



2020 | LXXXVI | 3

# Lateranum

FACOLTÀ DI TEOLOGIA



Lateran University Press  
Pontificia Universitas Lateranensis

# 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 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.va](mailto:promozionelup@pul.va)

*Quote 2020 / Prices 2020:*

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

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

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

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

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: BPPIITRRXXX

intestato a / *payable to:*

Pontificia Università Lateranense – Editoria

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

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

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

© COPYRIGHT 2021 – ISBN 978-88-465-1293-2

ISSN 1010-7215

LATERAN UNIVERSITY PRESS – PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS®

PIAZZA SAN 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

A. Lameri (Italia) - Direttore

## **Redazione**

P. Merlo (Italia), R. Nardin (Italia) e L. Giovagnoli (Italia) - Segretari

Ph. Chenaux (Svizzera), F. Filannino (Italia), N. Loda (Italia),  
A. Schütz (Germania), L. Žak (Slovacchia)

## **Comitato scientifico**

N. Ciola (Italia), R. Ferri (Italia), G. Lorizio (Italia),  
L.M. De Palma (Italia), A. Pitta (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 abstract 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)

*EBSCO - Religion and Philosophy Collection*

## 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>	
SANTI GRASSO, <i>Il Sitz im Leben greco-ellenistico nel racconto lucano della morte di Gesù</i>	545
GIANLUIGI PASQUALE, <i>La «santità» della Chiesa. Unico brevetto di salvezza che resta all'uomo contemporaneo</i>	563
ANDREA FIAMMA, <i>La visione beatifica. Conoscenza e fede nell'opera di Nicola Cusano</i>	577
GIOVANNI PALMITESSA, <i>Rivelazione cristiana e filosofia: la strada della verità. Orientamento e finalità</i>	595
EMMANUELE VIMERCATI, <i>Filosofia greca e cristianesimo delle origini nella Fides et Ratio</i>	615
BARTOLOMEO PIRONE, <i>Il senso del peccato nel Corano e nell'islām</i>	631
FRANCESCO TESTAFERRI, <i>Le prime biografie di J.H. Newman: una rassegna</i>	669
<b>Recensioni</b>	697
<b>Libri ricevuti</b>	733
<b>Indice</b>	737
<b>Indice dell'annata</b>	743



## ARTICOLI



## IL SITZ IM LEBEN GRECO-ELLENISTICO NEL RACCONTO LUCANO DELLA MORTE DI GESÙ

*Santi Grasso\**

Il racconto lucano della morte di Gesù, preceduto da quello della sua crocifissione, è stato spesso oggetto di studi e ricerche, soprattutto per dibattere un tema a mio avviso secondario rispetto al messaggio del testo. Gli esegeti si sono cimentati nell'affermare o negare il carattere salvifico dell'interpretazione lucana, tema non certo irrilevante se si vuole parlare di questo evento in se stesso, ma non così rilevante se si intende studiare il testo lucano nel quale, secondo alcuni, sarebbe assente il vocabolario della salvezza. La mancanza di un linguaggio sia sacrificale-espriativo che liturgico-rituale non deve, tuttavia, indurre a conclusioni troppo affrettate, basti pensare all'accentuazione terminologica sulla salvezza nelle parole dei capi (Lc 23,35-38) e in quelle dei due malfattori (Lc 23,39-43)<sup>1</sup>.

Si riscontra un'altra attenzione da parte di coloro che studiano il testo: il modo della presentazione della morte di Gesù che, secondo molti, fa ricorso non tanto al modello biblico del giusto perseguitato, ma a quello giudaico-ellenistico del martire<sup>2</sup>. Anche tale questione rischia di diventare capziosa, se non si ritiene che i vari modelli sopra elencati spesso si sono contaminati reciprocamente e quindi possono essere compresenti.

---

\* Professore di Esegese del Nuovo Testamento, Facoltà Teologica del Triveneto, Istituto Teologico di Gorizia-Trieste-Udine; Istituto Superiore di Scienze Religiose di Gorizia-Pordenone-Trieste-Udine.

<sup>1</sup> Cf. P. TREMOLADA, *Il valore salvifico della morte di Gesù nell'opera di Luca*, in G. LEONARDI - F. G. B. TROLESE (edd.), *San Luca evangelista testimone della fede che unisce*. Atti del congresso internazionale Padova 16-21 ottobre 2000, Mediagraf, Padova 2002, 179-186, qui 182-185; A. GONZALO RUIZ FREITES, *El carácter salvífico de la muerte de Jesús en la narración de San Lucas*. Estudio exegético de Lc 23,33-49 desde la perspectiva soteriológica lucana, LEV, Città del Vaticano 2010.

<sup>2</sup> Cf. B.E. BECK, *'Imitatio Christi' and the Lucan Passion narrative*, in W. HORBURY - B. Mc-NEIL BLINZER (edd.), *Suffering and Martyrdom in the New Testament in Honor of G. Styler*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, 28-47; F.G. UNTERGASBMAIR, *Kreuzweg und Kreuzigung Jesu*. Ein Beitrag zur lukanischen Redaktionsgeschichte und zur Frage nach der lukanischen "Kreuzestheologie", Schönningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1980, 156-171.

Tuttavia non sono questi i temi che desidero affrontare studiando il testo, bensì quello delle ragioni o dei motivi che hanno spinto l'autore del terzo vangelo canonico a riscrivere un racconto (cf. *Lc* 1,2) che presenta un'immagine di Gesù crocifisso così diversa a partire dalle sue parole prima di morire: «Padre perdona loro perché non sanno quello che fanno» (*Lc* 23,34) seguite da: «Padre nelle tue mani abbandono il mio spirito» (*Lc* 23,46). Queste due petizioni si differenziano da quelle della restante tradizione sinottica: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (*Mt* 27,47 // *Mc* 15,34), così come la costruzione della scena dei due malfattori con la promessa finale del paradiso (*Lc* 23,39-43), la reazione del centurione romano e delle folle (*Lc* 23,48), lo spostamento della scena del velo del tempio (*Lc* 23,45).

Introduciamo il nostro studio con il seguente interrogativo: quali sono i meccanismi sociologici, religiosi ed ecclesiali che hanno portato l'autore di questo vangelo a modificare la narrazione o le narrazioni che con grande probabilità aveva di fronte, così come sostiene nel suo prologo (*Lc* 1,1), costruendo un racconto che mostra tratti inediti della morte di Gesù e più in generale della sua stessa identità o missione?

### *Le reazioni del pagano e dei giudei*

A seguito della morte di Gesù la narrazione si concentra sulle varie reazioni dei presenti (*Lc* 23,47-49). La prima è quella del centurione che glorifica Dio ed esclama: «Veramente quest'uomo era giusto» (v. 47). La seconda è quella delle folle che si percuotono il petto in segno di pentimento (v. 48). Queste due sono accomunate da una duplice espressione parallela: *idōn [...] to genome-non* / «vedendo [...] ciò che era successo» (v. 47) / *theōrēsantes ta genomēna* / «osservando quello che era accaduto» (v. 48). La terza è quella dei conoscenti, che assieme alle donne provenienti dalla Galilea stanno a guardare, assumendo il ruolo di testimoni degli avvenimenti (v. 49).

L'espressione “vedendo...” fa supporre che la reazione del militare romano sia dovuta non soltanto alla morte di un crocifisso, che peraltro era uno dei numerosissimi condannati dell'epoca, ma al modo con cui essa è avvenuta o meglio alla modalità o allo stile con cui quel condannato è morto<sup>3</sup>. L'espressione con cui l'autore interpreta la reazione del centurione pagano *edoxazen ton theon* / “glorificava Dio” fa parte del vocabolario lucano e spesso viene usata nei contesti di miracolo. Ricorre sulle labbra del paralitico guarito (*Lc* 5,25),

<sup>3</sup> In Luca non è adoperato il termine *kentyriōn* (*Mc* 15,39.44.45), ma *ekatontarchēs* che, assieme a *ekatontarchos* (*Mt* 27,54), ricorre nell'opera lucana 16 volte.

della folla (Lc 5,26), della gente che ha assistito alla risurrezione del figlio della vedova di Nain (Lc 7,16), della donna curva (Lc 13,13), del lebbroso samaritano guarito (Lc 17,15), del cieco di Gerico (Lc 18,43). Pertanto, il modo di reagire del centurione mostra come ciò che è successo assuma il tenore di un vero e proprio miracolo. All'inizio del vangelo, in occasione della nascita di Gesù sono i pastori a glorificare Dio (Lc 2,20), alla fine, nel momento della sua morte, lo fa un ufficiale romano. Sebbene le guardie siano state tra coloro che si burlavano di Gesù (Lc 23,36-37), adesso una di esse coglie in quel crocifisso la manifestazione dell'azione di Dio e quindi lo glorifica. La scena, che si trova registrata in maniera concorde dalla triplice tradizione, nel vangelo di Luca assume un aspetto differente. Mentre negli altri Sinottici il centurione riconosce Gesù come Figlio di Dio (Mt 27,54; Mc 15,39), in Luca afferma: «Veramente quest'uomo era giusto». Il termine *dikaios* / «giusto», secondo il linguaggio biblico, può indicare semplicemente chi è «innocente» (Pr 6,17; Gl 4,19; Gen 1,14) o compie la volontà di Dio (Lc 1,6.17; 2,25; 5,32; 14,14; 23,50; At 10,22; 24,15), oppure può essere compreso come un titolo messianico, così come è attestato nei discorsi di Atti, quando Gesù viene qualificato in questo modo (At 3,13-14; 7,52; 22,14; cf. Is 53,11) sulla base delle descrizioni biblico-giudaiche dell'atteso re davidico (Ger 23,5; Zc 9,9; Ps.Sal. 17,32)<sup>4</sup>. Sembra quasi che il centurione lucano non lo riconosca come "Figlio", perché è Gesù stesso che precedentemente si auto-qualifica in questo modo, quando prega affidandosi al Padre. Il centurione completa la lista dei testimoni dell'innocenza di Gesù: il governatore Ponzio Pilato (Lc 23,4.14.15.22), il tetrarca della Galilea Erode Antipa (Lc 23,15), il criminale crocifisso (Lc 23,41)<sup>5</sup>. Nella tradizione lucana,

