, Kafka, Heidegger, Ratzinger, Hegel, Bernanos u. a. zu wechseln. Die dabei ausgeführten Spagatte führen stellenweise zu einem recht geschraubten, allzu konstruierten Stil.

All diese Anfragen wollen jedoch keinesfalls in Abrede stellen, dass Angelts Abhandlung sehr viel positiv Bemerkenswertes enthält. Echte Juwelen sind die beiden kurzen Exkurse, die – leider ohne in der Gliederung Erwähnung zu finden – in das fünfte Kapitel eingefügt sind: „Eucharistie und Eschatologie“ nach Ephräm dem Syrer (152-156) und „Eschatologie und Zeitge-

schehen“ (159-171) warten mit ungeahnten und originellen Blickwinkeln auf. Sehr hilfreich für die Erfassung der Gesamtproblematik – und ausgesprochen gekonnt formuliert – sind auch die knapp zwei Seiten, welche die dialektische Verknüpfung zwischen der alttestamentlichen *Chabod* und der Schwere bzw. Last herstellen, die sich demjenigen auferlegt, der sich innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit von Gottes Herrlichkeit berührt weiß (150f). Ähnlich gelungen und anregend rundet sich das sechste Kapitel, indem es die berühmte Grabinschrift für Ignatius von Loyola anführt, um die eschatologische Spannung zu definieren, die den Kern einer unverfälschten Reich-Gottes-Theologie ausmacht (238). So kann die Abhandlung in eine echte These münden, die Geschichte bzw. Zeit gemäß dem christlichen Verständnis definiert: «Ihre Transzendierung erfolgt allerdings nicht jenseits der Zeit, sondern durch die Zeit hindurch [...]» (241) – und zwar im Kommen des Gottesreiches sowie in einem gewesenen, gegenwärtigen und zukünftigen Gott selbst.

Wer sich dem Studium von Anglets Werk widmet, lässt sich auf eine anregende Lektüre ein, die derart reich ist an Verweisen und Querverbindungen, dass sie unausweichlich zu einer weiterführenden (persönlichen) Vertiefung anhält. Das Entscheidende an der christlichen Eschatologie ist die Grundspannung zwischen einer bereits begonnenen, erfolgten Verwirklichung ihrer zentralen Wahrheiten und dem Vorbehalt, der auf eine noch immer stärkere Einholung des Besagten verweist. Just der Reich-Gottes-Gedanke fängt diese Dialektik auf hervorragende Weise ein und hebt sie wie unter einem Brennglas hervor. In diesem Sinne eignet er sich, um einer recht verstandenen gegenwärtigen Eschatologie Vorschub zu leisten. Es darf niemals darum gehen, auf weit in der Zukunft, ja nach dem Ende der Zeit gelegene Letzte Wahrheiten zu verweisen. Ein solches Abrücken in die Ferne ist sowohl systemisch simplifizierend als auch gegenüber der Lehre Jesu verantwortungslos untreu. Anglet untermauert dies auf eine innovative und zeitkritische Art.

Achim Schütz

C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, a cura di M. Lattanzio, EDIVI, Segni (RM) 2013, 1292 p.

Non si può non accogliere con favore la ripubblicazione nell'edizione critica delle Opere Complete di C. Fabro – curata dal Progetto Cultura Cornelio Fabro dell'Istituto del Verbo Incarnato e promossa dal CNR – di questo titolo apparso in prima edizione nel 1964 e in seconda edizione nel 1969 presso l'Editrice Studium di Roma. Probabilmente *Introduzione all'ateismo moderno*

rappresenta l'opera cardine se non la più importante del pensiero di Fabro, quanto meno della sua interpretazione della modernità, da lui giudicata irrimediabilmente atea, rea di aver portato tanto alla negazione di Dio quanto alla dispersione radicale dell'uomo, privato in maniera definitiva di ogni orizzonte di trascendenza e quindi della possibilità di una salvezza già solo da invocare. Certo l'interpretazione di Fabro appare unilaterale, non sempre capace di rendere fino in fondo ragione della complessità del moderno, ma il suo poderoso sforzo speculativo merita di essere attentamente considerato.

Fabro parte dalla constatazione dell'umanesimo radicalmente ateo della contemporaneità come risultato dell'espulsione totale «della trascendenza nei suoi due momenti costitutivi: dell'esistenza di Dio come Primo Principio creatore del mondo (trascendenza metafisica) e della immortalità dell'uomo come persona (trascendenza temporale del singolo)» (12). Un ateismo a più forme (materialista, illuminista, immanentista), non più elitario ma universale, non solo teoretico ma pratico (umanesimo ateo) e positivo, cioè costruttivo (si consideri il momento storico in cui Fabro scrive), per il quale «per salvare l'uomo bisogna eliminare Dio, per poter vivere nel tempo bisogna accantonare l'eternità. È l'ateismo più radicale che vede nella negazione di Dio la condizione fondamentale per salvare l'uomo» (15). Polemicamente e contro la posizione di Maritain e l'interpretazione di Del Noce, Fabro ribadisce che tutto l'ateismo moderno non è l'effetto di un atto di scelta morale (un rifiuto esplicito di Dio) o una opzione originaria di negazione senza prove del soprannaturale, ma una questione teoretica, il collocarsi, sin dal primo passo, della coscienza riflettente nell'impossibilità di poter incontrare e riconoscere il problema di Dio.

All'origine del proteiforme ateismo moderno c'è una sola cosa: il principio di immanenza che fa dell'*esse* una funzione del *cogito* (cf. 55); per la filosofia moderna «che fonda e qualifica l'essere sul pensiero ovvero a partire dall'atto di coscienza, la negazione di Dio non è affatto contraddittoria in nessun modo, ma costituisce la conclusione essenziale e inevitabile dello stesso principio d'immanenza riportato al suo fondamento. La ragione prima e fondamentale dell'ateismo moderno [...] va cercata [...] nel primo passo del pensiero. Quando l'inizio è fatto col *cogito*, con l'atto del pensiero che ha rimosso da sé ogni contenuto di essere, la filosofia ha negato di per sé la sua fondazione nell'essere ed ha posto l'essere alle dipendenze del pensiero, mediato dall'atto del pensiero, comunque poi l'atto di questa mediazione venga concepito dai vari sistemi della filosofia moderna» (67-68). Perciò il pensiero moderno è essenzialmente ateo, perché fondato sul principio d'immanenza il quale «coincide con l'affermazione radicale dell'io in quanto preclusione ed espulsione di Dio secondo l'intera qualità intenzionale della coscienza» (976). L'inizio del processo – come pure della modernità – è la filosofia di Cartesio (cf. 111) che paradossalmente, in contrasto

con gli atei, appare una filosofia fondata sul *cogito* allo scopo di ritrovare stabilmente Dio come fondamento ma che verrà a sua volta accusata di ateismo da parte degli avversari. In un passaggio Fabro esplicita perché il *cogito* cartesiano e le sue variazioni razionalistiche, ben più del sensismo e del materialismo, hanno creato le condizioni per la cancellazione del sacro e del trascendente: «col *cogito* il fondamento primo e poi il contenuto della verità della coscienza è trasferito alla coscienza così ch'è l'atto di coscienza e sono le strutture della coscienza [...] a fondare la presenza dell'essere [...]. Alla metafisica dell'essere è subentrata la metafisica della mente la quale è fatta partire direttamente da se stessa [...], è tolto così alla radice il legame fondante immediato con l'essere e mediato con Dio e d'ora in poi la coscienza si definisce non più per rapporto all'essere ma per rapporto al "fenomeno" di essere di cui essa coscienza è la verità risolvente» (657; cf. anche 975).

Se Cartesio è il primo fautore del principio dell'immanenza e il pensiero moderno è l'approfondimento della coerenza atea del *cogito* (cf. 135), il secondo passo verso l'ateismo è rappresentato da Spinoza che ulteriormente declina il principio d'immanenza imprimendogli una direzione che avrà ben più influenza dell'interpretazione cartesiana; Spinoza, alquanto prima di Hegel, ha concepito «il corso del reale secondo il circolo perfetto della ragione, eliminando la contingenza ed affermando la perfetta coincidenza in Dio di libertà e necessità nella creazione e perciò l'appartenenza di Dio al mondo e del mondo a Dio. Il punto è decisivo per afferrare l'equivoco della metafisica immanentistica e quindi del teismo-ateismo dell'idealismo trascendentale e di quello hegeliano in particolare: teismo in superficie e ateismo in profondità» (161).

Segue a questo punto la considerazione dell'empirismo inglese, in particolare del fenomeno del deismo che rappresenta sì la filosofia religiosa dell'illuminismo ma affonda le radici in terra inglese, alimentato dai neoplatonici di Cambridge. Il deismo, secondo Fabro, esprime un momento decisivo nella formazione del mondo moderno e nacque in diretta antitesi con l'ateismo, rivendicando la distinzione netta fra religione naturale e rivelata e la preferenza per la prima, stabilendo la ragione unico fondamento della religione. Il primo autore analizzato è Herbert di Cherbury, strenuo difensore della religione, la quale rientra tra le "notitiae communes" che formano le convinzioni universali del genere umano e sono state infuse da Dio in ogni uomo e in tutti i tempi. In realtà, secondo Fabro, il deismo partito con intenti positivi di difesa della religione contro l'ateismo materialistico e libertino è diventato una tappa verso l'ateismo, non tanto per il contenuto in sé della tesi deista, quanto per il nuovo spirito introdotto, ovvero ricondurre la coscienza religiosa a un sentimento soggettivo dell'uomo. Vengono così analizzati diversi esponenti: Hobbes, Shaftesbury, quindi Locke, Toland, Berkeley, Hume, Clarke.

L'ateismo illuministico sembra derivare, secondo Fabro, dal materialismo sensista della filosofia inglese e soprattutto dalla metafisica spiritualistica di Cartesio con la dissociazione radicale di natura e spirito, conoscenza ed essere, anima e corpo. Il *j'accuse* del nostro è puntuale e assertorio: «alla concezione rigorosamente meccanicistica che Cartesio ha proposto della natura è seguita, a distanza appena di un secolo, l'espulsione radicale di Dio dal mondo che ha nel meccanicismo delle sue leggi necessarie e delle sue forze insite i principi validi e sufficienti per evolversi e governarsi da sé. [...] Si può allora sostenere con ragione che proprio il dualismo metafisico di Cartesio tra *res cogitans* e *res extensa* fu il primo passo decisivo verso il naturalismo come materialismo ateo e verso l'idealismo come antropologismo ateo: il mondo cartesiano, come aveva ben visto Pascal, non aveva più bisogno di Dio» (384-385). L'ateismo attraversa e domina le filosofie di La Mettrie, Helvétius, Diderot, D'Holbach, Meslier.

Cuore dell'opera è la considerazione dell'idealismo inteso come la forma più compiuta del pensiero moderno, l'espressione teoretica e sistematica più alta del principio d'immanenza, fondata sulla metafisica di Spinoza e l'io penso di Kant, e ancorato nella "diaspora protestante". Nelle varie tappe dell'affermazione definitiva del principio d'immanenza un significato decisivo è rappresentato dal caso Fichte e dell'accusa rivoltagli di ateismo che gli costò la cattedra a Jena; sulla istanza atea della *Wissenschaftlehre* si soffermano le pp. 560-574. Sempre avendo come guida le analisi di Jacobi, ci si addentra nella filosofia di Schelling, la seconda figlia della filosofia critica kantiana, presentata – da Jacobi – come uno spinozismo capovolto e trasfigurato, cioè un materialismo ideale. Durissime le considerazioni di Fabro a proposito di Hegel, il quale costituisce il rimando necessario dell'ateismo contemporaneo come radicalizzazione del *cogito*. Nonostante Hegel proclami e difenda l'esistenza di Dio e afferma il totale accordo tra filosofia e cristianesimo, la sua filosofia è più atea di quanto lo siano il marxismo e l'esistenzialismo. La "profanazione" (cf. 593) hegeliana è la riduzione della Trinità ai modi dell'Idea, e la negazione della personalità della Persona divina riduce tutto ad un monismo dello Spirito in cui le tre persone sono momenti dell'Idea assoluta; la mancanza del concetto di personalità libera è un rimprovero fatto anche a Scheleiermacher. Rifacendosi soprattutto alle *Lezioni sulla filosofia della religione*, Fabro conclude la sua disamina di Hegel scrivendo che «la logica hegeliana costituisce la più radicale mistificazione e profanazione del problema di Dio di tutta la storia del pensiero ed a ragione perciò tutte le forme dell'ateismo contemporaneo si richiamano più o meno direttamente ad Hegel» (600). Portando il principio d'immanenza alla risoluzione del fondamento, Fichte e Hegel sono stati anche i veri fondatori dell'ateismo positivo e costruttivo.