<sup>4</sup> L'aggettivo sostantivato "giusto" ricorre in Luca per Zaccaria ed Elisabetta (Lc 1,6), Simeone (Lc 2,25), Giuseppe di Arimatea (Lc 23,50) e per alcune categorie (Lc 1,17; 18,9; 20,20). A fronte di molti che traducono il termine con "innocente", R.J. KARRIS, *Luke 23,47 and the Lucan View of Jesus' Death*, in *JBL* 105 (1986) 65-74, sostiene la traduzione "giusto" perché l'autore lucano intende presentare Gesù attraverso la figura anticotestamentaria del giusto sofferente. Per un'approfondita presentazione delle posizioni degli autori cf. P. DOBLE, *The Paradox of Salvation. Luke's Theology of the Cross* (SNTSMS 87), Cambridge University Press, Cambridge 1996, 70-160. Secondo J.B. GREEN, *The Death of Jesus and the Rending of the Temple Veil* (Luce 23,44-49): *A Window into Luke's Understanding of Jesus and the Temple*, in *SBLASP* 30 (1991) 543-557, qui 544-545, la qualifica fonde assieme il motivo dell'innocenza di Gesù con quello della giustizia, tutti e due individuabili nella figura del Servo sofferente. A differenza di chi interpreta il termine *dikaios* semplicemente come "giusto" o vi conferisce un valore ambiguo, M.C. EASTER, "Certainly This Man Was Righteous". *Highlighting a Messianic Reading of the Centurion's Confession in Luke 23,47*, in *TyndB* 63 (2012) 35-51, opta per un significato esplicitamente messianico, anche per la preferenza lucana ad accostare la morte di Gesù alla figura isaiana del servo sofferente (Lc 22,4-6.21.22.48 // Is 53,6.12; Lc 22,63-64 // Is 50,6; Lc 23,9 // Is 53,7; Lc 23,18-25 // Is 53,6.12; Lc 23,47 // Is 52,15).

<sup>5</sup> Per M. DE SANTIS, *La Passione di Gesù in Luca* (Lc 22-23): *l'evento catalizzatore del Regno di Dio*, in *Angelicum* 85 (2008) 473-496, qui 492-493, il centurione, un membro subalterno dell'esercito romano, dichiarando giusto il condannato scredita la decisione di Pilato, ossia il vertice dell'organizzazione politica di cui egli fa parte. Egli rientra in quella catena di centurioni disposti ad accogliere la salvezza.

inoltre, questa figura va compresa alla luce della simpatia che l'autore nutre per gli ufficiali romani presenti sia nel vangelo che negli Atti (*Lc* 7,1-10; *At* 10,1-11,18; 13,4-12; 21,27-40; 22,22-29; 23,12-22.23-34; 24,22-27; 27,1-44). La morte in croce inaugura il tempo in cui non soltanto i giudei, ma tutti gli uomini sono invitati a riconoscere la presenza di Dio che si manifesta non più nei segni convenzionali, quali il tempio, il sacerdozio, la legge, ma in quello sconvolgente di un crocifisso.

### *La reazione delle folle*

La seconda reazione è rappresentata dalle folle, presenti durante tutta la passione: lo sono al processo romano richiedendo la crocifissione di Gesù, sulla strada verso il luogo del supplizio e al momento della crocifissione (cf. *Lc* 23,35)<sup>6</sup>. L'autore mette in evidenza la presenza massiccia del popolo descrivendo le «molte folle venute a vedere». L'atto di «osservare», reso con il verbo *theōreō*, parallelo all'atteggiamento del centurione che vede ciò che è successo, indica un'attività di comprensione approfondita dell'accaduto. L'oggetto dell'osservazione, dispiegato in tutti gli avvenimenti raccontati durante la crocifissione e la morte di Gesù, è indicato dall'insolito termine *theōria* che ricorre soltanto qui nei vangeli e non ha altro significato che quello di "spettacolo". Il termine può assumere una sfumatura ironica, ma porta soprattutto l'attenzione sullo stile del crocifisso proprio prima della sua morte. L'osservazione interiore degli avvenimenti provoca nella folla uno stato d'animo che si esterna nell'azione del battersi il petto (*typtontes ta stēthē*). Questa reazione ha lo spessore non solo del dolore e del lutto, ma soprattutto del pentimento, così come si può desumere dalla stessa gestualità attribuita al pubblicano (*Lc* 18,13)<sup>7</sup>. Soltanto nel vangelo lucano la folla non inveisce contro il malfattore giustamente condannato, ma osserva Gesù che è morto perdonando i suoi uccisori. Essa allora si rende conto dell'errore commesso richiedendone la condanna a morte, e nel contempo esautorando così il popolo d'Israele dal peccato di deicidio<sup>8</sup>. Il tema del pentimento è particolarmente caro a Luca, che racconta la scena della peccatrice perdonata (*Lc* 7,36-50), le

<sup>6</sup> Luca sottolinea la numerosità attraverso l'aggettivo *pantes* che è tipico di questo vangelo.

<sup>7</sup> Forse l'evangelista ricorda *Zc* 12,10-14.

<sup>8</sup> A ragione H. J. SELLNER, *Heil Gottes. Studien zur Soteriologie des lukanischen Doppelwerks* (BZNW 152), De Gruyter, Berlin-New York 2007, 363-364, osserva che questo è il popolo di Israele che comprende la morte ingiusta di Gesù e si pente a differenza di chi è presente al processo che è da identificare non con il popolo di Israele, ma con i capi giudei che chiedono e ottengono la sua condanna.

parabole della pecora e della dramma perdute (*Lc* 15,1-7.8-10), del fariseo e del pubblicano (*Lc* 18,9-14), del malfattore (*Lc* 23,39-43). Questa è anche la reazione richiesta a chi, dopo il discorso di Pietro a Pentecoste, si interroga sul da farsi (*At* 2,37-38)<sup>9</sup>.

### *La preghiera rifiutata*

La preghiera con cui Gesù, rivolgendosi al Padre, chiede il perdono per i suoi crocifissori (*Lc* 23,34a), fa da contrappunto al rituale della crocifissione, quasi interrompendolo. Breve, ma anticonvenzionale, l'orazione è composta: dall'indicazione del suo destinatario, il "Padre", da una richiesta, "perdona loro", e da una motivazione, "perché non sanno quello che fanno". Questa prima sbalorditiva preghiera risulta assente in alcuni importanti manoscritti, come nel Vaticano e nel papiro Bodmer<sup>10</sup>. La discussione sul suo carattere secondario o aggiunto, così come l'analisi sulla lucanità del testo, non conducono a una posizione risolutiva. Per qualcuno essa è il risultato dell'influenza di *Is* 53,12 ("e intercedeva per i peccatori"). Secondo R. E. Brown l'omissione è giustificabile con la prospettiva della prima chiesa, secondo cui la caduta di Gerusalemme corrispondeva alla punizione per il peccato dell'uccisione di Gesù<sup>11</sup>. Se questo è vero, si deve concludere che il cristianesimo posteriore ha avuto difficoltà ad accettare non solo la parola di Gesù sul perdono nei confronti di coloro che avevano commesso il peccato più grave di tutta la storia dell'umanità, ma anche la sua stessa missione con l'annuncio non di un giudizio o di una condanna, ma di misericordia e perdono. In altre parole, per i cristiani del periodo successivo alla formazione del vangelo sarebbe stato troppo scandaloso accettare un Gesù che annunciava il perdono per i responsabili della sua morte, sia giudei che romani.

<sup>9</sup> Cf. anche *Lc* 10,13; 11,32; 13,1-10.

<sup>10</sup> Mentre è attestata nei manoscritti di tipo *koiné* in molte versioni antiche (Vulgata, Siriache, Peshitta), in diversi manoscritti della *Vetus Latina*. (cf. N. EUBANK, *A Disconcerting Prayer: On the Originality of Luke 23,34a*, in *JBL* 129 [2010] 521-536). Tuttavia la preghiera risulta attestata soprattutto nei manoscritti della tradizione occidentale, che di solito invece accentuano l'antigiudaismo. Inoltre l'atteggiamento parallelo attribuito a Stefano negli Atti depone a favore della sua originalità (*At* 7,60). Secondo J.A. WHITLARK - M.C. PEARSONS, *The "Seven" Last Words. A Numerical Motivation for the Insertion of Luke 23,34*, in *NTS* 52 (2006) 188-204, la sentenza è stata aggiunta perché sarebbe la settima delle parole canoniche di Gesù in croce (3 in Luca, 3 in Giovanni e 1 in Matteo e Marco), contiene un tema importante del vangelo lucano e si contrappone alla tendenza anti-giudaica di un certo tipo di cristianesimo.

<sup>11</sup> Cf. R.E. BROWN, *La morte di Gesù*, Queriniana, Brescia 1999, 1102-1104.

### La richiesta di perdono

Gesù si rivolge a Dio chiamandolo Padre, appellativo non eccezionale ma costante nel vangelo lucano e in tutta la tradizione neotestamentaria, così come risulta anche dalla sua seconda orazione prima di morire. In altre preghiere Gesù riconosce ancora Dio in questo modo: nella benedizione (*Lc* 10,21), nel Padre nostro (*Lc* 11,2), sul monte degli Ulivi (*Lc* 22,42). Questa denominazione, posta sulle labbra di Gesù, spicca per il contrasto che intende creare<sup>12</sup>. Così, come è già avvenuto sul monte degli Ulivi (*Lc* 22,42), proprio nel momento angosciante della sofferenza e della morte, Gesù non si ribella a Dio, ma anzi lo percepisce nella sua identità paterna. Egli non lo scopre come assente, adirato o nemico. L'orazione di Gesù si sviluppa e si concentra nella richiesta di perdono per i suoi carnefici. Tale petizione condensa in sé diverse tematiche proprie del vangelo lucano, secondo il quale egli è il messia misericordioso nei confronti del nemico (*Lc* 6,28.35), dei peccatori (*Lc* 5,20; 7,47)<sup>13</sup> e degli uomini che agiscono per ignoranza (*At* 3,17; 13,27; cf. *Lc* 12,48)<sup>14</sup>. Egli è l'inviato di Dio con il compito di rimettere al popolo i suoi peccati (*Lc* 1,77; cf. 5,20.21.23.24; 7,47-50), che richiede a Dio il perdono per coloro che, pur essendo stati gli artefici della sua morte, non erano consapevoli fino in fondo dell'errore commesso<sup>15</sup>. Nemmeno il peggior peccato, come quello della sua uccisione, ha dei responsabili veramente coscienti. Dal contesto della narrazione si può evincere che i fautori della condanna alla crocifissione sono i *leader* giudaici, cioè i capi dei sacerdoti e del popolo, e i burocrati romani (*Lc* 23,1-25). La croce non comporta il giudizio o la condanna di Dio su Israele, né tanto meno l'esclusione dalla salvezza, ma un tempo nuovo, di misericordia e di riconciliazione, inaugurato dal messia. Com'è noto, la preghiera di Gesù assomiglia a quella del primo martire Stefano che prima di morire afferma: «Signore, non imputar loro questo

<sup>12</sup> Cf. *Lc* 10,21 (// *Mt* 11,25); *Lc* 11,2 (// *Mt* 6,9); *Lc* 22,42 (// *Mt* 26,39; *Mc* 14,36).

<sup>13</sup> Nel vangelo il tema del perdono ricorre con il verbo *aphiemi* (*Lc* 5,20.21.23.24; 7,47.48.49; 11,4; 12,10; 17,3.4) e con il termine *aphesis* (*Lc* 1,77; 3,3; 4,18; 24,47).

<sup>14</sup> J. Brož, *Le parole di Gesù in croce* (*Lc* 23). *Compendio della preghiera di Gesù secondo il Vangelo di Luca*, in G. LEONARDI - F.G.B. TROLESE (edd.), *San Luca evangelista testimone della fede che unisce*, 315-326, qui 323, nota come il tema del peccato congiunto a quello dell'ignoranza è tipico dell'opera lucana.

<sup>15</sup> Se dal contesto prossimo della narrazione si può evincere che i responsabili di questa morte sono i *leader* giudaici nelle persone dei capi dei sacerdoti e del popolo (cf. *Lc* 23,1-25), il ruolo del potere romano non è esente da responsabilità, almeno di tipo omissivo. Per la discussione sulla inclusività della parola di perdono cf. M. BLUM, "...denn Sie wissen nicht, was Sie tun". Zur Rezeption der Fürbitte Jesu am Kreuz (*Lc* 23,34a) in der antiken jüdisch-christlichen Kontroverse (NTA 46), Aschendorf, Münster 2004, 22-24 e D. FLUSSER, *Sie wissen nicht, was sie tun*. Geschichte eines Herrenwortes, in P.-G. MÜLLER-W. STENGER (edd.), *Kontinuität und Einheit* Festschrift für F. Mussner, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1981, 393-410, i quali mostrano come nella storia dell'interpretazione cristiana i commentatori abbiano applicato questa preghiera solo ai giudei.

peccato» (At 7,60). Pertanto essa ha un valore esemplare e paradigmatico: è quella non di un eroe mitico, ma di ogni discepolo che dovrà affrontare la morte a causa dell'annuncio del vangelo.

### *I due malfattori*

La scena dei due malfattori è stata introdotta precedentemente da una prolessi in cui Gesù viene crocifisso assieme ad altri due, di cui non si esplicita la ragione della condanna (Lc 23,33). Essi sono qualificati dal termine generico *kakourgoi* che indica coloro che hanno compiuto qualcosa di male, senza specificarne la natura. La posizione di Gesù al centro con a destra e a sinistra gli altri due mette in rilievo il fatto che egli viene ucciso insieme a delinquenti comuni: la pena della crocifissione spetta sia all'innocente come ai due colpevoli. Forse la descrizione è ispirata dalla parola isaiana ripresa dallo stesso racconto lucano: «e fu annoverato tra gli empi» (Is 53,12; cf. Lc 22,37)<sup>16</sup>.

Nella scena che si focalizza su di loro l'insulto del primo malfattore è sulla scia di quelli precedenti (Lc 23,39-43): «Non sei tu il Cristo? Salva te stesso e anche noi!», sempre costruito attraverso una richiesta di salvezza, facendo leva sul titolo messianico di Cristo (Lc 23,39). A questa figura si contrappone quella dell'altro condannato, che interviene prima con un rimprovero rivolto al suo collega per la sua mancanza del timore di Dio (Lc 23,40), e poi con un confronto tra la loro condanna giustamente comminata e quella inflitta a un Gesù innocente (Lc 23,41). Le parole del secondo malfattore si concludono con una preghiera in cui egli chiede a Gesù di ricordarsi di lui quando entrerà nel suo regno (Lc 23,42). Pertanto questa terza sequenza, incentrata sulle parole del secondo malfattore, termina con la risposta-promessa di Gesù: «Oggi sarai con me in paradiso» (Lc 23,43).

Mentre nel vangelo di Matteo e in quello di Marco i due crocifissi in maniera indistinta lo insultano (Mt 27,44; Mc 15,32), soltanto in Luca viene riprodotta la scena che differenzia i due personaggi. Questa rientra nella prospettiva lucana che spesso presenta due figure antitetiche come Marta e Maria (Lc 10,38-42), il ricco e il povero Lazzaro (Lc 16,19-31), il fariseo e il pubblicano (Lc 18,9-14). La costruzione del «doppio» serve a mettere in evidenza uno dei due personaggi, subordinando l'altro. Il primo malfattore, in sintonia con il contesto, lo insulta. Il verbo *blasphēmeō* significa «deridere», «oltraggiare»

<sup>16</sup> Vedi l'opera omonima che si interessa molto al problema del valore salvifico della morte di Gesù nel racconto lucano (P. TREMOLADA, «E fu annoverato tra gli iniqui». Prospettive di lettura della Passione secondo Luca alla luce di Lc 22,37 (Is 53,12d), (AnBib 137), Pontificio Istituto Biblico, Roma 1997).

anche «bestemmiare». In questo caso l'atto di scherno al crocifisso non è soltanto di derisione, ma addirittura di bestemmia, visto a chi è diretto. L'insulto, per il tenore e i termini usati, è molto simile alle precedenti parole di derisione, sembrandone un'estensione. Il delinquente lo istiga, chiedendogli, in virtù della sua identità messianica, di salvare non soltanto se stesso, ma anche loro.

La dinamica delle parole corrisponde a un vero processo di conversione, in cui il malfattore crocifisso diventa il modello del peccatore pentito. Egli inizia a biasimare (*epitimaō*) il suo compagno, reazione che ricorda l'invito di Gesù ad ammonire il fratello quando pecca (*Lc* 17,3). Il rimprovero è motivato dal fatto che con gli insulti il delinquente non mostra di «temere Dio» (*phobeomai ton Theon*), espressione che nella tradizione anticotestamentaria, quando è resa in forma negativa, indica chi compie il male, senza paura del giudizio divino (*Sal* 36,1; *Gen* 20,11; *Sir* 8,13; cf. *Rm* 3,18; *Lc* 18,2.4). Egli è ancor più blasfemo, visto che è condannato alla stessa pena<sup>17</sup>.

Il secondo malvivente si mostra consapevole non solo di essere stato condannato giustamente per una colpa da lui commessa, ma anche che quella di Gesù è la condanna di un innocente, a differenza del popolo e dei capi che richiedono per Gesù l'esecuzione capitale per crocifissione (*Lc* 23,18.20.23). Come lo può sapere? Questa consapevolezza è funzionale alla strategia lucana: egli non è il solo a riconoscere l'innocenza di Gesù, ma è preceduto da Ponzio Pilato (*Lc* 23,4.14.22) e Erode Antipa (*Lc* 23,15).

Sul punto di morire, il malfattore si rivolge direttamente a «Gesù». Il modo è insolito. Quando qualcuno lo chiama per nome, questo è sempre accompagnato da un altro titolo: Gesù maestro (*Lc* 17,13), Gesù di Nazaret (*Mc* 1,24), Signore Gesù (*At* 7,59). Con un verbo *dicendi* all'imperfetto (*elegen*) si sottolinea il carattere reiterato e forse anche insistente della sua richiesta, che consiste nel «ricordarsi» (*mnēsthēti*) di lui<sup>18</sup>. Tale verbo appartiene al vocabolario della preghiera giudaica, nella quale l'orante si rivolge a Dio perché intervenga a suo favore in base alla memoria dell'alleanza. Il malfattore non soltanto confessa la sua colpevolezza, ma manifesta la sua incondizionata fiducia, riconoscendogli il ruolo messianico, a differenza degli altri che lo irridono proprio per questa

<sup>17</sup> Il v. 40b risulta oscuro in qualche tratto: 1. la negazione *oude* è in relazione a che cosa? Non è da collegarsi al pronome *sy né* a *ton theon*, ma a *phobē*. 2. Il valore della congiunzione *hoti* è causale, temporale o relativo? Per il senso quest'ultimo sembra il più plausibile. L'espressione *to(i) autōi* "alla medesima" si riferisce alla pena di chi parla, di tutti e due, di Gesù? La prima ipotesi sembra la più realistica (cf. la discussione in S. LÉGASSE, *Le Procès le Jésus. L'histoire*, [LD 156], Cerf, Paris 1994, 413-414).

<sup>18</sup> Alcuni codici riportano la preposizione *eis* (Codice di Beza, Vaticano e la tradizione latina), mentre *en* è attestata dalla tradizione *koiné* compresi il Sinaitico e l'Alessandrino. La lezione: «quando entrerai nel tuo regno» ha diverse varianti testuali importanti, tra le quali nel codice *Bezae* si legge: «Ricordati di me il giorno della tua venuta».

sua pretesa. A Gesù egli attribuisce il potere di farlo entrare nel suo regno, che in questo caso è quello escatologico. Egli ha effettivamente capito chi era Gesù, visto che il regno costituisce il centro focale della sua missione e del suo annuncio<sup>19</sup>.