Paradossalmente, da Kant a Hegel mentre viene continuamente affermato Dio come assoluto, Egli viene smarrito come persona trascendente (cf. 601). Siamo all'epilogo dell'ambizione del *cogito* cartesiano, perché il *cogitare*, l'attuarsi del *Geist*, si declina come il manifestarsi di Dio stesso all'uomo nella natura e nella storia, ma poiché il *Geist* si risolve nella presenza dell'attività umana a se stessa, ecco che la massima affermazione teologica del pensiero moderno coincide con la negazione irrimediabile della trascendenza, dunque con l'ateismo radicale che, a rigore, non comincia certo con Feuerbach. E qui Fabro ritorna alla matrice remota dell'ateismo materialista, ovvero il *cogito* cartesiano che ha attribuito la priorità di fondamento alla coscienza rispetto all'essere e prende forma compiutamente atea nel trascendentale kantiano (come si era accorto Fichte) che cancella la trascendenza e la personalità di Dio il quale non può essere oggetto di conoscenza. Nel cammino della modernità atea, dopo l'idealismo ed Hegel incontriamo i suoi epigoni, in particolare la sinistra hegeliana. Significativa l'interpretazione che Fabro offre dell'ateismo positivo dell'umanesimo marxista (cf. 737-759); in esso egli vede il passo decisivo della "risoluzione" dell'ateismo, che in Marx non è legato affatto alla concezione sociologica ed economica, perché originarie sono la denuncia della trascendenza religiosa come radice di ogni alienazione umana e l'affermazione dell'immanenza come principio di recupero dell'essere umano e alienato. Dunque l'ateismo marxista deriva da una posizione filosofica che assume il principio materialistico innervandolo nella dialettica hegeliana (la tesi dell'origine filosofica del marxismo richiama la posizione anche di Del Noce). Poiché la filosofia delle nazioni moderne si è sviluppata per mutui influssi come un sistema di vasi comunicanti, la tematica dell'Assoluto persiste anche nell'empirismo anglo-americano su cui Fabro si concentra analizzando le figure di James, Bradley, Royce, Whitehead, Dewey.

Il ritorno al *cogito* di Cartesio e alla libertà oltre il naturalismo positivista e la dialettica marxista segue l'esistenzialismo francese e tedesco, la cui ambiguità consiste «soprattutto nella mistificazione aperta e consapevole dell'esistenza kierkegaardiana, tutta ancorata in Dio, che viene annegata nella finitezza della coscienza storica nella linea Kant-Hegel-Nietzsche in Jaspers, Kant-Hegel-Nietzsche-Hölderlin in Heidegger, Cartesio-Hegel-Feuerbach-Marx-Freud in Sartre e nell'irrequieto esistenzialismo francese» (878). Per questo motivo l'esistenzialismo ateo con la dissoluzione dell'essere e della libertà ricondotta alla radicale contingenza del singolo, costituisce più del materialismo dialettico la schiusa definitiva del principio d'immanenza e l'evidenza inoltrepassabile dell'insignificanza dell'essere dell'uomo e del suo destino. In quest'orizzonte scorrono autori come Schopenhauer, Nietzsche. Quest'ultimo, accostato a Hegel, è chiamato dioscuro, dopo Spinoza, dell'ateismo moderno; entrambi,

infatti, «si affidano alla “enorme forza del negativo” e perciò proclamano la giustificazione della forza e della violenza e quindi del male come principio propulsore della storia, ambedue intendono superare l’antitesi di vero e di falso per affermare l’uguaglianza o equiparazione della verità e dell’errore» (903). Ampio spazio a Jaspers ed Heidegger come all’esistenzialismo francese. Sono questi gli ultimi autori dell’avventura del pensiero moderno che dopo tre secoli dal *cogito* è stato riportato a se stesso nel suo fondamento del nulla (cf. 1031). La lezione tragica della modernità deve diventare invito urgente a riportare la libertà all’Essere come atto di tutto ciò che si dà al pensiero.

Certo la lettura che Fabro compie della modernità è una condanna senza appello perché la valenza atea del pensiero moderno non è qualcosa di facoltativo ma di costitutivo ed ogni apertura e concessione alla trascendenza è incomprendibile nell’orizzonte dell’immanenza che definisce lo *status in quo* del pensiero (cf. 1057), nel senso di autofondazione radicale del pensiero in sé stesso. Perciò tutte le forme di teismo apparse nella modernità sono inautentiche e intrusive; infatti «solo chi inizia con l’*ente* e fa leva sull’essere può arrivare all’Assoluto di essere ch’è Dio; chi parte dal fondamento della coscienza, deve finire per lasciarsi risucchiare dalla finitezza intrinseca del suo orizzonte ossia per perdersi nel nulla di essere» (1063). Malgrado le perplessità che restano nell’imponente ipotesi di Fabro, essa merita di essere considerata e riproposta, fosse anche per prenderne le distanze e per paragonarla con altre (secondo me) più condivisibili visioni della modernità, non apocalitticamente segnata solo dall’ateismo quale esito destinale del principio del *cogito*, dischiudendo così il riconoscimento della possibilità di essere moderni o di ricorrere al moderno senza per questo costringersi all’ateismo e al nichilismo di una libertà e di un pensiero privato dell’essere.

Opportunamente al termine del volume è riportato anche l’indice degli argomenti (cf. 1069-1168) che permette di orientarsi meglio nel mare magnum di quest’opera che va considerata, come ripeteva l’autore, una storia speculativa della filosofia.

Antonio Sabetta

F. FERRARIO, *Bonhoeffer*, Carocci, Roma 2014, 263 p.

Sicuramente uno dei maggiori studiosi italiani di Bonhoeffer, il teologo valdese F. Ferrario presenta una nuova sintesi, in forma, potremmo dire, di “biografia teologica” del pastore luterano. Il volume racconta, infatti, la vicenda di Bonhoeffer inserita nel suo contesto storico e ne presenta il pensiero

teologico, analizzando le opere principali e alcuni scritti minori. Nelle intenzioni di Ferrario, il testo vuole avere un carattere “didattico e introduttivo” all’itinerario di Bonhoeffer; lungo il solco tracciato da questi aspetti, l’Autore offre i «lineamenti di un’ipotesi interpretativa» (13).

Il lavoro è diviso in sette punti: un capitolo “introduttivo” (il primo), che tratta della formazione del giovane Bonhoeffer; le prime opere teologiche (secondo capitolo); i primi viaggi di carattere pastorale e i principali lavori accademici (terzo e quarto capitolo); i mesi drammatici della salita al potere di Hitler, la nascita della Chiesa confessante, l’esperienza del Seminario di Finkenvalde (quinto capitolo); l’acutizzarsi dell’opposizione contro il regime nazista (sesto capitolo); la prigionia e la morte (settimo capitolo). In conclusione, Ferrario delinea alcune prospettive con le quali dimostra in che modo sia possibile raccogliere oggi l’eredità bonhoefferiana.

L’intero volume oscilla tra l’intenzione di offrire «a un pubblico non specializzato una presentazione complessiva della vita e pensiero di Bonhoeffer» (13) e un’ipotesi interpretativa, che emerge dalle prime pagine del testo, riaffiora nel corso dell’esposizione, fino alla nota conclusiva: Bonhoeffer è luterano. Fin dall’analisi del primo lavoro del teologo berlinese – *Sanctorum communio* – Ferrario dimostra una profonda conoscenza dei testi di Bonhoeffer e lascia emergere la presenza di Lutero, il cui pensiero e la cui spiritualità sono «il liquido amniotico» (54) entro il quale Bonhoeffer si muove. La stessa rilevanza ritorna nelle Conclusioni, dove si afferma che Bonhoeffer è luterano e «il carattere del richiamo al riformatore non solo non si oppone, bensì soppinge all’apertura ad altri orizzonti» (231).

Indubbiamente sarebbe molto difficile comprendere Bonhoeffer senza tener presente il retroterra luterano, tuttavia l’Autore sembra indugiare quando si tratta di far emergere quell’apertura ad altri “orizzonti” a cui fa riferimento.

Nel presentare una delle linee teologiche bonhoefferiane maturate a Tegel, che culminano in una teologia della croce, Ferrario afferma che tale riflessione si comprende meglio sulla scorta del pensiero del giovane Lutero, sebbene quest’ultimo «non abbia sviluppato il pensiero della sofferenza di Dio» (229). Purtroppo l’Autore non lascia intravedere i nuovi orizzonti bonhoefferiani su questo punto.

La *theologia crucis* in Lutero – il quale peraltro non usa questa espressione – ha un preciso obiettivo polemico: la *theologia gloriae*, quella teologia che cerca di conoscere Dio attraverso “tracce divine” presenti e riconoscibili nel creato. Il nascondimento svolge in Lutero la funzione strategica di sbarrare la strada alla speculazione. Anche Bonhoeffer ha un preciso obiettivo polemico, ma diverso: la concezione religiosa della potenza di Dio nel mondo. Per Bonhoeffer non è importante contrastare la speculazione, ma le modalità

del rapporto con l'uomo divenuto adulto. In altri termini, il mondo e la sua evoluzione storica sono i protagonisti del nuovo capitolo della teologia della croce.

Altrove, Ferrario dimostra come sia infondata quella critica che segnala la distanza di Bonhoeffer rispetto a Lutero in merito a due temi: "la grazia a buon mercato" e "il pensare in due sfere", dimostrando come non vi sia alcuna distanza, ma che sono "differenti i contesti spirituali" (cf. 230). Tuttavia, sul primo tema, l'Autore non lascia emergere completamente la differenza. Premesso che sul valore e l'esattezza della linea interpretativa non vi sono dubbi, sorprende leggere come l'Autore nel presentare la famosa espressione "solo chi crede ubbidisce e solo chi ubbidisce crede", che è direttamente legata alla "grazia a buon mercato", non spieghi completamente il senso della frase stessa, limitandosi ad affermare che «la decisione di seguire Gesù non può mai costituire la conclusione sicura e logica di un ragionamento [...]»; essa implica la percezione della Parola come appello incondizionato che non può essere discusso, ma deve essere obbedito» (129). È vero che la fede è una condizione dell'obbedienza – e questo Ferrario lo scrive –, ma se ci si ferma qui, si rischia di coltivare la "grazia a buon mercato" ed è per questo che Bonhoeffer aggiunge "solo chi ubbidisce crede", considerando l'obbedienza non solo conseguenza ma anche presupposto della fede stessa. Quindi, non c'è successione temporale tra le due polarità, ma l'una condiziona l'altra.

Un'affermazione alquanto selettiva si rileva nel terzo capitolo, quando Ferrario, nel presentare l'impegno ecumenico di Bonhoeffer, scrive che «il cattolicesimo rifiutava in linea di principio qualunque forma di impegno comune in ambito ecumenico» (61-62). Oggi si registra una chiara convergenza fra gli studiosi, a livello ufficiale, ed anche fra esperti di altre tradizioni cristiane, a voler contestualizzare la posizione cattolica in modo più ampio, recuperando le linee di cooperazione ecumenica presenti a livello di Chiesa locale, già negli anni '20-'30 del secolo scorso, e talvolta con l'avallo della gerarchia.

Altrove l'Autore parla dell'eco di *Vita comune* nella formazione di comunità di vita religiosa cattolico-romana (cf. 112). Anche su questo punto, è opportuno tener presente l'ininterrotta tradizione, all'interno del cattolicesimo, di quegli elementi che da sempre hanno caratterizzato la formazione della vita religiosa.

Altro obiettivo è stato quello di dare il più possibile la parola allo stesso Bonhoeffer, come si legge nella Premessa. Solo in alcuni casi, Ferrario richiama la letteratura secondaria più importante, in modo particolare il lavoro di A. Gallas, che considera «la più significativa opera sulla teologia bonhoefferiana apparsa in Italia» (13).

I capp. sei e sette sono i più lunghi. L'Autore dedica maggiore attenzione all'opera incompiuta di Bonhoeffer – *l'Etica* – e alle *Lettere dal carcere*. Risulta chiara e ben messa a fuoco l'osservazione critica all'*Etica*: l'incompiutezza si avverte nella «mancanza di un ultimo passaggio, di una definitiva messa a fuoco di pensieri centrali, chiari nelle linee direttrici, ma ancora, in qualche modo, aperti [...]». È anche vero, tuttavia, che l'agire responsabile trascende il concetto. L'ultimo passo umano dell'agire, tuttavia, non poggia su di un pensiero, ma si protende in avanti» (182). È un'osservazione che coglie il senso dell'etica bonhoefferiana, che non si rifà a principi generali, ma si fonda unicamente su Cristo, secondo il primato della teologia dialettica.

Quanto alle *Lettere dal carcere*, viene fatto notare come la spiritualità bonhoefferiana nei mesi di Tegel sia fondamentale per far comprendere come certe interpretazioni che l'Autore definisce “selvagge” (cf. 197) – Bonhoeffer teologo della “morte di Dio” – siano state possibili solo sulla base della più completa mancanza di attenzione per la sua *praxis pietatis* (cf. *ivi*). Sarebbe stato opportuno segnalare come Bonhoeffer non parli mai della “morte di Dio”; inoltre, in un passaggio delle *Lettere* il teologo luterano afferma espressamente che bisogna parlare di Dio non in relazione alla morte e alla colpa, ma alla vita e al bene.

In merito all'eredità bonhoefferiana, Ferrario ne fa una lettura tenendo presente l'attuale minaccia di dissoluzione del protestantesimo europeo di fronte alla spinta secolarista (cf. 235). L'Autore osserva come Bonhoeffer abbia riflettuto sul futuro della Chiesa come comunità di minoranza, la quale conserverà tutto il suo valore se resta fedele alla propria vocazione: testimoniare la Parola di Dio. Essa potrà affrontare tale compito solo assumendo responsabilmente la sfida che le viene da una cultura che da tempo ha espulso questa parola dal proprio vocabolario (cf. 237). Da questo punto di vista, fa notare l'Autore, la teologia dell'ultimo Bonhoeffer riassume in forma adeguata la parabola della modernità cristiana occidentale e si presenta come un portato esemplare del Novecento (cf. *ivi*). L'obiettivo di offrire ad un pubblico non specializzato una presentazione del pensiero e dell'opera di Bonhoeffer è stato pienamente raggiunto, così come sono stati messi ben in rilievo alcuni “impulsi” che ancora oggi il pensiero bonhoefferiano può offrire. Tuttavia, una maggiore attenzione alla linea interpretativa avrebbe potuto aiutare a comprendere quanto effettivamente Bonhoeffer sia uno dei maggiori interpreti nel XX secolo di Lutero, senza avvertire, come lo stesso Ferrario afferma, «l'esigenza di vivere questa fedeltà nei termini di un'angusta ortodossia confessionale» (231).

Cristiano Massimo Parisi

S.M. LANZETTA, *Il Vaticano II, un concilio pastorale. Ermeneutica delle dottrine conciliari*, Cantagalli, Siena 2014, 490 p.

Come emerge dal titolo, Serafino Lanzetta, con il suo recente volume, persegue l'intenzione di dare «un contributo teologico per un'ermeneutica più adeguata da applicare al Vaticano II» (26), avvalendosi di un metodo i cui principali momenti sembrano tre: (1) l'interpretazione del Concilio «a partire dalla tradizione» (intendendo però con «tradizione» sostanzialmente i Concili di Trento e il Vaticano I); (2) l'interpretazione delle dinamiche del Concilio come un superamento, «imposto» dai Padri e teologi d'oltralpe, degli schemi preparatori, caratterizzati dall'Autore come dottrinali e dogmatici, in favore di una formulazione pastorale ed ecumenica delle dottrine cattoliche che renderebbe il Concilio non definitorio ma dichiaratorio; (3) la visione della Chiesa che prescinde dalla sua collocazione nel tempo e nella società, cosa che esclude ogni bisogno di confronto con la modernità, facendo apparire il Concilio non come una «risposta» della Chiesa ad una crisi sociale ed ecclesiale esistente, bensì come inizio monocausale di quella crisi religiosa dell'Occidente che perdura ancora oggi. Si tratta di tre aspetti caratteristici del metodo che muovono da una prospettiva decisamente astorica, essenzialista e deduttivistica, sulle orme di alcune espressioni di certa teologia preconciliare. Come si evincerà dalla disamina del volume, si tratta di premesse che ben difficilmente potranno valere come sufficienti agli effetti di una lettura più oggettiva ed adeguata del Concilio stesso. E se l'Autore non esita a valutare negativamente autori e posizioni assai più profonde e articolate rispetto a quelle da lui presentate, stupisce la mancanza di dubbio e di interrogazione critica sul punto di vista che egli ha assunto, come pure quella di un esame critico e accurato dei tre aspetti metodologici che abbiamo menzionato.

Il primo elemento viene affermato in maniera chiara quando Lanzetta sottolinea che «non vi era nessun motivo per interpretare il Vaticano II come correzione del Vaticano I. Questa dichiarazione potrebbe essere d'aiuto anche oggi» (343). Mentre la dottrina del Vaticano I sarebbe *definita*, quella del Vaticano II si dovrebbe considerarla solo *proposta* (cf. 367); già in questo si rispecchia, come del resto in molti altri passi, che il modello di Concilio assunto dal nostro Autore è quello del Concilio di Trento e del Vaticano I (cf. 245). L'opera di *ressourcement* alla scuola dei Padri della Chiesa, il recupero della tradizione liturgica come reale luogo teologico e il ritorno alla Scrittura quale «anima della teologia» sono menzionate soltanto *en passant*; in compenso, però, il Tridentino e il Vaticano I definiscono per il nostro Autore l'essenza della Chiesa e questa essenza definita è ciò che viene a sua volta anteposto a tutti i Concili. In questo modo, tanto i concili anteriori al Tridentino, quanto

il Vaticano II, vengono relativizzati per mezzo della formula: «prima c'è la Chiesa e poi i suoi concili» (421).

Per quanto riguarda il secondo elemento, l'Autore avanza la tesi che, essendo stati rifiutati gli schemi iniziali perché «carent[i] quanto all'indole pastorale» (182), «il fine pastorale [e si può aggiungere, secondo Lanzetta: ecumenico; cf. 157] del Concilio ha giocato un ruolo così determinante da indirizzare anche il magistero conciliare verso un livello generale autentico ordinario», quindi senza «definitività» (423). A nostro avviso, il problema non consiste in questa lettura, oggettivamente giusta, dell'Autore, ma nel suo completo fraintendimento dell'importanza che il Concilio attribuisce a tale «livello generale autentico ordinario» che, a detta del nostro Autore, colloca il Vaticano II al di sotto dei due Concili precedenti, mentre era proprio la rivalorizzazione di questo aspetto nei confronti di quello definitorio ciò che il Vaticano II si proponeva. Ed è a partire da questo fondamentale fraintendimento che l'Autore procede a relativizzare senza alcun limite le affermazioni del Concilio, elencando alcuni pronunciamenti di Padri conciliari appartenenti all'ala conservatrice del Concilio ed evitando ogni tipo di confronto teologico con le posizioni che il nostro Autore classifica come “progressiste”. Ora, ecco la conclusione dedotta con stile tardo-neoscolastico, poiché il Vaticano II è privo di “definitività”, ne consegue che «le cose che il magistero conciliare dichiara come dottrina della Chiesa» sono «suscettibili di nuove formulazioni più precise a causa di possibili errori» (430). Da questa conclusione, di per sé formalmente giusta, l'Autore desume il diritto di relativizzare le affermazioni del Concilio, dimenticando però che questa operazione presuppone l'accoglimento della svolta conciliare verso il metodo “pastorale”, cosa che egli però rifiuta categoricamente. In questo momento, quindi, Lanzetta realizza un'autocontraddizione performativa. Questa si esprime ulteriormente nella posizione secondo la quale il Vaticano II elaborerebbe un'ermeneutica che si ritorce contro se stessa: ma egli non si accorge che questa “autoconfutazione” del Concilio si produce solo procedendo da un'ermeneutica preconciare, quando cioè si riconosce «la carità più grande [...] nel distinguere l'errore dalla verità» (447) e che «non si tratta [...] solo di condannare gli errori quanto soprattutto di asserire la verità in modo inequivocabile» (448), secondo i parametri preconciari.

Il rifiuto di ogni confronto con la modernità, che vale come terzo elemento, si evince innanzitutto dal rifiuto di qualsiasi pluralità all'interno del dibattito teologico. Nei tempi moderni – questa la tesi dell'Autore – si assisterebbe solo ad uno smarrimento di identità da parte della teologia, che ha come conseguenza una «contraddittoria produzione teologica» che va al di là di ogni «legittimo pluralismo» (54, cf. 160): a questo punto sarebbe opportuno chie-

dere al nostro Autore con quali criteri egli intenda determinare il pluralismo definito “legittimo”, poiché un eventuale pluralismo “illegittimo”, qualora si trattasse di errore o di eresia, non apparterebbe più alla categoria del “pluralismo” all’interno della dottrina, in quanto costituirebbe il suo abbandono. Ma Lanzetta intende colpire proprio tale senso autentico di “pluralismo” quando si rammarica che oggi «le teologie sono contrastanti. Soprattutto le prediche, che a volte rappresentano un grande pericolo di disorientamento per i fedeli» (362). A prescindere dal fatto che una predica sbagliata non è necessariamente riconducibile ad una teologia, ciò che qui emerge è il rapporto fra “contenuto” e “forma” della fede, problema teologico da sempre dibattuto e che l’apparato concettuale ed essenzialista di ascendenza neoscolastica tende spesso a nascondere più che a risolvere. Ne abbiamo un esempio nel presente volume, in cui il nostro Autore concorda, da un lato, con l’intenzione del Concilio di mantenere la “sostanza” cambiando la “forma”, come se si trattasse di una “distinzione reale”; dall’altro lato, però, conclude che ogni nuova teologia che riflette sulla sostanza della fede servendosi di un apparato concettuale nuovo, non è più collocata a livello di “forma”, ma viene giudicata come cambiamento “sostanziale” della dottrina. E accade così che la formula del Vaticano II, quasi come un “cavallo di Troia”, viene impiegata per delegittimare le novità teologico-dogmatiche, sia quelle presenti nello stesso Concilio sia quelle che dal Concilio sono state ispirate (cf. 51-57).

Lo studio dell’Autore è suddiviso in cinque capitoli affiancati da una Presentazione di Manfred Hauke (9-19) e da alcuni Rilievi conclusivi (421-449). Un’ampia, ma estremamente unilaterale, Bibliografia (451-479) e un Indice dei nomi (481-486) chiudono il volume.

Nel primo capitolo si considerano i termini principali per la lettura del Concilio Vaticano II (43-90). Viene formulata l’idea fondamentale con la quale, come un *cantus firmus* che attraversa tutta l’opera, sostiene che non è stata mantenuta la «distinzione tradizionale tra dottrina e pastorale [...] lasciando i due concetti in una sorta di ondeggiamento generale» (30). L’annuncio della formulazione di «un possibile principio ermeneutico» (37) non viene però realizzato in modo argomentato e sistematico, ma affidato all’economia generale del libro nella quale è però sempre riconoscibile e che si risolve nella difesa dello *status quo* preconciare. Ciò viene giustificato con una *scelta di metodo* che considera soltanto il magistero definitorio, quale si è formato nel Tridentino e nel Vaticano I, come espressione della fede cattolica. A questo magistero, come del resto confermano anche Rahner e altri teologi classificati come «progressisti» (274), il Vaticano II non ha aggiunto nulla. Ma secondo il nostro Autore, la preoccupazione pastorale ed ecumenica avrebbe spesso superato di molto ciò che un semplice cambiamento di “metodo” avrebbe

concesso. Va comunque osservato che per “metodo” il nostro Autore, dimenticando la lezione del realismo di S. Tommaso e rifugiandosi in un apriorismo astratto, intende un semplice “strumento” con il quale si applicano dottrine già definite e antecedenti al metodo stesso: da qui l’inseguimento quasi idolatrico della «precisione e [...] chiarezza dogmatiche» (72) e “pure”, senza compromessi, rispetto alla quale il Vaticano II non può che risultare un momento tendenzialmente pericoloso e fuorviante circa la siffatta comprensione definitoria del magistero ecclesiale. A ben guardare, però, nella permanente preoccupazione di sminuire la novità del Vaticano II ed evitare che possa apparire come un *Anfang* (421) che mette in ombra i XX Concili Ecumenici precedenti (in realtà si interessa solo degli ultimi due), l’Autore non riconosce al Vaticano II la stessa dignità degli altri Concili Ecumenici, preferendo dequalificarlo come un concilio senza definizioni, caratterizzato da un metodo ecumenico e pastorale che esporrebbe la fede cristiana più al dubbio che alla chiarezza.

Polemizzando con la categoria “evento” (cf. 73), Lanzetta costruisce, al contrario, una tradizione coerente, lineare e assolutamente priva di rotture e cambi di percorso (cf. 75). Più nel dettaglio, vengono criticati gli studi di Sauer e Theobald, che non si sono limitati all’interpretazione del principio “pastorale” come mera applicazione esteriore del dogma, ma vi hanno letto un nuovo principio che mette al centro l’esperienza della fede (cf. 34s.). Anche se la pastoralità è “preponderante”, essa secondo il nostro Autore non può costituire un nuovo principio teologico ma, al massimo, valere come metodo prediletto di *questo* Concilio (cf. 36) al quale viene paradossalmente rimproverata «una visione metafisica» (65); ora, francamente, è difficile dire se ci si debba (negativamente) stupire per la riduzione della “metafisica” all’essenzialismo storico e astratto della neoscolastica (la sola alla quale l’Autore si riferisce o che, probabilmente, conosce) e che è cosa assai diversa dalla grande tradizione classica e tommasiana, o per l’incapacità, quasi sempre pregiudiziale, di comprendere autori moderni, quali ad es. K. Rahner, di cui tutto si può criticare, tranne che la mancanza di una visione metafisica. Ma l’antirahnerismo dell’Autore è troppo consolidato e viscerale per permettere una valutazione fondata, serena e argomentata, o, semplicemente, scientifica.