Se la richiesta del malvivente sembra riguardare una salvezza futura, Gesù gli assicura quella attuale<sup>20</sup>. L'«oggi»/sēmeron rientra nella prospettiva storico-teologica del terzo vangelo, nel quale si mostra come l'azione salvifica di Gesù non è potenziale e dilazionabile, ma effettiva ed efficace. Questo aspetto è riscontrabile fin dagli inizi del vangelo: nell'annuncio della nascita di Gesù: «Oggi è nato per voi un salvatore, Cristo Signore» (Lc 2,10) o nella sinagoga di Nazaret, quando Gesù afferma: «Oggi si è adempiuta questa scrittura» (Lc 4,21). Perfino immediatamente prima della morte si può richiederlo: non è mai troppo tardi per ottenere clemenza dal messia. Mentre il malfattore chiede a Gesù che si ricordi di lui quando entrerà nel «suo regno», quest'ultimo gli promette la condivisione del «paradiso». Il termine *paradeisos*, di origine persiana, significa «giardino», «recinto» (Ne 2,8; Qo 2,5; Ct 4,13). Nella traduzione greca dei LXX viene a indicare l'Eden (Gen 2,8; Is 51,3), mentre nella letteratura apocalittica diventa l'*habitat* escatologico (T.Lev 18,10-16; 2En 65,10; Ps.Sal 14,3)<sup>21</sup>. Nel Nuovo Testamento compare soltanto raramente (2Cor 12,4; Ap 2,7). Dal contesto del racconto lucano si può evincere come il paradiso corrisponda al regno definitivo in cui vi è comunione piena con il Risorto<sup>22</sup>. Questa presentazione, peculiare del vangelo di Luca, ha lo scopo di descrivere il crocifisso, il quale per una morte ingiusta non inveisce e non minaccia contro l'umanità, così com'era comune per i condannati a questa pena, ma al contrario non si stanca fino all'ultimo di offrire riconciliazione, perdono e salvezza.

<sup>19</sup> S. SCHREIBER, «Ars moriendi» in Lk 23,39-43. Ein pragmatischer Versuch zum Erfahrungsproblem der Königsherrschaft Gottes, in C. NIEMAND (ed.), *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt* Festschrift für A. Fuchs, P. Lang, Frankfurt am Main 2002, 277-297, qui 286-292, nota come l'autore lucano passi dalla presentazione di un Gesù che predica il regno attuale nella storia umana attraverso l'annuncio del suo vangelo, a quella di un Gesù che ne individua il compimento nel tempo escatologico mediante il termine «paradiso», come si può constatare anche dalle parole eucaristiche che insistono sul banchetto futuro (Lc 22,16.18).

<sup>20</sup> Per E. BIANCHI, «Oggi sarai con me in paradiso» (Lc 23,43), in *PSV* 59 (2009) 125-138, qui 133, mentre la domanda del malfattore si riferisce alla venuta del Signore nella *parousia*, Gesù afferma che il regno si realizza subito.

<sup>21</sup> In *1En* il paradiso è il posto nello *sh'ol* riservato alle anime dei giusti in attesa della risurrezione universale: uno spazio di luce con una sorgente di acqua, distinto da altri ambienti tenebrosi destinati ai malvagi (cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*. Commentario esegetico e teologico, Città Nuova, Roma 1992, 982-984; J. JEREMIAS, *paradeisos*, in *GLNT* vol. 9, 577-600).

<sup>22</sup> Chiedersi che fine ha fatto al contrario il malfattore precedente non rispetta il senso della costruzione del «doppio» in cui il primo personaggio è funzionale al secondo.

### *I segni che precedono la morte*

Il racconto vero e proprio della morte di Gesù è introdotto da una duplice cornice (Lc 23,44-45). Nella prima viene registrato il fenomeno dell'eclissi solare che dura da mezzogiorno fino alle tre; nella seconda quello dello squarciamento del velo del tempio.

Il clima è suggerito dalla scenografia delle tenebre che ricoprono la terra dall'ora sesta all'ora nona, cioè da mezzogiorno fino alle quindici<sup>23</sup>. La ragione di questo buio è individuata dall'autore evangelico mediante l'espressione *tou hēliou eklipontos*, il cui verbo lucano *ekleipō*, vuol dire semplicemente «abbandonare» o «cessare», alludendo al fenomeno dell'eclissi solare<sup>24</sup>. Anche in questo caso l'autore, in rapporto agli altri sinottici, rivela l'uso di un linguaggio raffinato. Le tenebre che ricoprono «tutta la terra» descrivono la dimensione cosmica dell'evento, massima espressione della malvagità umana. La sua morte non è soltanto quella di un essere umano, ma quella del Giusto. Questa notizia, che è importante perché si riferisce non soltanto a una zona limitata, ma a tutto il mondo, non trova conferme in nessuna fonte storica<sup>25</sup>. Si tratta di un segno che evidenzia il giudizio o la condanna di Dio?<sup>26</sup> L'immagine del buio o delle tenebre è frequente nella tradizione biblica per alludere a una situazione di ingiustizia, di peccato, di *non-sense*<sup>27</sup>. Descrivendo uno stato di perversione in Israele, Isaia dice: «Il popolo che camminava nelle tenebre ha visto una grande luce [...]» (Is 9,1)<sup>28</sup>. Nel *Benedictus* Zaccaria proclama: «ci visiterà un sole che

<sup>23</sup> L'espressione *hōsei* «circa», è tipicamente lucana e viene usata soprattutto in occasione di dati numerici (Lc 3,23; 9,14.28; 22,41.44.59; 23,44; At 1,15; 2,3.41; 6,15; 10,3; 19,7).

<sup>24</sup> Il verbo indica l'eclissi (SENOFONTE, *Ellenistici*, 1,6,1; PLUTARCO, *Pelopida*, 31,3; FILONE, *De vita Mosis* II, 271).

<sup>25</sup> La presenza di segni prodigiosi alla morte di uomini celebri è un genere letterario conosciuto nell'antichità classica. Plutarco circonda la morte di Romolo di fenomeni straordinari: eclissi solari, tenebre improvvise, venti impetuosi (*Romulus* 27,6-8) e anche quella di Cesare con l'oscuramento del sole (*Caesar* 69). Anche per Svetonio la morte di Cesare fu salutata da una cometa visibile per sette giorni e ritenuta l'anima dello stesso Cesare pervenuta al cielo (*Divus Julius* 88). Secondo Cassio Dione la morte dell'imperatore Claudio fu preceduta da presagi, come l'apparizione di una cometa, una pioggia di sangue, un fulmine sugli stendardi dei soldati e l'apertura improvvisa del tempio di Giove Vittorioso (*Historia Romana* 61,35,1). Lo stesso autore riferisce che nell'imminenza della morte di Vespasiano apparve la cometa come segno premonitore (*Historia Romana* 66,17,2).

<sup>26</sup> Tra i tanti cf. H. GIESEN, *Sterben und Tod Jesu aus der Sicht des Lukas* (Lk 23,44-49), in *SNTU* 33 (2008) 151-174, qui 151-154, la cui tesi sulle tenebre come giudizio si smentisce con il contesto della presentazione lucana che esalta la misericordia del messia anche nel momento della sua morte.

<sup>27</sup> Le tenebre precedono la creazione della luce (*Gen* 1,2-3). Una delle piaghe dell'esodo era la tenebra su tutta la terra (*Es* 10,21-23). Nell'Antico Testamento il «giorno del Signore» è accompagnato dall'oscuramento della terra in pieno giorno (*Is* 13,10; *Ger* 13,16; *Am* 5,18; 8,9; *Gl* 2,2.10; *Sof* 1,15).

<sup>28</sup> Diverse sono le interpretazioni del fenomeno delle tenebre: a) segnano la rivolta della natura contro la morte di un grande uomo; b) sono un segno apocalittico; c) corrispondono a un'azione demoniaca; d) sono l'inaugurazione di una nuova era di storia della salvezza; e) sono segno dell'intervento di Dio; f) evocano

sorge dall'alto per risplendere su quelli che stanno nelle tenebre e nell'ombra della morte [...]» (Lc 1,79). Al momento della cattura, nell'invettiva rivolta ai capi dei sacerdoti, delle guardie e agli anziani, Gesù si rivolge con le seguenti parole: «Ogni giorno ero con voi nel tempio e non avete mai messo le mani su di me; ma questa è la vostra ora e il potere delle tenebre» (Lc 22,53)<sup>29</sup>. Il simbolo delle tenebre ha anche una grande risonanza nella tradizione apocalittica, così com'è del resto confermato nell'opera lucana di Atti (At 2,20; cf. Gl 3,1-5). Con tutta probabilità la narrazione di questo fenomeno alla morte di Gesù si avvale di una sceneggiatura di tipo apocalittico. La crocifissione, avvenuta ad opera dei capi giudei, è il segno non della punizione divina, ma della loro malvagità che determina una situazione di profonda ingiustizia.

Mentre negli altri Sinottici la scena della rottura della cortina del santuario fa seguito a quella della morte, in Luca la precede, evitando con tale spostamento che possa essere interpretata come atto di punizione divina nei confronti di Gerusalemme (Lc 23,45). La parola profetica sul tempio pronunciata da Gesù appena entrato nella città santa, che ne denuncia l'uso perverso, ha come conseguenza il crollo del velo<sup>30</sup>. Il termine *katapetasma* indica infatti la cortina o la tenda che separa il Santo dei santi dal resto del santuario (Es 26,31-35; Lv 16,2; 2Cr 3,14) oppure quella esterna che delimita il tempio dall'atrio (Es 26,36-37; 38,18; Nm 3,26). La scelta dell'una o dell'altra tuttavia non pregiudica il significato della scena<sup>31</sup>. Per la fede ebraica la presenza di Dio era garantita nell'ambito del santuario, soprattutto nel Santo dei santi. Da un punto di vista storico nessuna fonte giudaica riporta questo avvenimento che, se fosse realmente accaduto, avrebbe sicuramente fatto parlare di sé. In realtà anch'esso fa parte della coreografia apocalittica che si vuole applicare alla morte di Gesù per indicare non gli avvenimenti esattamente accaduti, ma il loro senso profon-

---

l'ira di Dio; g) sono manifestazione del giorno del Signore fatto di giudizio e liberazione; h) sono messe in parallelo con le tenebre della creazione.