Davanti a una così grande quantità di contrasti interpretativi tra la visione di Lanzetta e i documenti conciliari, non ci si può che meravigliare del fatto che Lanzetta non venga mai sfiorato dal dubbio circa le proprie sicurezze e che l’acribia di tanti altri e autorevoli interpreti del Vaticano II non possa essere, se non superiore, almeno al pari della sua. Come anche il fatto che il Vaticano II, al pari degli altri Concili ecumenici, meriti a pieno titolo la qualifica di “ecumenico”. Ma forse è proprio questa la cosa che “disturba” di più la prospettiva del nostro Autore.

Il difetto metodico e sistematico che caratterizza l'inizio dell'opera (e cioè la tendenziale esclusione del principio ecumenico e pastorale e della pluralità di posizioni all'interno della teologia) si riproduce anche nel secondo capitolo, in cui Lanzetta presenta sette posizioni e/o autori, senza tuttavia offrire una minima giustificazione dei criteri di scelta, ma limitandosi semplicemente a dichiarare «esemplari» (159) le posizioni scelte. Non è però soltanto la mancanza di metodo nella scelta degli autori a fare difetto, ma anche la coerenza concernente l'esposizione degli argomenti che di questi autori vengono analizzati. Stupisce infatti l'abbondante spazio concesso ad un autore critico nei confronti del pluralismo teologico, quale si configura Parente, mentre si rinuncia ad un confronto serio e scientifico con posizioni diverse e semplicemente rifiutate, come nel caso di Rahner, la cui produzione teologica è certamente più articolata e vasta rispetto a quella di Parente (cf. 116-121). La terza persona di riferimento, Laurentin, viene citata attraverso una sua valutazione post-conciliare (cf. 122-126), mentre Küng si trova inserito e criticato per le sue aspettative "ecumeniche" nei riguardi del Concilio (cf. 126-130); si passa poi al Card. Betti, al quale è dedicato un maggiore spazio a motivo della lettura da questi compiuta del rapporto fra Scrittura e Tradizione rispetto al Concilio Vaticano I e al Tridentino (cf. 131-142). Il nostro Autore evidentemente non condivide però la determinazione dell'importanza della Tradizione ricollegata all'interpretazione della Sacra Scrittura, il che costituirebbe una «certa discontinuità del Vaticano II rispetto a Trento e al Vaticano I» (142). Infine, egli riassume la visione ecclesiologicala di Scheffczyk sull'identità tra la Chiesa di Cristo e la Chiesa cattolica (cf. 143-151), e critica la lettura del Concilio come «evento storico» da parte degli esponenti della "Scuola bolognese", tra cui Bruno Forte (cf. 151-158).

Già dopo i due primi capitoli è difficile evitare l'imbarazzante impressione che l'Autore non distingue sufficientemente tra "teologia" e "magistero": non si spiega diversamente la sua paura nei confronti di quelle che chiama «teologie ecclesiali» (al plurale) (54). Significativa risulta poi la "conclusione" a proposito della presenza di Rahner nel Vaticano II: poiché «l'episcopato tedesco dipende[va] in gran parte da Rahner» (177), è proprio il teologo tedesco che va individuato come il responsabile dell'indebolimento della teologia romana e mediterranea, come pure della "deformazione" pastorale ed ecumenica del Concilio. Se tutto ciò richiede ben altra ricerca e fondazione scientifica, risulta più comprensibile il rammarico dell'Autore per la considerazione ecumenica riservata ai protestanti, molto maggiore di quella dedicata agli ortodossi (cf. 190).

I capitoli principali (cap. 3-5) trattano di tre temi centrali del Concilio: del rapporto tra Scrittura e Tradizione (cf. 163-263), dell'appartenenza alla

Chiesa (cf. 265-368) e della dottrina mariologica (cf. 369-419). Essi sono volti ad enucleare la dinamica delle «epifanie pastorali» a partire dagli schemi iniziali fino alle formulazioni definitive. Nel primo e nel secondo caso si trattava di schemi presentati da Ottaviani in piena sintonia con i due concili precedenti e nella convinzione di esporre la dottrina «secondo le necessità del tempo» (170, cf. 275) e in linea con il «carattere anche difensivo» (172) di ogni concilio in quanto tale. Sulla linea di Ottaviani si trovava anche Parente, che ribadiva la dottrina tridentina o di Pio XII (cf. 178, 290). Proprio l'ecumenicità e la pastoralità sono le chiavi di lettura con cui l'Autore paragona i relativi schemi iniziali con la versione testuale definitiva. Egli critica il fatto che gli schemi iniziali furono rifiutati, anche se è consapevole che, ad es. nel caso di *De fontibus*, c'erano buoni argomenti per farlo: ossia (1) che «risultava contrario al magistero (scritturistico) di Leone XIII, Benedetto XV, Pio XI e Pio XII», (2) per l'esigenza di «consultare la Pontificia Commissione Biblica» e, soprattutto, (3) «per il fatto che lo schema, nel primo capitolo, sembrava ignorare gli studi moderni sulla Rivelazione, sulla Sacra Scrittura e sulla Chiesa» (171). Questi argomenti non raggiungono, però, per l'Autore il peso che ha l'argomento della continuità con il Tridentino e il Vaticano I. Ancora una volta, anche qui la posizione dei teologi dei primi schemi, tra i quali Ottaviani e Parente, non viene fatta oggetto di alcuna analisi teologico-critica, come pure non vengono considerate le motivazioni teologiche dei «progressisti». Lanzetta si limita, su un puro piano positivisticò, a considerare soltanto i meccanismi con cui questi ultimi riuscirono a far superare gli schemi iniziali e ad influire sui processi conciliari. Consiste dunque in questa dinamica, e non negli argomenti teologici, il «torto» dei cosiddetti «progressisti». Il superamento degli schemi iniziali viene presentato quasi come un'usurpazione, e il riconoscimento di una piena disposizione al «dialogo» fatta nei confronti dei sostenitori dello schema iniziale – con la motivazione che «normalmente, coloro che erano favorevoli allo schema non erano contrari alle modifiche da apportare» (180; cf. 274s.) – è la premessa per indurre a concludere che ai «progressisti» d'oltralpe una tale disponibilità mancava.

Le preoccupazioni ecumeniche e pastorali avrebbero portato poi a delle formule definitive di compromesso, aprendo lo spazio alle interpretazioni post-conciliari perniciose (237). Contrariamente a queste, l'Autore preferisce la chiarezza dogmatica definitiva, anche se le decisioni interpretative che a questa vengono premesse appaiono, dal punto di vista teologico, alquanto discutibili. Ad esempio, si lamenta che la Tradizione verrebbe ridotta a «strumento interpretativo, quasi ci si fosse dimenticati di quel *plus* che offre alla fede in ragione della sua unità rivelativa con le Scritture» (237): ma senza indagare e discutere in che cosa possa consistere un tale *plus*, una simile af-

fermazione può ben difficilmente reclamare di costituire l'unica oggettività teologica.

Inoltre, per fare un altro esempio, secondo Lanzetta il *subsistit in* di LG 8 è veramente «da leggersi alla luce dell'est della *Mystici Corporis*» (326). Ma una tale affermazione meritava perlomeno una pur breve problematizzazione: ignorando tanti ed eccellenti studi che negano la possibilità di identificare semplicemente e assolutamente “est” con “subsistit” (un nome fra tutti: W. Kasper), l'Autore si limita a dichiarare questa «identità sostanziale» (357) e a ripetere continuamente la propria posizione, come se questa continua ripetizione possa sostituire la fatica argomentativa. Infine, preoccupato che «si offuschi il dato dogmatico della salvezza *solo* nella Chiesa» (356), il nostro Autore critica che la definizione dell'appartenenza ecclesiale sarebbe risultata così troppo “ampia” e “inclusiva”, il che spiegherebbe la necessità e la molteplicità dei tanti documenti successivi al Concilio finalizzati al chiarimento della posizione cattolica (cf. 361); manca tuttavia, come già in altre parti, una riflessione teoretica che giustifichi le premesse dalle quali l'Autore muove le sue critiche al Vaticano II. La stessa mancanza si esprime nell'affermazione, a proposito della discussione sulle affermazioni mariane, che «[s]arebbe stato un atto molto imperfetto della Chiesa che un Concilio non parlasse anche della Madonna, soprattutto in questi tempi dove si vedeva un massimo conflitto tra i fedeli e Satana» (373)

Per Lanzetta, il carattere pastorale ed ecumenico sono dunque le due facce della stessa medaglia erronea (cf. 157) che, con un «eccessivo entusiasmo» (33), pervade l'intero Concilio (cf. 184-186): questo, infatti, non si sarebbe preoccupato dell'aspetto dogmatico nel formulare quei testi che l'Autore indica come oggetto di critica. Ciò che, secondo il nostro Autore, rimane di un Concilio difettoso, di una «chiara precisazione della sua natura e di conseguenza del tenore dei suoi documenti» (161), non è nemmeno una vera e propria definizione, ma solo un'opera di traduzione di alcune dottrine «in termini teologico-pastorali per i tempi moderni con cui il Concilio chiedeva il dialogo» (244). Secondo il risultato delle analisi dell'Autore, sono stati soprattutto i Padri tedeschi a voler evitare un fraintendimento troppo giuridico (cf. 285) di queste dottrine: ora, però, solo «sapendo *perché* il Concilio ha detto così, si potrebbe anche migliorare il concetto teologico» (237), che significa ricondurre di nuovo il metodo ecumenico e pastorale a quello dogmatico-dottrinale e giuridico. Si può dire che, alla fine di tutto, sia questo il principio teologico-ermeneutico proposto dal nostro Autore.

Infine, è doveroso annotare che l'intero volume è ricco di affermazioni generali e vaghe, specialmente proprio là dove l'argomentazione teologica sarebbe stata oltremodo necessaria. Ad esempio, viene detto che lo “spirito del

Concilio” sarebbe stato «molto spesso confuso con lo spirito del mondo» in una «“primavera” costruita a tavolino da alcuni esperti della pastorale» (25). Pur prescindendo dall'imperdonabile generalizzazione dell'affermazione, che può indistintamente riguardare tutti e nessuno, una simile dichiarazione, per nulla supportata da testi e argomentazioni, si configura come una delle tante frasi polemiche e prive di contenuto a cui l'Autore ci ha già abbondantemente abituato. Oltretutto costituisce anche un'evidente negazione della storia, poiché una “primavera”, prima e dopo del Concilio, c'è stata veramente, e sarebbe assurdo, oltre che maliziosamente ingenuo, volerla liquidare come “costruzione” dello stesso Concilio.

Inoltre, per fare un altro esempio, l'Autore critica Rahner per aver tralasciato, nel suo testo sulla rivelazione, «la questione del limbo per i bambini morti senza battesimo e privi dell'uso di ragione» (196), non considerando che lo stesso J. Ratzinger, già nel 1984, aveva espresso tutti i suoi dubbi teologici circa questa dottrina e, una volta divenuto papa Benedetto XVI, approvò un documento della Commissione Teologica Internazionale nel quale vi riconosceva una “visione eccessivamente restrittiva della salvezza”.

Considerando gli interrogativi posti all'Autore, ma anche tutti quelli che egli ha ignorato o evitato, non può che destare seria perplessità leggere che questo testo dovrebbe essere considerato come l'esempio di una «trattazione brillante» (Hauke, 18).

Tentiamo una considerazione finale su un volume il cui unico merito – anche se perseguito in maniera pregiudiziale, unilaterale e scientificamente scorretta e insufficiente – consiste nell'aver riportato una mole di materiali storici intorno alle dinamiche interne del Concilio Vaticano II (compito che, peraltro, altri e in modo assai più convincente ed equilibrato già avevano svolto). Ci si può facilmente rendere conto di trovarsi davanti ad un bivio importante: o si tiene conto delle nuove condizioni dei tempi, in cui si trova non solo il mondo ma anche la Chiesa, che vive nel mondo senza essere del mondo, e che quindi impedisce di considerare le novità ecclesiali come cedimenti o abbandoni di un patrimonio intangibile, oppure non resta che dubitare della possibilità che nel futuro della Chiesa, stando al criterio ermeneutico sostenuto dall'Autore, possano essere celebrati ancora dei Concili Ecumenici. Anche perché, come ricordava il Card. Congar – grande protagonista del Vaticano II e suo affidabile interprete – la Tradizione non è un'immobilità museale, ma il debito che la fedeltà alla Rivelazione compiuta in Gesù Cristo mantiene nei confronti del futuro. O anche, come ricordava S. Giovanni XXIII, che la Chiesa non è un museo da custodire, ma un giardino da coltivare.

È certamente legittimo fare del Vaticano II letture diverse, talvolta anche contrastanti, anche perché è lo stesso Concilio ad aver lasciato in sospeso

alcune domande e questioni. Circoscrivene l'interpretazione però ad una lettura minimalistica, più preoccupata di negare "ciò che lo Spirito dice alle Chiese" nel mutare dei tempi, anziché cogliere l'occasione per celebrare la perenne giovinezza del Vangelo, e il preferire uno sguardo preoccupato e nostalgico, rispetto alla missione richiesta dal futuro e, per di più, infine, vedere nel Concilio stesso un elemento di preoccupazione che spinge a dichiararne la "pastoralità" quasi per sminuirne la forza dottrinale e missionaria, tutto ciò sembra costituire il più grande fraintendimento dello stesso Vaticano II.

*Markus Krienke*

G. MEIATTINI, *Monachesimo e teologia. La triplice prospettiva di Hans Urs von Balthasar*. Prefazione di P. Martinelli, Eupress FTL, Lugano 2012, 164 p.

Il volume che presentiamo, lo diciamo subito, offre una variegata originalità in più prospettive che merita di essere segnalata. Innanzitutto la tematica e l'autore che vengono affrontati sono di sicuro interesse. Si tratta, rispettivamente, del rapporto tra teologia e monachesimo e di Hans Urs von Balthasar.

Il tema preso in esame raramente è affrontato, e questo sia nella riflessione teologica come dagli studiosi del fenomeno monastico. Si possono trovare ricerche che affrontino la questione dell'esperienza in teologia, oppure, similmente, dell'orizzonte sapienziale, ma di rado e poco conosciuti, nello specifico e in forma sistematica, dell'apporto del monachesimo sulla teologia e, reciprocamente, della teologia sul monachesimo. Più diffusi, invece, e disponibili da diverso tempo, gli studi di sapore storico, nei quali l'analisi teologica si sofferma sui monaci medievali, *in primis* san Bernardo di Chiaravalle, in particolare da quando è entrato nel lessico monastico prima, e poi, molto lentamente e ancora parzialmente, in quello teologico, il sintagma "teologia monastica", coniato, com'è noto (1946) dal monaco J. Leclercq, non casualmente in rapporto epistolare con Balthasar, come il volume di Meiattini puntualmente pone ben in evidenza.

Anche verso l'autore affrontato possiamo individuare una dimensione di originalità nel volume che presentiamo, aspetto tutt'altro che trascurabile nell'oceano di studi su Balthasar. Infatti, nell'ambito della ricomposizione, a mio avviso non ancora realizzata compiutamente, tra teologia e spiritualità verificatasi negli ultimi decenni (a cui Balthasar ha contribuito in modo significativo) dopo secoli di incomunicabili percorsi volutamente separati, l'atten-

zione, più recentemente, in taluni studi, si è focalizzata nelle “fonti spirituali” della teologia, o meglio, nell’analisi delle scuole di spiritualità, spesso legate o identificate con gli ordini religiosi, come orizzonte ispirativo e, talvolta, fondativo nella riflessione di un teologo. Sono comparsi, così, studi molto interessanti sulla spiritualità domenicana fonte di Tommaso, su quella francescana fonte di Bonaventura, su quella gesuitica fonte di Balthasar o di Rahner e l’elenco potrebbe continuare.

È anche in questo solco che la ricerca di Meiattini appare significativa in quanto pone una scuola di spiritualità, quella monastica (soprattutto benedettina, ma anche carmelitana) in rapporto con un teologo che non appartiene, almeno formalmente, a quella scuola.

Rileviamo che l’autore del libro che presentiamo non solo è un esperto del pensiero di Balthasar (la teologia balthasariana è stata oggetto anche del suo brillante dottorato alla Pontificia Università Gregoriana), ma essendo egli stesso un monaco può percepire con particolare sensibilità la tematica del rapporto tra teologia e monachesimo.

La pubblicazione che segnaliamo è suddivisa in due parti, precedute da un’articolata prefazione di P. Martinelli e da una puntuale introduzione dello stesso autore del libro. Chiude il volume l’indice delle fonti delle pubblicazioni dei testi originali che qui sono ripresentati e l’indice dei nomi. Nella prima parte del libro Meiattini affronta la tematica dal titolo “Il monachesimo e la teologia nel pensiero balthasariano”, nella seconda, invece, la parola è lasciata allo stesso Balthasar nella sezione dal titolo “Saggi sul monachesimo di Hans Urs von Balthasar”. Entrambe le sezioni ripresentano testi già pubblicati altrove, ma rivisti, anche ampiamente. Nella prima parte trovano posto alcuni studi originali, mentre nella seconda vengono offerti saggi di Balthasar che ben individuano la tematica affrontata dal volume, ma che sono talvolta di difficile consultazione (un testo è qui pubblicato per la prima volta in italiano) o poco conosciuti.

Nella prima parte del volume è sviluppata “la triplice prospettiva di H. U. von Balthasar”, come anticipato nel sottotitolo del libro, con la quale viene declinato il rapporto tra monachesimo e teologia, ossia “Una teologia della vita monastica”, “La vita monastica come teologia” e “Una teologia di stile monastico”, che costituiscono i primi tre capitoli, oltre alla presentazione della fruttuosa amicizia tra Balthasar e il monaco J. Leclerq.

Cercando di sintetizzare la prospettiva balthasariana che emerge possiamo dire che si intrecciano tematiche di ordine cristologico-ecclesiologico e antropologico-escatologico in cui il rapporto sponsale Cristo-Chiesa (la cui icona è Maria, la contemplativa che riceve-si dona totalmente allo Sposo) diventa paradigma dell’esperienza-testimonia di dell’uomo nuovo in cui la

vita monastica è il modello in quanto ripresenta in forma quasi sacramentale (escatologica) lo stesso dinamismo dell'amore sponsale originario di dedizione gratuita e assoluta all'Assoluto.

Da questa prospettiva si riversano suggestioni e stimoli soprattutto per la teologia (ma anche per il monachesimo), nel solco delle intuizioni e delle riflessioni dello stesso Balthasar. Molte osservazioni in "prospettiva" sono state già presentate nella Prefazione, nell'Introduzione e nelle varie conclusioni del volume. Da queste possiamo sottolineare che per la teologia il libro di Meiattini invita, quanto al metodo, al necessario recupero di una visione unitaria del teologare che sappia integrare la dimensione oggettiva della fatica del concetto con quella soggettiva (o meglio soggettuale) dell'esperienza credente del teologo. Detto in altri termini, la valorizzazione della dimensione sapienziale della teologia. Sul piano dei contenuti teologici il volume stimola, a mio avviso, una maggiore accentuazione della valenza escatologica (realizzata) sia nell'ecclesiologia quanto nell'antropologia (in quest'ultima in chiave esistenziale).

*Roberto Nardin*

E. METAXAS, *Bonhoeffer. La vita del teologo che sfidò Hitler*, Fazi, Roma 2012, 698 p.

Lo scrittore pluripremiato, nonché commentatore della CNN, Eric Metaxas racconta, al termine di questo voluminoso libro, nella sezione dedicata ai "Ringraziamenti", che ha sentito parlare per la prima volta di Dietrich Bonhoeffer in occasione della sua conversione al cristianesimo, avvenuta nel 1988. È stata di quel periodo la lettura di *Sequela*, uno dei lavori più conosciuti del teologo tedesco, e da allora l'Autore ha coltivato il desiderio di raccontare ad un pubblico più vasto la storia di Bonhoeffer. Ecco arrivare nel maggio 2012 la traduzione italiana del nostro testo, pubblicato negli Stati Uniti nel 2010. Il libro è stato un vero e proprio best-seller nel campo della editoria cristiana ed ha ricevuto ottime recensioni, sia dalla stampa laica che cristiana, alcune delle quali riportate nella quarta di copertina.

Quella di Bonhoeffer è senz'altro una figura attualissima, per la quale ancora oggi si scrivono libri che analizzano il suo pensiero, partendo da differenti prospettive. Potrebbe sorprendere la pubblicazione di questa monumentale bibliografia, dal momento che esiste quella dell'amico e parente E. Bethge (datata 1966), che ha gettato le fondamenta di tutto quanto è stato scritto o detto di lì in poi sul teologo luterano.

Metaxas ha proceduto ad un'attenta analisi della persona Bonhoeffer, tenendo presente quattro titoli, come recita il sottotitolo nella lingua originale, che non compaiono in italiano: *pastore, martire, profeta, spia*. Il titolo in inglese recita, infatti, così: *Bonhoeffer. Pastor, Martyr, Prophet, Spy*; non c'è alcun riferimento diretto al "teologo", come invece recita il sottotitolo in italiano. Questo permette di comprendere il tipo di analisi svolta dal nostro Autore ed i suoi limiti. Il libro è formato da 31 capitoli, un Prologo, qualche nota di carattere esplicativo, una ventina di foto che ritraggono Bonhoeffer, familiari ed amici e una bibliografia relativa a quanto effettivamente consultato per la stesura del libro.

L'Autore parte dal matrimonio dei genitori Paula e Karl Bonhoeffer (I capitolo), per poi prendere in considerazione i momenti salienti della vita del Nostro. Lo stile di Metaxas è senz'altro accattivante, romanzato, senza però aggiunte fantastiche, e immediato. Fa anche uso di un linguaggio figurato, forse per rendere più facilmente accessibile la lettura, che resta pur sempre impegnativa. Quando, ad esempio, racconta dell'esperienza di Bonhoeffer come studente a Berlino (dove imperava la teologia liberale) e del suo personale incontro con la teologia dialettica barthiana, l'Autore esprime il disagio che si era creato nei seguenti termini: «Seeberg non era d'accordo, e dopo aver letto il saggio si agitò: era come se uno spavaldo galletto barthiano si fosse infiltrato nel suo pollaio» (88); sempre sullo stesso tema, leggiamo: «grazie alla sua apertura intellettuale Bonhoeffer imparò a pensare come una volpe e a rispettare il modo in cui pensavano le volpi, anche se stava dalla parte dei porcospini» (86).

I limiti di questo immenso lavoro emergono quando l'Autore presenta gli scritti di Bonhoeffer. Quando si tratta delle opere accademiche emerge tutta la difficoltà anche soltanto nel tratteggiare il tema di carattere socio-teologico (*Sanctorum communio*) e filosofico (*Atto ed essere*). Metaxas, nel presentare l'idea di Bonhoeffer secondo la quale la teologia inizia e finisce con la fede in Cristo e senza questa rivelazione non può esserci verità, si esprime nel modo seguente: «così il filosofo, e con lui il teologo che opera sulla base di presupposti filosofici, si mordono la coda e rimangono a guardare il proprio ombelico» (119). Con questa immagine termina la brevissima presentazione di *Atto ed essere* (appena due paginette).

Il registro cambia quando l'Autore presenta la figura del pastore: Metaxas, tralasciando (quasi) il periodo della docenza, si sofferma sull'aspetto pastorale (e quindi i Sermoni, le Conferenze e le Catechesi); il linguaggio torna scorrevole e viene evidenziata la grande statura umana e le indubbie capacità relazionali di Bonhoeffer. Il periodo storico in cui vive il pastore luterano è messo ben in evidenza; d'altra parte, per gli anni del nazionalsocia-

lismo in Germania, Bonhoeffer ha rappresentato un'importante testimonianza riguardo la resistenza e la non omologazione della chiesa al regime. *Sequela* costituisce, in quei difficili anni, un'autentica testimonianza di fede cristiana e pertanto un testo militante contro l'ingiustizia del nazionalsocialismo. Ciò emerge dalla lettura di questa biografia.

Il libro procede su questi binari, anche se non manca qualche giudizio di valore espresso qua e là, senza un vero fondamento scientifico. Quando, ad esempio, presenta *Etica*, che l'Autore definisce la "magnum opus" di Bonhoeffer, ricorda che, sebbene non sia stata terminata, «la si può considerare, insieme a *Sequela e Vita comune*, sostanzialmente completa» (576). Appare evidente che Metaxas non si sia abbastanza documentato al riguardo. *Etica* raccoglie, intreccia e sintetizza le diverse problematiche, che appaiono negli scritti precedenti del teologo, e apre quelle prospettive che saranno poi l'oggetto delle riflessioni di Tegel: l'autonomia del mondo, l'abbandono dell'ipotesi di lavoro Dio, il cristianesimo non religioso, l'interpretazione non religiosa dei concetti biblici. Per questo l'*Etica* può essere considerata a ragione la *Lebenswerk* di Bonhoeffer, come egli stesso lascia intendere nella lettera scritta a Bethge del 15 dicembre 1943, ed è sempre il Nostro che scrive del suo disagio per il fatto di averla lasciata incompleta.

L'ultima parte del lavoro, quella relativa al periodo della prigionia, mostra un certo affaticamento. La lettura diventa meno scorrevole, perché l'Autore riporta molti passi delle *Lettere e altri scritti dal carcere*. La scelta è avvenuta in sintonia con l'impostazione del libro stesso, per cui si tratta di passi che evidenziano la profonda relazione intessuta da Bonhoeffer con i familiari, gli amici, la fidanzata Maria e la coerenza di una testimonianza spinta fino alle estreme conseguenze. Viene concesso un po' di spazio anche ad alcune intuizioni teologiche del Nostro, ma rappresentano sempre un aspetto marginale rispetto all'impostazione del lavoro.