<sup>29</sup> Nell'Antico Testamento il «giorno del Signore» è accompagnato dall'oscuramento della terra in pieno giorno (Is 13,10; Ger 13,16; Gl 2,2.10; Am 5,18; 8,9; Sof 1,15).

<sup>30</sup> In 2Bar 6,7 nella descrizione della distruzione di Gerusalemme per opera dei Romani un angelo porta via il velo ed altri arredi del Santo dei santi.

<sup>31</sup> Il termine *katapetasma* che si trova nell'Antico Testamento è usato 31 volte per indicare la cortina tra il Santo dei santi e il tempio, 2 per riferirsi all'ingresso al tempio dal cortile e 5 l'ingresso al cortile. La maggiore funzione del velo è di separare il Santo dal Santo dei santi, per vietare l'accesso alla presenza di Dio. Questo divieto era rappresentato fisicamente dalla presenza dei cherubini. Quindi la distruzione del velo descrive la cessazione della distinzione tra ciò che è santo e ciò che non lo è. Già con Sir 50,5 il velo diventa rappresentativo di qualcosa che è più di esso stesso, come nel caso della conversione di Asenath (Gius.As. 10,2). G. FLAVIO, *Bell.* 5,212-214, associa il velo con l'idea del firmamento che fa da cortina alla presenza di Dio. Gesù è presentato come il compimento non solo della legge (Mt 5,17), ma anche del tempio (*meizon*) (Mt 12,6). L'uscita di Gesù dal tempio è preludio alla distruzione e alla dipartita della presenza della *Shekinah* (*m.Ab.* 3,2).

do<sup>32</sup>. La presenza di Dio non è più sperimentabile nella santità del tempio, ma nella profanità scabrosa di una croce. Di conseguenza Israele perde l'esclusività di quel rapporto con Dio che è ormai aperto a tutti mediante la morte del crocifisso. D'ora in poi la presenza divina si manifesta in luoghi alternativi a quelli usuali e tradizionali. Nel secondo libro della tradizione lucana, gli Atti degli apostoli, se in principio la comunità cristiana continuerà a frequentare il tempio, in seguito se ne allontanerà lentamente, ma inesorabilmente<sup>33</sup>. L'attenzione iniziale su questa sacra istituzione ha semplicemente la funzione di giustificarne in seguito la scomparsa. La scena evangelica è il segno non tanto della sua distruzione come negli altri due sinottici, quanto della sua progressiva insignificanza (Lc 24,50-53)<sup>34</sup>.

### *La seconda preghiera di Gesù*

In questo clima lugubre e terrorizzante la preghiera di Gesù non è: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato», così come è riportata dagli altri sinottici, ma: «Padre, nelle tue mani affido il mio spirito». Queste sono le ultime parole del Gesù morente, pronunciate, per sottolinearle, ad «alta voce» (*phōnē megalē*). Riprese precisamente dal *Sal* 31,6 nella versione dei LXX<sup>35</sup>, esse non corrispondono a un tragico grido di abbandono, ma esprimono la sua fiducia in Dio<sup>36</sup>. Anche se il titolo di Padre non è presente nel salmo, il Gesù lucano si rivolge a Dio con questo appellativo. Se le prime parole di Gesù nel vangelo di Luca sono: «Non sapete che io devo essere in ciò che è di mio Padre», le ultime confermano questa relazione prioritaria con Dio. L'espressione «il mio spirito» (*pneuma*) indica il soffio vitale consegnato all'uomo nel momento della

<sup>32</sup> S. LÉGASSE, *Les voiles du Temple de Jérusalem. Essai de parcours historique*, in *RB* 87 (1980) 560-589, non attribuendo alla notizia una valenza apocalittica, tenta di ovviare alla mancanza di attestazioni storiche sulla distruzione del velo del tempio, sostenendo che ve n'erano diversi nella complessa struttura del santuario e che probabilmente uno di questi è andato distrutto durante la morte di Gesù.

<sup>33</sup> Così come viene confermato da *At* 2,46; 3,1-10; 5,20-21.25.42.

<sup>34</sup> Vedi J.B. GREEN, *The Death of Jesus and the Rending of the Temple Veil (Luke 23,44-49): A Window into Lukes Understanding of Jesus and the Temple*, in *SBLASP* 30 (1991) 543-557, qui 544-545. Secondo D.D. SYLVA, *The Temple Curtain and Jesus' Death in the Gospel of Luke*, in *JBL* 105 (1986) 239-250 qui 248-250, la scena del tempio non è indice dell'abrogazione del culto e del tempio, ma al contrario vuole presentare la morte di Gesù come momento della sua comunione con il Dio del tempio.

<sup>35</sup> Ad eccezione del verbo *paratithēnai* che è cambiato dal futuro al presente.

<sup>36</sup> Le parole del Salmo rievocano la condizione di un giusto perseguitato che si trova in una situazione di pericolo e di sofferenza, ma confida in Dio (cf. E. BONS, *Das Sterbewort Jesu nach Lk 23,46 und sein alttestamentlicher Hintergrund*, in *BZ* 38 [1994] 93-101, qui 98, secondo il quale la fiducia in Dio per il salmista non consiste nell'affidarsi a lui nel momento della morte, ma in un intervento storico liberante). Nella tradizione giudaica è la preghiera della sera (cf. *b.Ber* 5a).

creazione o della nascita (*Gen* 35,18; *Sir* 38,23) che ritorna a Dio quando si muore, così come viene registrato nei vangeli con il termine «spirò» (*ekpneō*)<sup>37</sup>. La morte per Gesù non è quindi un evento assurdo, sconvolgente, angosciante, ma è il momento in cui egli riconferma l'abbandono fiducioso della sua esistenza nelle mani del Padre. Anche con questa seconda preghiera si mette in evidenza l'atteggiamento ieratico del crocifisso lucano, il quale non inveisce contro i suoi crocifissori, non prova sentimenti di astio o di odio, ma confida soltanto in Dio, fondamento della sua salvezza.

### *Il retaggio religioso del centurione pagano*

La crocifissione non provoca soltanto un decesso dolorosissimo, ma, in quanto deterrente del potere usato contro i reietti sociali, è causa di una morte socialmente infamante. Questo tipo di esecuzione che sembra smentire la pretesa messianica di Gesù, in realtà diventa lo strumento per scoprire il nuovo modo in cui Dio si manifesta. Fiducia, abbandono: sono questi i sentimenti del Gesù morente. Tuttavia l'aspetto più innovativo della descrizione lucana è la misericordia, sia di Dio che del crocifisso. La forza brutta esercitata nei confronti del condannato sarà non l'occasione di una spirale interminabile di violenza con cui Dio si vendicherà del male nei confronti del suo messia, ma scaturigine di riconciliazione. È in virtù di questa nuova presenza che sia il centurione pagano, sia le folle riconoscono in Gesù la manifestazione di Dio.

Si possono capire i tratti specifici della scena lucana tenendo conto del fatto che questo vangelo non viene annunciato in Palestina o in qualche sua zona limitrofa, ma in ambiente ellenistico. Nella religione greca le divinità, sebbene fossero origine di forza, rivelazione, beatitudine, erano spesso considerate capricciose e invidiose, vendicative e concorrenziali, anche nemiche<sup>38</sup>. In questa logica, una vicenda analoga a quella di Gesù avrebbe comportato mali e castighi, a carico non solo dei diretti colpevoli, ma probabilmente di tutta l'umanità.

L'Iliade presenta una visione religiosa nonché teologica per la quale molte situazioni umane sono il risultato della vendetta divina. L'inizio della guerra di Troia ne è un esempio.

Nell'antefatto mitico, al banchetto di nozze fra Teti, ninfa del mare, e Peleo, i futuri genitori di Achille, furono invitati tutti tranne Eris, la dea della

<sup>37</sup> Se più comunemente si ritiene che la morte di Gesù sia avvenuta per asfissia, c'è anche chi avanza l'ipotesi che essa sia sopraggiunta per disidratazione e per perdita di sangue (cf. R. E. BROWN, *Morte*, 1228-1232)

<sup>38</sup> Cf. W. BURKERT, *La religione greca*, Jaca Book, Milano 2003<sup>2</sup>, 352-363; W.F. OTTO, *Gli dèi della Grecia. L'immagine del divino nello specchio dello spirito greco*, Adelphi, Milano 2018<sup>9</sup>, 237-238; 277-278.

discordia. Così la dea, irritata dall'esclusione, per vendicarsi getta sul tavolo un pomo d'oro con su scritto "alla più bella". A questo punto Afrodite, Era e Atena cominciano a litigare senza risolvere la questione e chiedono al capo degli dèi, Zeus, di scegliere la più bella tra loro. Zeus prende la sua decisione, affidando il difficile compito a Paride, il più bel giovane del mondo troiano. Afrodite, Era e Atena offrono al giovane ogni sorta di doni per ottenere il suo voto ma, alla fine, Paride sceglie il dono più grande, l'amore della donna più bella del mondo: la spartana Elena. Paride la rapirà per portarla con sé a Troia. Elena era però la moglie di Menelao, re di Sparta, il quale per nessun motivo intendeva rinunciare alla sua consorte, né subire questo gravissimo affronto. Si reca così dal fratello Agamennone, re di Micene, che ne approfitta per muovere guerra.

Anche l'incipit dell'opera rivela la volontà di vendetta da parte degli dei.

«Cantami o dea, l'ira ostinata del Pelide Achille, che fu tanto funesta e recò agli Achei dolori senza fine: spedì giù ad Ade in gran numero forti anime di prodi guerrieri e i loro corpi lasciava là in balia di cani e uccellacci d'ogni sorta. Veniva così compendosi la volontà di Zeus, fin da quando si scontrarono a parole e si divisero da nemici l'Attride signore di uomini e il divino Achille. Ma chi degli dei li spinse a contrastare con violenza? Fu il figlio di Latona e di Zeus. Era lui (Apollo) in collera con il re supremo e fece sorgere per il campo una pestilenza maligna, perivano via via i combattenti. E la ragione fu che l'Attride non rendeva onore a Crise là sacerdote (di Apollo). Era venuto questi alle celeri navi degli Achei: voleva liberare la sua figlia e si portava dietro un mucchi di oggetti preziosi per il riscatto [...]» (*Iliade* 1,1ss)<sup>39</sup>.