Altro aspetto interessante, che aiuta a comprendere la scelta di rivolgersi ad una fascia anche di non addetti, è la scelta di alcuni titoli dati ai capitoli e ad alcuni paragrafi. Si tratta di espressioni all'apparenza non pertinenti, ma che possono suscitare curiosità nel lettore, che non è addentro al periodo storico in esame e si avvicina per la prima volta al pastore evangelico.

Il lavoro, pur con i limiti evidenziati, non tradisce la veridicità di un pensiero e di un agire, il cui messaggio può varcare le soglie della fede cristiana e proporsi ad un mondo, che, parafrasando Bonhoeffer, va avanti senza Dio inteso come ipotesi di lavoro morale, politica, scientifica o come ipotesi di lavoro filosofica e religiosa.

V. NOVOTNÝ, *Cur homo? A history of the thesis concerning man as a replacement for fallen angels*, Charles University-Karolinum Press, Prague 2014, 184 p.

There are numerous theories attempting to relativize the greatness of the human being. Following Jacques Monod, the common assumption of Western societies seems to be that the human being is the chance result of a giant, cosmic and impersonal lottery. This study is a forceful affirmation of the singular calling and dignity of the human person.

It is a delight to read a mature product of serious and patient research. The author extensively researched the question occupying the minds of great thinkers from Christian antiquity onward and brings it well into the twentieth century by pointing out that in its pastoral constitution *Gaudium et Spes*, Vatican II echoes – and in a certain sense settles – the question at hand. Quite revealing for this reviewer, the author shows that *Gaudium et Spes* 24 argues that God created man not so much as a substitute for the fallen angels, but rather as «the only creature on earth that God willed for itself (*propter semetipsum*)». According to Honorius of Autun the purpose of God creating humankind is considerably more than filling a *lacuna* caused by sinful behavior on part of some angels: it is deification of the human person. If this reviewer might add: in the subsequent Reformation discussions on justification, this dimension has been lost sight of in Western Christianity. A full recovery of an understanding of man's purpose on earth as “deification through Christification” is – despite much and fruitful Protestant-Catholic-Orthodox dialogue – still not achieved in general (Western) Christian awareness. Novotný's precious monograph constitutes a frappantly original contribution as the Church celebrates the fiftieth anniversary of the Second Vatican Council.

The carefully and lucidly crafted study first addresses how Augustine, Gregory the Great and other Church Fathers develop and argue the proposition of God creating humankind as a replacement for the fallen angels – brought to fresh attention in the 20<sup>th</sup> century by Marie-Dominique Chenu and Yves Congar. This topic is traced forward in painstaking detail into the Middle Ages. Acutely aware of the requisite biblical bases for this discussion, the author presents the Medieval exegesis of pertinent pericopes. This is enriched by excursuses to liturgy and canon law. The author shares with the reader the positions Anselm of Canterbury, Anselm of Laon, Rupert of Deutz and Honorius of Autun take on this, *prima vista* rather peripheral, but upon closer examination quite crucial issue: who advocate the position God created man *propter seipsam*. A lengthy chart comparing the pertinent original Latin texts of Rupert of Deutz with those of Honorius of Autun immensely enhances

this monograph. Helpfully, the author often also translates original French, German or Italian secondary sources into English. Where there are divergent readings for primary texts, he alerts the reader to this fact and supplies the divergent versions.

The author not only displays his thorough familiarity with Patristic and Medieval texts, but also securely, deftly and chronologically navigates the reader through a maze of thinkers and positions. Of particular help are his synopses of Rupert of Deutz and Honorius of Autun. He processes a wealth of data and applies his synthetic powers to bring the topic into our own age and time. The author not only reflects in his lengthy, but never tedious treatment of this question the current state of research, but brings it to a higher level.

The beautiful book cover had been well selected. It depicts a 10<sup>th</sup> century Anglo-Saxon manuscript showing God/Christ blessing Eve. The context, however, is an invisible pictorial rendition of Gregory the Great's words: in order to complement the number of elected God created (see *Homiliae in evangelia* II, 34, 6).

The compelling argument is made in consistently very good British English, always doing justice to the problématique at hand, without hijacking the reader into arcane language. The book is rounded off with an exhaustive bibliography, a list of abbreviations and an extremely helpful English-Latin index of proper names.

This solid study constitutes a genuine and valuable contribution to scholarship: equally to Patrology, Medieval Studies, and Christian Theology in general. It advances our knowledge in central ways. Last but not least, it provides – in critical dialogue with Swiss thinker Romano Amerio – a well-reasoned and balanced interpretation of *Gaudium et Spes* 24. The academic community is much indebted to Novotný's quite stellar monograph.

*Emery de Gaál*

S. PETROSINO - S. UBBIALI (edd.), *Il male. Un dialogo tra teologia e filosofia*, Glossa, Milano 2014, 314 p.

Questo interessante volume raccoglie il lavoro seminariale che per oltre un anno ha coinvolto docenti e studenti della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale e dell'Università Cattolica di Milano; gli incontri avevano preso lo spunto da un'altra pubblicazione dei due curatori di questo volume dal titolo *L'eros della distruzione* (Genova 2010). La prospettiva teorica entro la quale si dispongono i saggi è definita da un lato dall'esigenza di evitare l'enfasi

sulla categoria di “male assoluto”, dall’altro di superare quella gettonata interpretazione del male che riducendolo a non-essere (il male come *privatio boni*) non riesce a cogliere l’esperienza drammatica e lo spessore tragico che configura e attraversa l’esperienza umana.

In questo orizzonte, il primo testo è di S. Petrosino (*L’eccesso di male*). Il punto iniziale del saggio è il riconoscimento del fatto che l’uomo non solo è capace di male, ma più propriamente (e scandalosamente) è capace di un male “eccessivo”, cioè sproporzionato rispetto ad ogni ragione che tenta di spiegarlo e ricondurlo entro uno scenario d’intellegibilità. L’eccessività del male – che configura la “ferocia dell’uomo”, ovvero la smisuratezza del soggetto umano – costituisce la sfida più radicale per il pensiero nel suo ineliminabile rappresentare il luogo dove è detta la significatività e il significato del reale. L’interpretazione della questione è perseguita dall’Autore mediante un’analitica dell’esistente in due momenti. Il primo momento concerne l’analisi del vivente. Se la vita si costituisce come relazione, è altrettanto vero che l’uscire da sé dell’in sé, nel suo aprirsi-volgersi all’altro da sé (la relazione, appunto) è determinato dall’appetito (ovvero, dal cercare – *petere* – verso – *ad*). In quanto il vivente è carente, cioè non può essere fino in fondo sé da sé, egli deve volgersi verso l’altro da sé, ma al fine di ritornare in sé consolidando il proprio in sé; l’altro è “appetito”, cioè ricercato in quanto fruibile, capace di dare soddisfazione, di fare (*facere*) abbastanza (*satis*) rispetto all’appetito. L’in sé non è disinteressatamente interessato all’altro da sé, perché l’apertura all’altro è definita dall’appetito che fa dell’altro il possedibile affinché l’in sé possenga sé. Il paradosso dell’appetito risiede nell’essere un’apertura che chiude, e dunque il suo fine sta nel suo annullarsi perché l’appetito è ciò che muove in vista del non doversi più muovere (appagamento). Ora questa dinamica del vivente viene ripensata e rideclinata dall’uomo. Questi è capace di riflettere, cioè di arrestare ogni automatismo, di chiamarsi fuori dal flusso della vita senza farsi confondere. Il riflettere è l’esperienza, ovvero l’oggettivazione del vivere. È qui l’eccentricità dell’uomo che nell’esperienza si rivela irriducibile al flusso della nuda vita. Questa eccentricità possiede due aspetti che segnano la relazione. Verso l’esterno l’uomo fa esperienza dell’altro come altro e non solo come ciò di cui ha bisogno; verso l’interno egli si accorge di essere costituito da un desiderio che non è appetito, perché egli sa di aver bisogno ma non sa di cosa ha bisogno: manca di ciò che non sa e non sa di che cosa manca. Il desiderio, lungi dal perseguire l’autoannientamento come l’appetito, innesca il permanere infinito di sé, poiché nella non determinazione del mancante (di ciò che manca) costituisce l’uomo come abitato da una mancanza che non è assenza ma rimanda ad altro e ne definisce l’essenziale inquietudine come pure la dinamicità infinita. L’altro, ciò che desidero (oltre ciò di cui ho bisogno),

abita il soggetto. Ed è a questo livello che Petrosino propone l'ipotesi secondo la quale il male morale è una risposta del soggetto al suo stesso essere-abitato e come tale esposto alla modalità dell'eccesso. Il soggetto esperisce con insistenza un'alterità che né può evitare né dominare e "rilancia" nell'eccesso la mancanza essenziale che esperisce a livello della propria identità soggettiva, fino al punto da poter volere la distruzione dell'altro, ovvero la crudeltà. La suprema crudeltà – la rimozione e cancellazione dell'altro che alberga presso di me – rappresenta «una possibilità che emerge solo all'interno di quel particolare vivente la cui stessa identità si afferma non secondo il modo d'essere dell'individuo ma secondo il modo d'essere del soggetto: si tratta di un senza misura che in verità è la misura stessa di quella potenza [...] che è propria di un soggetto abitato da un desiderio che non è appetito» (22).

Il volume si compone di diversi saggi tutti ben fatti e pertinenti. Non poteva mancare un confronto con la teodicea proposta da Leibniz che si pone al cuore del disegno apologetico di una ragione al servizio della fede (*Soggettività e libertà nella logodicea di Leibniz* di M. Epis); a Kierkegaard è dedicato il saggio di D. Cambria (*Aporetica del male*), ad Heidegger quello di A. Anelli (*Heidegger e la questione del male. Materiali per una riflessione*). R. Maier analizza il problema del male in Dio nell'ontologia della libertà di Pareyson, il quale ha considerato il male «una frontiera costantemente irrisolta del pensiero presso la quale la libertà dell'uomo è messa alla prova, sino al punto di fare della libertà precisamente l'essere alla prova di fronte al male» (143). Su alcuni autori della fenomenologia francese – per l'esattezza J.-Y. Lacoste, J.-L. Marion e J.-L. Chrétien – si sofferma il saggio di F. Peruzzotti dal titolo *L'eccesso del male e l'umano possibile* (cf. 121-141), mentre R. Ranieri offre un contributo ermeneutico sul male (*Realtà e possibilità del male*). Da citare il testo di D. Albarello che nella prospettiva sapienziale dischiusa da 1Gv 2,16-17 (la necessità di trovare il fondamento che rimane capace di generare vita buona e di superare la logica della "concupiscenza" e adottare la logica dell'affidamento filiale alla paternità di Dio) procede con un'"archeologia del negativo" e una "soteriologia del desiderio" «volta a mostrare che solo il riconoscimento della propria identità di "figlio nel Figlio" permette all'uomo stesso di fronteggiare l'insorgenza del male per attingere al compimento sperato della sua libertà» (94). Dopo i saggi sul male in Balthasar di G. Noberasco e sulla dimensione del male nell'agire umano in Girard e Dupuy di P. Heritier, le dense ed a tratti ermetiche pagine di S. Ubbiali (cf. 239-256) concludono gli interventi. Al termine del volume è posta un'ampia bibliografia (cf. 257-300) che raccoglie le monografie sul male e sulla teodicea edite dal 2000 al 2012, ed è ripartita per lingua: italiano, francese, inglese e tedesco. Il volume è interessante e i contributi sono curati; da rilevare soprattutto la positività dell'in-

tuizione sottesa, ovvero che la percezione della radicalità della questione del male per il pensiero può essere riconosciuta e colta se posta in rapporto con il tema della soggettività e delle sue dimensioni, in primis la libertà.

*Antonio Sabetta*

F. ROGNON, *Bonhoeffer, un cristiano autentico*, Qiqajon, Magnano 2013, 168 p.

Il pastore della chiesa riformata di Francia, nonché docente presso la Facoltà protestante di Strasburgo, F. Rognon, scrive, nell'Introduzione, che questo libro è nato in occasione di un viaggio con un gruppo di studenti, attraverso la Polonia e la Germania, "sulle orme di Dietrich Bonhoeffer". Non un semplice pellegrinaggio, ma piuttosto un "itinerario teologico", che ha avuto come obiettivo la rilettura dei «principali testi di Bonhoeffer, nei luoghi stessi in cui egli li aveva scritti» (6).

Il testo è diviso in tre parti, più un'introduzione e una conclusione. Nella prima, l'Autore presenta un *excursus* biografico sul teologo luterano. La lettura data agli eventi biografici riportati avviene dalla prospettiva del tema della pace. La sintesi che si offre è ben costruita, anche se manca il riferimento a *Sequela*, dove Bonhoeffer tratta il tema della pace con grande ricchezza di affermazioni, andando al di là di una riflessione teologica e quindi integrando quanto affermato negli scritti a cui Rognon fa riferimento.

Nella seconda parte l'Autore, seguendo l'ordine cronologico delle pubblicazioni di Bonhoeffer, tratteggia l'ecclesiologia, la cristologia, l'approccio esegetico, l'omiletica, la soteriologia, il contributo dato a una teologia della vita comune, l'etica e alcune tematiche che Bonhoeffer ha affrontato negli ultimi mesi della sua vita: il rapporto con la politica, il futuro del cristianesimo, la santità.

La prospettiva da cui legge le opere del teologo luterano è quella cristocentrica. Nel presentare la prima opera, di carattere ecclesiologico, l'Autore attribuisce a Bonhoeffer l'identificazione tra Cristo e la chiesa (cf. 62) ed afferma che bisognerà attendere il corso *L'essenza della chiesa* perché il teologo luterano mitighi questa posizione. Rognon, purtroppo, non prende in considerazione la dimensione soteriologica – la categoria della *Stellvertretung* – sottesa a *Sanctorum communio*, la cui logica immanente ne impedisce l'identificazione. Per Bonhoeffer, infatti, è Cristo che pone la relazione con la chiesa, sia perché l'ha realizzata eternamente in Dio, sia perché l'ha attualizzata temporalmente. Il vincolo che ne deriva e l'evidente dimensione sociale della chiesa sono riassunti nell'espressione "Cristo esistente come comunità",

che indica, da un lato – conformemente alla tipologia paolina Adamo-Cristo –, Cristo quale persona collettiva; dall’altro – rifacendosi all’immagine sempre paolina del corpo di Cristo –, Cristo quale Signore della comunità.

Nel presentare il testo di omiletica, che risale ai tempi dell’esperienza di Finkenwalde, l’Autore afferma che l’insegnamento del Nostro ha avuto una evoluzione nel corso del tempo: «dapprima, nel 1935, l’omiletica appare strettamente collegata all’ecclesiologia, mentre successivamente viene ancorata sempre più nettamente nella cristologia» (77). In realtà la parola della predicazione bonhoefferiana è collegata da subito alla cristologia sin dal primo semestre invernale 1935/36: essa, afferma Bonhoeffer, è il Cristo stesso che è in cammino come parola attraverso la sua comunità.

Ben calibrato è il riferimento alla dimensione soteriologica presente in *Sequela*: l’Autore evidenzia come il teologo berlinese recuperi la sua modalità dialettica di ragionamento per affrontare il problema del rapporto tra fede e obbedienza. Un’altra sintesi ben riuscita è la presentazione del testo *Vita comune*. Rognon fa emergere l’insegnamento più paradossale e innovativo del breve libro: «il cristiano è colui che vive nel contempo da solo e nella comunione fraterna, la sua è una “solitudine accompagnata”» (97), cogliendo, così, in pieno, la sottile dialettica che Bonhoeffer sottolinea.

Poche pagine – soltanto otto – vengono dedicate alla grande incompiuta: *Etica*. Sorprende leggere l’affermazione secondo la quale Bonhoeffer vi abbia lavorato «dal 1940 al 1943» (100). *Etica* nasce molto prima, con il Seminario dal titolo *C’è un’etica cristiana?* tenuto nel 1932; in questo, infatti, sono presenti le prime intuizioni che saranno riversate nel grande manoscritto. Non solo, ma la stessa riscoperta della Parola, avvenuta agli inizi degli anni ’30, permette a Bonhoeffer di risolvere il problema etico nell’ottica della *imitatio Christi*. Tale prospettiva, lungi dall’essere, come potrebbe sembrare, un ripiegamento nella *cura animae*, costituiva il recupero di un pensiero cristologico forte che dava strutturazione alla realtà sul fondamento della realtà di Cristo. In altre parole, siamo già all’interno del primo manoscritto dell’*Etica*. Maggiore attenzione è dedicata a *Resistenza e resa*, dove Rognon mette ben in evidenza alcuni snodi fondamentali delle ultime riflessioni bonhoefferiane. Un’ultima sezione è riservata alla corrispondenza dal carcere con la fidanzata Maria. L’Autore lascia emergere la dimensione di pastore e fidanzato del prigioniero di Tegel. Da un lato, quindi, scopriamo un Bonhoeffer che dà libero corso ai propri sentimenti, «pur iscrivendoli a un livello superiore: la prova della separazione, che si aggiunge a tutti gli altri motivi di afflizione, si converte in appello a una sovrabbondanza di fede e di speranza» (132).

Nella terza parte viene offerta dapprima un panorama della ricezione della teologia di Bonhoeffer, poi una rapida analisi degli eventi che hanno portato

alla riabilitazione del Nostro in campo ecclesiale e sociale ed infine un tentativo su cosa possa dire Bonhoeffer oggi. Sul primo punto, Rognon scrive che la storia della ricezione dell'opera di Bonhoeffer, "complessa e paradossale", è dipesa da diversi fattori.

Tra questi, l'incompiutezza e la frammentarietà dei suoi scritti, l'evoluzione del suo pensiero e infine il ritmo relativamente lento della pubblicazione dell'intera produzione (cf. 140). Sull'incompiutezza di *Etica* si è già detto; per il resto, con riserva si potrebbe parlare di frammentarietà di *Resistenza e resa*, mentre tutte le altre opere che gravitano attorno all'area teologica hanno una loro sistematicità. È evidente che Rognon si trovi più a suo agio quando deve trattare l'aspetto biografico del Teologo. In una sintesi molto chiara, che abbraccia un arco di tempo che va dalla fine della seconda guerra mondiale al 1996 – anno in cui un tribunale di Berlino ha deciso l'annullamento del giudizio di Flossenbürg –, presenta la riabilitazione dell'uomo Bonhoeffer e del pensatore. Tornano le incertezze quando tenta di offrire spunti per leggere Bonhoeffer oggi. In poco più di tre pagine l'Autore pone, infatti, trentaquattro domande e altre ventitré nelle due pagine della Conclusione. Senz'altro alcune delle questioni sollevate dal Nostro sono lungi dall'essere obsolete, anzi, come afferma Rognon, «la loro pertinenza e la loro urgenza si è accresciuta con il tempo» (154). Tuttavia, l'Autore non offre alcun tentativo di risposta, ma si dice soddisfatto se le pagine di questo libro, sull'esempio di Bonhoeffer, alimenteranno nel lettore una "personale ricerca di senso", il desiderio di costruire un "pensiero autonomo" e di continuare il pellegrinaggio terreno «con un gioiello in più nella bisaccia» (157).

*Cristiano Massimo Parisi*

W. THÖNISSEN, *Ein Konzil für ein ökumenisches Zeitalter. Schlüsselthemen des Zweiten Vaticanum*, Evangelische Verlagsanstalt - Bonifatius, Leipzig - Paderborn 2013, 290 p.

Scritto per contribuire alla riflessione sull'insegnamento e sui frutti del Concilio Vaticano II a 50 anni dalla sua apertura, il volume vuole collocarsi nell'orizzonte ecumenico, di diretta e affermata competenza dell'Autore (Direttore dell'Istituto per l'Ecumenismo a Paderborn), non intendendo però restringere la comprensione del Concilio e della sua eredità dottrinale a una generica presentazione delle tematiche ecumeniche o dei risultati dei dialoghi ecumenici del postconcilio. Si tratta piuttosto di mettere in luce quei principi teologico-fondamentali e quelle decisioni di fondo, «che sono contenute negli

importanti testi del Concilio e che possono offrire orientamento nell'ambito del dialogo ecumenico» (12). Proprio questa scelta è stata definita da Thönissen, in un altro scritto, come innovativa ma ancora poco praticata nell'interpretare le intuizioni ecumeniche dell'assise conciliare (cf. il suo *Aufbruch in ein neues Zeitalter der Kirche*, in *Theologische Revue* 108 [2012] 274).

Il volume è composto da un'introduzione e 7 capitoli. L'introduzione offre una serie di riflessioni preliminari, riguardanti la convocazione del Vaticano II e, in particolare, la successiva ricezione del suo insegnamento. L'Autore ribadisce la necessità di una corretta ermeneutica del Vaticano II, che consiste nel «raggiungere una visione complessiva del Concilio, partendo non soltanto dai suoi risultati ma anche dalla composizione dei documenti finali» (26). Ovviamente, in questo contesto non poteva mancare un breve appunto sulla questione della continuità e/o discontinuità del Vaticano II, presentata in sintonia con quanto già detto a tal proposito da Benedetto XVI: se la Chiesa era, è e sarà un soggetto storico, essa non poteva, non può e non potrà evitare tensioni e polarizzazioni, essendo queste espressione di un processo storico di autocomprensione. Ma forse il passaggio più importante di tutta l'introduzione è quello in cui l'Autore affronta il problema dell'esistenza o meno di una struttura unitaria dei testi conciliari. I documenti del Vaticano II contengono riflessioni aventi un unico filo conduttore, una comune dinamica interna, oppure tali filo e dinamica sono completamente assenti? Diversamente da quegli studiosi che tendono a rispondere negativamente, Thönissen è convinto dell'esistenza di un legame strutturale e indica nel decreto *Ad gentes* il testo che mostra con particolare chiarezza l'idea di sintesi dottrinale di tutto il *corpus* dei testi conciliari, che può essere così espressa: «Dio ha inviato la Chiesa nel mondo per compiere l'ordine del suo fondatore, ossia per annunciare al mondo il Vangelo» (36-37). Tale idea permette di affermare l'unitarietà della presenza operante e salvifica dell'unica Parola di Dio – che si rende manifesta nella Rivelazione, nella Chiesa e nel mondo –, mettendo in luce un orizzonte ermeneutico unitario su cui poggiano tutti i documenti conciliari e che trova nella *Dei verbum* una fedele descrizione. Qui si lascia intravedere – spiega l'Autore – un principio, ossia «una dinamica interna che promana dal concetto di Rivelazione e che si estende fino al concetto di mondo» (37). Da questo principio scaturiscono elementi determinanti, se adoperati in chiave teologico-fondamentale, per il dialogo ecumenico.

Al di fuori del primo capitolo – con un tema interessante (*Die Entdeckung der Ökumene in der katholischen Kirche*), tuttavia già affrontato dall'Autore in altri suoi scritti –, le trattazioni presenti negli altri sei capitoli intendono adoperare proprio questo orizzonte interpretativo. I temi messi a fuoco sono di cruciale importanza per l'ecumenismo: Rivelazione e giustificazione (cap. 2);

Essere, esistenza e missione della Chiesa (cap. 3); Chiesa e comunità ecclesiale (cap. 4); Ministero e ministeri nella Chiesa (cap. 5); Il diritto alla libertà religiosa (cap. 6); La Chiesa sotto la parola di Dio (cap. 7). Approfondendoli, Thönissen arriva a toccare questioni chiave non solo dell'ecumenismo, ma prima di tutto della teologia in generale, a cominciare dalla corretta comprensione del principio di autorità della Sacra Scrittura, senza il quale non è possibile affrontare le controverse problematiche teologico-ecumeniche (cf. 79-97). L'Autore giustamente annota che il contributo del Vaticano II sta non solo nel ribadire tale autorità, sottomettendo ad essa l'istanza del Magistero, ma anche nell'interpretarla alla luce di una concezione dinamica della Chiesa, compresa come comunità-di-tradizione fondata dal darsi della Parola di Dio quale strumento di permanente attualizzazione di tale originario evento e perciò destinata al suo servizio, inclusi coloro che hanno ricevuto il ministero di guida e di insegnamento.

Un'altra questione riguarda la possibilità dell'idea di un'"ecclesialità a gradi" (cf. 102-144). Thönissen è del parere che essa venga prevista da quei passaggi dei testi conciliari, in cui si parla della sussistenza dell'*Ecclesia Christi* nella Chiesa cattolico-romana e della presenza di *elementa* di verità e di santificazione nelle Chiese e comunità non cattoliche. Il significato del termine *elementa*, come anche dell'idea di *subsistit in*, andrebbe, infatti, interpretato come una "clausola di apertura" avente la funzione di fondare in termini positivi la concezione del nesso tra la Chiesa di Roma e le Chiese e comunità che da essa si sono staccate. Di conseguenza, l'appartenenza alla Chiesa rappresenta, secondo il Concilio, una realtà non statica ma dinamica, che mostra di avere differenti gradi di intensità. L'Autore è del parere che questo modo di vedere sia molto promettente per il dialogo ecumenico; allo stesso tempo è ben consapevole del fatto che con esso non si risolve ancora la spinosa questione teologica riguardante l'"ecclesialità" delle Chiese e comunità non cattoliche. A tal proposito, egli individua correttamente che la via della soluzione passa attraverso il riconoscimento del valore ecclesiale del Battesimo e delle sue "conseguenze ecclesiali" non solo per i singoli ma anche per le stesse comunità dei battezzati (cf. 146-161), da studiare assieme alla questione della necessità o meno del nesso tra la successione apostolica (e prima ancora la figura del vescovo) e la comunità ecclesiale (cf. 178ss). Thönissen offre un ampio e stimolante approfondimento di tutte queste problematiche, mettendone in luce gli sviluppi storici e presentando i risultati (per ora solo parziali) raggiunti grazie al dialogo ecumenico. Si sforza, inoltre, di rimarcare la fecondità dell'orizzonte di una teologia della Rivelazione, da approcciare necessariamente se si vuole raggiungere l'atteso traguardo di una soluzione definitiva. Un orizzonte che, però, deve poggiare su due pilastri

cari alla dottrina e alla teologia sia della Riforma sia della Chiesa cattolico-romana: la realtà della persona umana (cf. 264ss) e la realtà della Rivelazione interpretate alla luce di una teologia centrata sull'evento – originario e sempre nuovamente attualizzato nella e mediante la Chiesa – del darsi del *Logos* trinitario (cf. 275ss).