Altro esempio eccellente della vendetta divina è quello di Patroclo, il migliore amico di Achille che, offeso contro Agamennone, aveva rifiutato di combattere contro i Troiani. Patroclo lo sostituisce, e, nella lotta, avrà la meglio anche su Sarpedone, figlio di Zeus. Da qui la vendetta del dio, con l'intervento di Apollo.

«Patroclo saltava con feroce risolutezza in mezzo ai Troiani. Tre volte allora li attaccò simile all'impetuoso Ares, con un urlo terribile, e per tre volte uccise nove guerrieri. Ma quando per la quarta volta si avventò pari a un demone allora, o Patroclo, giunse per te la fine della vita! Ti veniva incontro Febo, nella sua violenta lotta, in tutta la sua tremenda potenza. Ma l'eroe non lo scorse avanzare in mezzo al tumulto: ché lo affrontava avvolto da una folta nebbia. Si fermò dietro a lui e lo colpì sul dorso e sulle larghe spalle con la palma della mano: gli si stravolsero gli

<sup>39</sup> Cf. traduzione di G. TONNA, *Iliade*, Garzanti, Milano 1973, 1.

occhi. Dal capo gli fece cadere, Febo Apollo, l'elmo: e rotolava là squillando sotto i piedi dei cavalli con il suo pennacchio e la visiera, e i crini del cimiero si sporcarono di sangue e di polvere. [...] Ma allora Zeus concesse ad Ettore di portarlo sul suo capo: era vicina però la sua fine [...] E gli sciolse la corazza il sovrano figlio di Zeus, Apollo. Lo stordimento lo prese: gli si slegarono le belle membra. E lui restò là balordo [...] E Patroclo, prostrato dalla percossa del dio e dal colpo dell'asta, si ritraeva indietro tra le fila dei suoi, cercando scampo alla morte. Ettore, appena vide il magnanimo Patroclo, ritirarsi ferito com'era dall'acuto bronzo, subito gli venne, di tra le schiere, accosto, e lo urtava con l'asta al basso ventre, e gli cacciò la punta di metallo da parte a parte» (*Iliade* 16,760ss).

Uno tra i tantissimi testi greci che raccontano la volontà divina di vendetta è la tragedia delle Troiane di Euripide. La vicenda, che si avvia ancora una volta per iniziativa degli dei, Atena e Poseidone, parla di quanto succede, dopo la distruzione di Troia, ai greci in viaggio per mare verso il ritorno in patria. La dea Atena si presenta al dio Poseidone dicendogli:

«Sono qui per Troia. Chiedo la tua potenza per unirla alla mia.

Poseidone: “Immagino che non sarai venuta, immemore del tuo lungo odio, al compianto di Troia, ridotta ora a un cumulo nero di polvere”.

Atena: “Ritorna a quanto dicevo. Vuoi prendere parte al mio intento e disporti con me a raggiungerlo?... Desidero far lieti i Troiani, che un tempo odiavo; e spingere gli Achei verso un ritorno doloroso”.

Poseidone: “Tu muti sempre di animo all'improvviso e per caso: ora odio ora amore ti prende senza limiti”.

Atena: “Non sai che hanno offeso me e il mio tempio?”.

Poseidone: “Lo so: quando Aiace strappò via di forza Cassandra dal santuario”.

Atena: “E nessuno degli Achei lo punì né fece parola... Per questo vorrei con te punirli atrocemente... Quando saranno da Ilio salpati verso la patria, Zeus manderà dal cielo un uragano, raffiche oscure di grandine; e mi darà, così mi ha detto, il fulmine per colpire e bruciare le navi degli Achei. Tu, per tua parte, solleva le onde dell'Egeo con uno strepito turbinoso e colmerai di cadaveri le concave cale dell'Eubea: imparino così gli Achei a rispettare, se è possibile, in futuro i miei templi e a venerare gli dei”. Poseidone: “Sarà così, senza lunghi discorsi. Sconvolgerò l'Egeo; le ire coste di Micono, le rupi di Delo, Sciro e Lemno e il capo Cafereo avranno una moltitudine pallida di morti annegati. Ma sali all'Olimpo a prendere i dardi della folgore dalle mani paterne e attendi che la flotta argiva sciolga le vele al primo vento. Insensato mortale che distrugge la città e fa dono di templi e di tombe, asilo dei morti, allo squallore: non potrà che perire!” (Inizio tragedia)<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> Traduzione di C. DIANO, *Il teatro greco*. Tutte le tragedie, Sansoni, Firenze 1970, 702-703.

*Il centurione pagano, figura rappresentativa del lettore del vangelo lucano*

Il primo a riconoscere nel crocifisso l'inviato divino, è un pagano. Questa figura potrebbe rappresentare il lettore ideale del terzo vangelo canonico, un ellenista seguace di divinità vendicative. Il centurione, appartenente a questo ambiente, scopre il messia in quel crocifisso che chiede il perdono per i suoi uccisori e promette la salvezza a un malfattore. Nessuna violenza, nessuna vendetta: siamo all'opposto di quegli dei che la sua tradizione religiosa venerava. Cassa di risonanza dell'atteggiamento dell'ufficiale romano è la reazione della folla che si batte il petto, invece di irridere e disprezzare il condannato, come nelle altre crocifissioni. Anche alla folla che si ricrede, dopo la complicità nella condanna ingiusta di Gesù, verrà accordato il perdono, secondo la prospettiva più specificamente lucana. Lo stile con cui Gesù ha affrontato non solo la morte, confidando in un Dio Padre, ma anche la conflittualità dei suoi accusatori e nemici, cui ha risposto con parole di perdono, hanno illuminato sia l'ufficiale straniero che la folla sulla vera identità di Gesù.

La redazione lucana sulla morte di Gesù fa quindi trasparire la riflessione degli annunciatori delle prime comunità cristiane in ambiente pagano che intendono proporre una visione della divinità completamente alternativa a quella finora vissuta, aprendo ai destinatari una nuova, avvincente esperienza di Dio, il Dio della misericordia senza limiti.

Santi Grasso  
santi.grasso61@gmail.com  
Corte S. Ilario, 7  
34170 Gorizia

## **Il *Sitz im Leben* greco-ellenistico nel racconto lucano della morte di Gesù**

SANTI GRASSO

### **Abstract**

Lo studio sul racconto lucano della morte di Gesù si prefigge di analizzarne gli aspetti peculiari che non sono soltanto narrativi o letterari, ma teologici. Emerge soprattutto l'immagine di un crocifisso, che rivela un Dio misericordioso il quale perdona sia i suoi accusatori che i malfattori condannati assieme a lui. Questa presentazione è la risposta del cristianesimo in un ambiente socio-religioso in cui le divinità pagane in forma antropomorfizzata venivano presentate con tratti sia violenti che vendicativi. La prima comunità lucana, al contrario, narra il volto del crocifisso che annuncia a tutti il perdono. Il centurione, che riconosce la vera identità di Gesù, rappresenta i lettori greco-romani di religione pagana che aderiscono alla fede nel Dio misericordioso.

### **Parole chiave**

Vangelo di Luca, Gesù storico, morte di Gesù, ellenismo, giudaismo al tempo di Gesù, mistero della croce.

### **Abstract**

The study of the Lucanian account of the death of Jesus aims to analyze its peculiar aspects which are not only narrative or literary, but theological, above all, the image of the Crucified emerges, which reveals a merciful God who forgives both his accusers and the criminals condemned together with him.

This presentation is the response of Christianity in a socio-religious environment where pagan deities in anthropomorphized form were presented with both violent and vindictive traits.

The First Lucan community, on the contrary, narrates the face of the Crucified announcing forgiveness to everyone. The centurion, who recognizes the true identity of Jesus, represents the Greco-Roman readers of pagan religion who adhere to the faith in the merciful God.

### **Keywords**

Gospel of Luke, historical Jesus, Jesus' death, hellenism, judaism during Jesus' lifetime, mystery of the Cross.



# LA «SANTITÀ» DELLA CHIESA

## Unico brevetto di salvezza che resta all'uomo contemporaneo

Gianluigi Pasquale\*

«Nella teologia la forza conoscitiva viene richiesta  
per un'impresa che la supera»  
(H.U. VON BALTHASAR)

### 1. La risposta alla domanda che nessuno (si) pone

«Niente è tanto incredibile quanto la risposta alla domanda che nessuno si pone. Metà del mondo ha considerato la risposta cristiana al problema della vita e della storia “folli” perché non aveva domande alle quali la rivelazione cristiana fosse la risposta, né desideri e speranze che quella rivelazione realizzasse. Le culture di questa metà del mondo erano non-messianiche perché erano non-storiche. La loro incapacità di considerare la storia fondamentale per il significato della vita può essere attribuita a due principali concezioni della vita, tra loro contraddittorie. La prima consiste nel considerare il sistema della natura come la realtà finale a cui l'uomo deve adeguarsi; la seconda considera la natura dalla prospettiva umana come *caos* o ordine privo di significato, dal quale sarà liberato dalla ragione o da qualche unità o potere interiore superiore della ragione»<sup>1</sup>.

Questa famosa provocazione posta tra le prime pagine del secondo volume di Reinhold Niebuhr (1892-1971) *The Nature and Destin of Man*<sup>2</sup>, potrebbe indurre a pensare che il problema del senso dell'esistente non sia il problema primo, fondamentale e soprattutto ineludibile del pensiero stesso, come invece

---

\* Professore di Teologia, Studio Teologico affiliato “Laurentianum” Venezia.

<sup>1</sup> R. NIEBUHR, *Il destino della storia. Antologia degli scritti*, ed. Elisa Buzzi – Antonella Bartoletti, (Biblioteca Universale Rizzoli), Rizzoli, Milano 1999, 66, con mia sottolineatura.

<sup>2</sup> È importante registrare come suoni il titolo del paragrafo «Where a Christ is not expected»: R. NIEBUHR, *The Nature and Destin of Man. A Christian Interpretation. 2. Human Destiny*, Charles Scribner's Sons, New York 1953, 6-7.