Molti sono i meriti del volume di Thönissen e non vengono sminuiti dal fatto che qua e là si riscontrano delle ripetizioni (il caso più eclatante è la riproposizione alle pagg. 47-48 del testo delle pagg. 39-40), oppure che i riferimenti ai testi e ai temi del dialogo ecumenico si limitano esclusivamente a quelli riguardanti la Riforma, come se il dialogo con l'Ortodossia non avesse alcuna importanza. Il pregio più grande sta, a mio avviso, nel voler dimostrare come una corretta interpretazione del Vaticano II debba partire dal presupposto che l'insegnamento conciliare è animato da una "teologia della Parola", riconoscendo in ciò uno dei principali contributi del Concilio al rinnovamento dell'epistemologia teologica. Infatti, una «teologia della parola di Dio offre la possibilità di articolare l'insieme della fede cristiana in modo da comprimere e centrare i suoi contenuti essenziali» (275).

*Lubomir Žak*



## **INDICE**



**Articoli**

- ROBERT DODARO, *Augustine on enjoying one's neighbor: uti-frui once again* 511  
 1. Augustinian Principles of Neighbor-Enjoyment, 513 – 2. Closer Examination of Augustine's Texts, 519 – Conclusion, 525
- BARTOLOMEO PIRONE, *Crocifissione e morte di Gesù nell'Islàm* 527
- RODOLJUB S. KUBAT, *Allegoresis as a method of demythologization* 557  
 The Bible and allegorical demythologization in the pre-Christian period, 561 – The Bible and the allegorical demythologization of early Christian exegetes, 565 – Conclusion, 571
- GIANLUIGI PASQUALE, *L'interrogativo teologico posto alla storia dal concetto di "periodo assiale" in Karl Jaspers* 575  
 1. Coscienza storica e periodo assiale, 575 – 2. Un asse nella storia a partire dalla fondazione spirituale dell'umanità, 578 – 2.1. Il rischio di una "petitio principii", 580 – 2.2. Il parallelismo transculturale del periodo assiale, 582 – 3. Le creazioni dello spirito e le condizioni empiriche della storia, 583 – 3.1. Il dato storico *versus* il credo religioso, 584 – 3.2. L'unità dell'umanità è fondata sulla storia, 586 – 4. Una struttura formale di fede caratterizza il periodo assiale, 588 – 5. La nascita dell'idea di trascendenza, 589 – 6. Conclusione, 592
- MIGUEL DE SALIS, *La ricezione postconciliare della Lumen gentium: piste per superare l'impasse* 595  
 1. Uno sguardo alla metodologia e alle prospettive, 597 – 1.1. La cornice basilare del racconto ecclesiologico: come presentare la storia della LG?, 597 – 1.2. Come studiare la *Lumen gentium*? Situazione dell'ecclesiologia e vie di sviluppo, 599 – 1.3. Superare una visione neo-scolastica o realizzare una sintesi?, 600 – 1.4. Il dibattito sull'ermeneutica conciliare e la *Lumen gentium*: ontologia e storia, 602 – 2. Uno sguardo ai contenuti, 603 – 2.1. La difficile ricezione del paradigma ecclesiologico conciliare, 603 – 2.2. Alcune sfide che il Concilio ha lasciato al lavoro teologico posteriore, 606 – Conclusione, 610

PAOLO SELVADAGI, *Missione, dialogo e intercultura nel contesto italiano* 613  
 1. La missione evangelizzatrice della Chiesa, 613 – 2. L’abbandono degli estremismi, 615 – 3. La prospettiva del “Regno di Dio”, 617 – 4. La via del dialogo, 620 – 5. Il pluralismo tra missione e dialogo, 622 – 6. Prove di interculturalità in Italia, 623 – 7. I possibili esiti interculturali, 625

LUBOMIR ŽAK, *Interpretazioni evangelicali del Vaticano II. Nota su una recente pubblicazione* 631  
 1. Introduzione, 631 – 2. Le interpretazioni evangelicali del Concilio come problema, 633 – 3. Il Vaticano II e il sistema chiamato “cattolicesimo”, 636 – 4. Il Vaticano II: continuità nell’apparente discontinuità, 641 – 5. Conclusione: questioni aperte, 643

**Recensioni** 651

K. ANGLLET, *Vom Kommen des Reiches Gottes*, (Achim Schütz), 653 - C. FABRO, *Introduzione all’ateismo moderno*, a cura di M. Lattanzio, (Antonio Sabetta), 656 - F. FERRARIO, *Bonhoeffer*, (Cristiano Massimo Parisi), 661 - S.M. LANZETTA, *Il Vaticano II, un concilio pastorale. Ermeneutica delle dottrine conciliari*, (Markus Krienke), 665 - G. MEIATTINI, *Monachesimo e teologia. La triplice prospettiva di Hans Urs von Balthasar*, (Roberto Nardin), 673 - E. METAXAS, *Bonhoeffer. La vita del teologo che sfidò Hitler*, (Cristiano Massimo Parisi), 675 - V. NOVOTNÝ, *Cur homo? A history of the thesis concerning man as a replacement for fallen angels*, (Emery de Gaál), 678 - S. PETROSINO - S. UBBIALI (edd.), *Il male. Un dialogo tra teologia e filosofia*, (Antonio Sabetta), 679 - F. ROGNON, *Bonhoeffer, un cristiano autentico*, (Cristiano Massimo Parisi), 682 - W. THÖNISSSEN, *Ein Konzil für ein ökumenisches Zeitalter. Schlüsselthemen des Zweiten Vaticanum*, (Lubomir Žak), 684.

**Indice** 689

**Indice dell’annata** 693

## **INDICE DELL'ANNATA**



**OMAGGIO****A SAN GIOVANNI XXIII**

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

**Articoli**

- LEOMAR ANTÔNIO BRUSTOLIN, *La conversión pastoral de la parroquia. La renovación parroquial en América Latina* 9
- ROBERT DODARO, *Augustine on enjoying one's neighbor: uti-frui once again* 511
- RODOLJUB S. KUBAT, *Allegoresis as a method of demythologization* 557
- GIULIO MASPERO, *Coscienza e relazione: analogie trinitarie tra filosofia e neuroscienze* 355
- NICO MICO (DE), «*De antiquis hominibus et evolutis*». *Riparlare con la lingua dei classici. Nota letteraria* 179
- MATTEO MONFRINOTTI, *Il Quis dives salvetur? di Clemente Alessandrino. La costruzione di una nuova politeia* 161
- GIANLUIGI PASQUALE, *L'interrogativo teologico posto alla storia dal concetto di "periodo assiale" in Karl Jaspers* 575
- BARTOLOMEO PIRONE, *Nella tradizione islamica chi fu immolato da Abramo: Isacco o Ismaele?* 129
- ID., *Gesù nell'Islàm* 421
- ID., *Crocifissione e morte di Gesù nell'Islàm* 527
- 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
- ID., *Ontologia simbolica come ontologia trinitaria. Per una ripresa del tema della Chiesa sacramento nella teologia di Karl Rahner* 61
- 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

MIGUEL SALIS (DE), <i>La ricezione postconciliare della Lumen gentium: piste per superare l'impasse</i>	595
ACHIM SCHÜTZ, <i>Kreative Kraft aus dem Schweigen. Eine phänomenologisch-theologische Skizze</i>	327
PAOLO SELVADAGI, <i>Missione, dialogo e intercultura nel contesto italiano</i>	613
CAITLIN SMITH GILSON, <i>The metaphysics of mystery. A thomistic appreciation of L. Shestov's critique of metaphysics</i>	93
FRANCESCO TESTAFERRI, <i>Lo "schema Rahner-Ratzinger": de Revelatione dei et hominis in Jesu Christo facta e la discussione sul de fontibus all'inizio del Concilio Vaticano II</i>	29
LUBOMIR ŽAK, <i>Interpretazioni evangelicali del Vaticano II. Nota su una recente pubblicazione</i>	631
<b>Recensioni</b>	199; 449; 651
<b>Segnalazioni</b>	477
<b>Libri ricevuti</b>	233; 487
<b>Indici</b>	247; 493; 689

## *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 Agustiniiano de Valladolid (E)  
*Hispania sacra* - Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid (E)  
*Irenikon* - Monastère Bénédictin - Chevetogne (B)  
*Iter* - Instituto de Teología para religiosos - Caracas (YV)  
*Laval théologique et philosophique* - Université Laval - Quebec (CND)  
*Library of Congress* - Washington (USA)  
*Mayeutica* - Casa de Formación San Agustín. Orden de Agustinos Recoletos - Madrid (E)  
*Medellin* - Universidad Pontificia Bolivariana - Medellín (CO)  
*Miscelanea comillas* - Universidad Pontificia Comillas - Madrid (E)

*Naturaleza y gracia* - Hermanos Menores Capuchinos de la Provincia de Salamanca (E)  
*Nouvelle revue théologique* – Ins. d'Études Théol. Fac. de Théol. de la Comp. de Jésus - Bruxelles (B)  
*Old Testament abstracts* - Catholic University of America - Washington (USA)  
*Path* - Pontificia Academia Theologica (SCV)  
*Perspectiva teológica* - Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia - Belo Horizonte (BR)  
*Philippiniana sacra* - University of Santo Tomas - Manila (RP)  
*Recherches de théologie et philosophie médiévales* - Thomas-Institut. University of Cologne (DE) - De Wulf-Mansion Centre. University of Leuven (B)  
*Religión y cultura* - Revista mensual redacta por los PP. Agustinos - Los Negrales (E)  
*Revista agustiniana* - Agustinos Españoles - Madrid (E)  
*Revista catalana de teologia* - Facultat de Teologia de Catalunya - Barcelona (E)  
*Rivista teologica di Lugano* - Facoltà Teologica - Lugano (CH)  
*Revue des sciences religieuses* - Faculté de théologie catholique - Strasbourg (F)  
*Revue théologique de Louvain* - Faculté de théologie. Université catholique - Louvain (B)  
*Sacris erudiri. A Journal on the Inheritance of Late Antique and Medieval Christianity* - Turnhout (B)  
*Scripta Theologica* - Facultad de Teología. Universidad de Navarra - Pamplona (E)  
*Selecciones de teología* - Jesuitas de Cataluña - Barcelona (E)  
*Theoforum* - Saint Paul University - Ottawa (CDN)  
*Theologica* - Universidade Catolica Portuguesa. Faculdade de Teologia - Braga (P)  
*Theologica Xaveriana* - Pontificia Universidad Javeriana – Bogotá (CO)  
*The Thomist. A speculative quarterly review of theology and philosophy* - Dominican Fathers Province of St. Joseph - Washington (USA)  
*Trierer Theologische Zeitschrift* - Theologische Fakultät - Trier (D)  
*Vidyajoti* - Vidyajyoti College of Theology - Delhi (IND)  
*Zeitschrift für katholische Theologie* - Kath.-theol. Fakultät der Universität Innsbruck (A)

#### ITALIANE

*Angelicum* - Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino - Roma  
*Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* - Istituto storico italo-germanico - Trento  
*Antonianum* - Pontificia Università "Antoniano" - Roma  
*Archivio teologico torinese* - Facoltà di Teologia - Torino  
*Archivum franciscanum historicum* - Collegio S. Bonaventura - Grottaferrata  
*Asprenas* - Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Napoli  
*Augustinianum* - Istituto Patristico "Augustinianum" - Roma  
*Biblica* - Pontificio Istituto Biblico - Roma  
*Biblioteca casanatense* - Ist. periferico del Ministero dei Beni e delle Att. culturali e del Turismo - Roma  
*Bollettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo* - Istituto storico italiano per il medioevo - Roma  
*La Civiltà Cattolica* - Rivista quindicinale di cultura della Compagnia di Gesù - Roma  
*Claretianum* - Istituto di Teologia della vita consacrata "Claretianum" - Roma

*Commentarium ordinis fratrum minorum conventualium* - Convento SS. XII Apostoli - Roma  
*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.