è. In tale errore incorrerebbero fatalmente, sempre stando al testo del predicatore protestante statunitense, proprio quelle culture che, non essendo affatto inalveate dal senso della storia, ignorano che la «storia» consiste di un *sensio* fondamentale per la vita e, quindi, per l'esistenza, che per il credente porta il nome di «santità». Perché è nella storia che ci si fa santi. Si giunge, in tal modo, al paradosso per cui il cristianesimo intenderebbe offrire una risposta di senso, essendo quella risposta alla domanda che le culture in questione nemmeno si pongono, appunto perché non storiche.

## 2. *L'impatto del cristianesimo sulla storia genera l'attesa di futuro*

Con questo mio intervento vorrei attirare l'attenzione non su un quesito, bensì su un processo in atto corrispondente all'evoluzione silenziosa che si sta consumando oggi nel passaggio dalla postmodernità alla cosiddetta «tardo-modernità» (*Spätmoderne*) e individuato con una certa precisione da Reinhart Koselleck (1923-2006), quando si è accorto che la società occidentale, sorta sulle polveri di quel cristianesimo che mirava solo a presentare la positività del futuro come progresso e di cui la santità della Chiesa ne sarebbe stata l'epitome, nata, dunque, *per non durare e per presto svanire*, si è, nel tempo, mutata in *organizzazione* dell'attesa, fino ad affezionarsi a se stessa<sup>3</sup>. In quanto organizzazione, annota Koselleck, essa non ha nessuna intenzione di cessare, anzi tende a durare illimitatamente. Sulla veridicità di questa eventuale ipotesi, colui o colei che vive in Occidente e che continua a guardare sempre più al domani «capitalizzandolo» sul presente, non può certo glissare. Traduciamo questa prima affermazione in termini più teologici, declinandola con il seguente quesito: il battezzato è chiamato, innanzitutto, a organizzare la sua posizione nella Chiesa terrena o a pensare, piuttosto, alle «cose di lassù» (*Col 3,2*), curando l'interesse per le cose del Cielo al quale erano predisposti i santi e le sante? Se, oggi, i cristiani battezzati si (pre)occupano, piuttosto, di più alle/delle cose che stanno sotto l'arco del Cielo, conviene chiedersi dove si annidi la radice di questa frattura, in modo da individuarne il DNA epigenetico non in maniera banale, bensì reale e che spieghi di questo ribaltamento di interesse verso il basso.

Per chi crede, la domanda potrebbe addirittura suonare così: «opero a favore del Regno di Dio conscio della *sua* fine, oppure per organizzarlo con l'intento

<sup>3</sup> Cf. R. KOSELLECK, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, (Saggi, 163), il Mulino, Bologna 1994, 13-14 [Id., *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogene der Bürgerlichen Welt*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1972<sup>2</sup>].

del *mio* permanere il più a lungo possibile nella comunità che lo confessa?»<sup>4</sup>. Al di là della provocazione di Koselleck il fenomeno che vorrei, qui, per un attimo congelare nella sua diagnosi è ben più insidioso e non è, certo, semplicemente rubricabile come un'opera di *maquillage* filosofico. Il cristianesimo, fin dalle sue origini, pulsava escatologicamente: aveva sempre coscientemente presente la reale possibilità della propria fine, attendendo, quindi, di poter ricevere la salvezza direttamente da Dio come forma della «*vita venturi saeculi*»<sup>5</sup>. Poi, è successo che l'*éschaton* continuamente differito – ci troviamo per il momento ancora in questa fase, nulla è cambiato – l'ha persuaso a dover *amministrare* la salvezza attuando tutte quelle virtualità al fine di poter durare il più a lungo possibile e, quindi, di trasmettere questa salvezza, fino a dichiarare che «*extra Ecclesiam nulla salus*».

### 3. Un brevetto di salvezza per la santità della Chiesa?

Come non bastasse, oggi essendo la *téchne*, la scienza riprodotte se stessa, a darci la salvezza, talvolta con estrema certezza fino a prolungare all'inverosimile gli anni della nostra stessa vita, è stato tolto al cristianesimo proprio quell'ultimo brevetto di salvezza che gli era rimasto. Purtroppo con un esito quasi nefasto, esprimibile in questo modo: se non c'è più nulla da attendere, nessuna fine del mondo e meno che mai un mondo liberato *definitivamente* dal dolore e dalla morte, allora sorge spontanea la domanda se il cristianesimo sia ancora plausibile, se convenga ancora – espresso in maniera banale – farsi «santi», visto che la santità rimanda necessariamente alla Chiesa del Cielo, non (soltanto) al nostro benessere assicurato dalla potenza della tecnica nella città terrena. In realtà, nella storia il dilagare del male ha favorito spesso dinamiche catastrofiche, fino al punto da elaborare – visto che questo mondo non giungeva al tramonto – un *dietro-mondo* opposto a questo e contro questo. L'*éschaton*, continuamente differito, ha, insomma, indotto alcuni a dubitare perfino dell'esistenza di Dio, altri addirittura a non pensarci più. Esattamente «*etsi Deus non daretur*». La civiltà occidentale ha conosciuto molte esperienze caratterizzate dalla delusione dell'*éschaton*<sup>6</sup>. Questa delusione, per un lato ha vanificato

<sup>4</sup> Cf. G. PASQUALE, *Finding Reason in History*, (Academia Philosophical Studies, 45), Academia Verlag, Sank Augustin, 2014, 124.

<sup>5</sup> Ha colto nel segno qui Giuseppe Lorizio quando scrive: «Ritrovare la radicalità delle origini, ripensare forme di presenza e di strutturazione ecclesiale secondo il paradigma dei primi secoli non può costituire un'operazione di *facciata*, né un arretramento o un rifugio antistorico»: G. LORIZIO, *La logica del paradosso in teologia fondamentale*, (Cathedra), LUP, Città del Vaticano 2001, 55.

<sup>6</sup> Cf. la poco conosciuta *Dissertation* (1947) di H.U. VON BALTHASAR, *Geschichte des eschatologischen Problem in der modernen deutschen Literatur*, (Studienausgabe, 2), Herder, Freiburg im Breisgau 1949.

l'attesa, per l'altro ha posto le condizioni perché si formasse e si sviluppasse una sorta di *éschaton* profano, che noi qui designiamo quale spiritualizzazione dell'*éschaton* stesso, una profanazione, per così dire, «oltre il profano» e di primo livello.

Questa diagnosi, agli ideologi fautori della cosiddetta «nuova secolarizzazione» può dire – ne siamo certi – ancora troppo poco. Essi, indipendentemente dall'approccio credente alla questione o meno, scorgono il futuro del cristianesimo nella radicalizzazione degli effetti dell'incarnazione<sup>7</sup>. L'accento non andrebbe posto, dunque, né sulla risurrezione, né sulla vita eterna, ma, innanzitutto, sull'*«etiam pro nobis»*, la carità, la donazione, la carità come donazione, in un certo senso in una «filantropia» intesa solo a loro modo, ma che teologicamente – nemmeno realmente – può essere catalogata come «santità», quando proprio nell'accezione biblica il «santo» («a'-qadōs») è, innanzitutto, il «separato». Essi sembrano parafrasare Aristotele (384-322 a.C.), quando nella sua *Etica Nicomachea*, lo Stagirita afferma che gli amici tra di loro non hanno bisogno di giustizia: sono, piuttosto, i giusti che hanno bisogno di amicizia<sup>8</sup>. E questo perché la sovrabbondanza del dono esclude la relazione proporzionata di giustizia. Insomma, basterebbe una «vita buona» per essere santi, come purtroppo incappano sovente ad affermare anche alcuni teologi contemporanei nel nostro mondo occidentale, rasentando, mi pare e talvolta, un certo neopelagianesimo. Ma, lo sappiamo bene, non è così. Per sbriciolare teoreticamente la questione, bisogna, infatti, mettere in campo il secondo elemento radicalmente nuovo – benché anticipato – dello scenario che stiamo tentando di pennellare: si tratta della temperie da tardo modernità (*Spätmoderne*), la quale ha generato una sorta di profanazione dell'*éschaton* cristiano, per noi da considerarsi di secondo livello.

#### 4. Conseguente percezione della storia per l'uomo contemporaneo

Al fine di circoscrivere il più correttamente possibile ciò che con il semantema «santità» si vuole significare o immaginandoci di intendere ciò che

<sup>7</sup> Cf. C. DOTOLI, *Teologia e postcristianesimo. Un percorso interdisciplinare*, (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 181), Queriniana, Brescia 2017, 278-279 e, con alcune sfumature, in J.B. METZ, *La fede nella storia e nella società. Studi per una teologia fondamentale pratica*, (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 34), Queriniana, Brescia 1978, 82-83.

<sup>8</sup> «E se gli uomini sono amici non c'è nessun bisogno della giustizia, ma, se sono giusti, hanno inoltre bisogno dell'amicizia: e l'attitudine che tra tutte è la più giusta è, ad avviso unanime, un'attitudine amicale» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VIII, 1 [1155a 22-31], II, a cura di M. Zanatta con testo greco a fronte, (Biblioteca Universale Rizzoli), Rizzoli, Milano, 1986, 702-704).

con l'utilizzo di questo termine gli uomini capiscono, bisognerà per lo meno prestare attenzione a come attualmente l'uomo (e la donna) percepiscono di fatto il *proprio* tempo e – in un certo senso – anche la propria storia. Ecco che cosa vogliamo dire. Oggi noi abbiamo una percezione sempre meno lineare del tempo, dove il presente sarebbe tenuto insieme al passato e al futuro; si è ammainato l'orizzonte utopico, sono venute meno le ideologie rivoluzionarie. Peraltro, non è riemersa una concezione ciclica del tempo. Ci troviamo, piuttosto, in una sorta di acosmismo, sperimentiamo di continuo l'emergenza e siamo chiamati a governare la contingenza attraverso la «dittatura delle scadenze», processo dal quale nemmeno la Chiesa riesce a svincolarsi: anche la Chiesa si è data una *schedule* e – da allora – la *deve* rispettare. Il mondo della tardo modernità è, infatti, poco interessato alla provenienza e alla destinazione, al passato e al futuro.

La nostra temperie spirituale è un'apertura sull'indeterminato del tempo e della storia<sup>9</sup>. L'esperienza è quella di un continuo transitare. Proprio per questo la cosa per noi più importante è diventato *il saper dimorare sulla terra*, governando le scadenze, blindandoci in quell'organizzazione dell'attesa – paradossalmente assicurata dalla Chiesa – nata solo, sembra, per perdurare nel presente, appunto in un'escatologia che la filosofia della tardo modernità rubrica come profanata o, al massimo, in un'*éschaton spirituale*, che non è affatto un *calembour*, e che ha poco a che fare con l'annuncio neotestamentario di «cieli nuovi e terra nuova» (2Pt 3,13). Perché, in fondo, questa «valle di lacrime» ci sta anche bene, nonostante e, paradossalmente, dopo quell'11 Settembre di quasi vent'anni or sono, che ruppe gli argini dell'immigrazione dal meridione arabo e prevalentemente mussulmano del mondo, verso il settentrione finora benestante e cristiano dello stesso.

Il cristianesimo avrebbe, dunque, dato un *sensu* («*Sinnrichtung*») alla storia: soltanto che questo all'uomo tardo moderno, appiattitosi sul suo presente non interessa più. All'uomo interessa soltanto che la storia non cessi di «funzionare»<sup>10</sup>. È quanto accade quando, per esempio, noi prendiamo un aereo: non ci interessa più in che senso, verso quale direzione stia volando: noi siamo solo preoccupati che l'aviogetto non smetta, appunto, di continuare a funzionare, cadendo magari nel vuoto. Questo scenario corrisponde – come vedremo – a una domanda che può ripresentarsi sotto mentite spoglie o come «principio-speranza», o come «principio-disperazione», o come «principio-

<sup>9</sup> Cf. G. PASQUALE, *Tempo ed eternità. Ciò che può sillabare la filosofia*, in *Credere Oggi* 29 (2009), n. 5, 55-73.

<sup>10</sup> «La tecnica infatti non tende a uno scopo, non promuove un senso, non apre scenari di salvezza, non redime, non svela la verità: la tecnica *funziona*»: U. GALIMBERTI, *Psiche e technè. L'uomo nell'età della tecnica*, (Campi del Sapere), Feltrinelli, Milano, 2000<sup>4</sup>, 33.

responsabilità», i quali, oggi, spostano l'attenzione dalla storia verso la natura. In un certo senso, riobbligandoci a ritornare sui nostri passi perché dal futuro l'uomo possa attendersi un senso e un significato positivi per il proprio *momento presente*. Anzi, chiedendosi proprio se la salvezza e la santità sopraggiungano a noi provenendo dal futuro incontro al nostro presente – come ha acutamente osservato Wolfhart Pannenberg (1928-2014)<sup>11</sup>, non il contrario.

C'è, però un altro elemento che non è possibile sottacere e che lo scrivente reputa come uno dei peggiori nemici che minacciano il «brevetto di santità», che la Chiesa rischia di perdere a causa della profanazione dell'«*éschaton*» connesso al presunto ritardo della parusia: la pseudo-convinzione che la santità sia «direttamente proporzionale» allo trascorre degli anni della nostra esistenza terrena. In un libro che ho mandato alle stampe lo scorso anno, fin dal titolo *Sono giovani i santi*<sup>12</sup>, ho voluto dimostrare, appunto, la tesi opposta, che può essere sintetizzata con questa metafora antropologica a seguire: un battezzato o un monaco del XII o del XIII secolo, se cinquantenne, era piuttosto consapevole di essere giunto al punto di prepararsi a una «buona morte», sperando nella santità. Dieci secoli dopo, per i motivi già addotti, quelli che hanno inquinato la postmodernità adesso intossicata dalla tardomodernità<sup>13</sup>, succede che lo stesso battezzato e lo stesso monaco sono certi di essere giunti, forse, soltanto a metà della propria esistenza terrena, con tutte le evenemenzialità o di attendere una «seconda vita» – ovvio terrena – o di vivacchiare in essa. Ma non è (ancora) questo il «*vulnus*» spirituale inferto all'esistenza cristiana dissociata dalla dimensione escatologica, perché è assai più mordace, e sta nel vivere *eticamente* in modo allogeno alle promesse battesimali o ai consigli evangelici, appunto *come se* questa esistenza dilazionata «*sine die*» bastasse «*ita ut Deus non daretur*»: a questo mira esattamente la tecnica, facendo il possibile perché dall'eterno presente ci sia tolto quell'unico «*instrumentum sacramentalis*» che porta alla santità: innanzitutto la croce, la sofferenza, il dolore, una esistenza vissuta in obbedienza come Gesù financo alla morte (Gv 6,38).

<sup>11</sup> «Possiamo qualificare questa anticipazione del futuro di Dio nell'opera del Gesù terreno e pure Esaltato come la “profezia” di Gesù Cristo, senza tuttavia dimenticare la specificità che la predicazione escatologica di Gesù conserva rispetto ad ogni profezia precedente: il contenuto di questa profezia è esclusivamente la vicinanza di Dio»: W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, 2, (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 79), Queriniana, Brescia 1994, 500-501, con mia sottolineatura.

<sup>12</sup> Cf. G. PASQUALE, *Sono giovani i santi. Verso il Sinodo sui giovani*, La Fontana di Siloe-Lindau, Torino 2018, 64-97.

<sup>13</sup> Con acume, Giuseppe Lorzio parla di una complessità della situazione: «Una volta effettuata [...] questa scelta di campo tra una post-modernità congiunturale e una post-modernità epocale, ci sono una serie di indicazioni dalle quali si evince la coscienza della complessità della situazione», G. LORZIO, *La logica della fede. Itinerari di teologia fondamentale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 67, essendo la «post-modernità» un termine traghettato da un campo estetico a uno sociale, poi tecnologico e successivamente filosofico.

## 5. La santità: l'alternativa radicale del cristianesimo

Qui calzano a pennello, mi pare, gli ultimi suggerimenti – finora stampati, in ordine di tempo – che ci sono offerti da Benedetto XVI: «Ci sono beni che sono indisponibili. Ci sono valori che non è mai lecito sacrificare in nome di un valore ancora più alto e che stanno al di sopra anche della conservazione della vita fisica. Dio è di più anche della sopravvivenza fisica. Una vita che fosse acquistata a prezzo del rinnegamento di Dio, una vita basata su un'ultima menzogna, è una non-vita. Il martirio è una categoria fondamentale dell'esistenza cristiana»<sup>14</sup>. Non a caso, benché vent'anni fa, presentando nel 2000 la nuova edizione del suo volume *Introduzione al cristianesimo* (1968) l'allora Cardinale Joseph Ratzinger scriveva: «sebbene il numero dei cristiani nel mondo non sia modesto, in questo momento storico il cristianesimo non è riuscito a porsi distintamente come un'*alternativa epocale*»<sup>15</sup>. Ed è paradossale che proprio in una fase storica così estrema e vorticoso, così densa di pericoli che toccano la sopravvivenza stessa della specie umana<sup>16</sup>, l'annuncio della salvezza non risuoni con forza, non affascini, non entusiasmi e non illumini le terre, più o meno desolate, del pianeta e del cuore umano. Abbiamo già individuato nella secolarizzazione dell'*éschaton* cristiano il fatto che questo accada perché la Chiesa rischia di perdere il proprio brevetto di salvezza non riuscendo più a offrirlo in maniera attraente. Dobbiamo, tuttavia, affermare che questo fenomeno non si è del tutto congelato in una mera fatalità, bensì può essere riscattato, facendo leva sulla santità e precisamente sul fatto che proprio nelle figure dei santi noi otteniamo un anticipo di quella *parusia* finale che, in questo modo, può essere – per così dire – incontrata perché «sperimentata» nei santi, adesso, nel presente senza dover attendere la fine della storia.

### 5.1. Santità è guarigione dai poteri interiori

Ciò è possibile se si circoscrive – così sembra – un concetto di santità che sia valido per la Chiesa di oggi e, soprattutto, comprensibile all'uomo contemporaneo. Infatti, solo la nuova umanità cristificata, e cioè l'effettiva *santità cristiana* potrà tornare ad interessare l'uomo e la donna del XXI secolo e di quelli a venire. Parlare oggi di santità, senza questo ribaltamento di prospettive,

<sup>14</sup> BENEDETTO XVI, *La Chiesa e lo scandalo degli abusi sessuali*, in *Il Regno. Documenti*, 64 (2019) n. 9, 312-320, qui 315.

<sup>15</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 5), Queriniana, Brescia 2000<sup>18</sup>, 7, con mia sottolineatura.

<sup>16</sup> FRANCESCO, Lettera Enciclica *Laudato si'* sulla cura della casa comune [n. 46], guida alla lettura di Carlo Petrini – Giuliano Vigini, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, 59.

risulta davvero molto noioso, e sicuramente inutile. Sembra, infatti, di sentire vecchi racconti, neppure sempre edificanti e spesso ben poco attraenti e a volte neppure minimamente interessanti. Si tratta, dunque, di ripensare il significato stesso del processo di *santificazione* alla luce del ripensamento generale del significato dell'annuncio e della differenza cristiani, con la proposta di interpretare la santificazione come guarigione<sup>17</sup>.

In realtà, questo è un carattere fondamentale dell'iniziazione cristiana, la sua natura – potremmo dire – di *terapia integrale*. Benedetto XVI perciò scrive: «La guarigione è una dimensione essenziale della missione apostolica, della fede cristiana in genere»<sup>18</sup>. Santificandosi, e cioè assumendo la natura di Dio, l'essere umano di fatto guarisce da tutte le proprie malattie, distorsioni e scissioni interiori, guarisce in sostanza dalla morte e dal peccato, e proprio per questo, proprio in quanto reintegrato nel corpo di Cristo, può guarire e liberare anche gli altri. Il santo, infatti, è il corpo stesso di Cristo presente nella specifica situazione, nel minuscolo spazio-tempo della propria esistenza storica. E quindi prosegue, come corpo radiante di Cristo, la sua azione messianica di salvezza, guarigione, e liberazione universale. Questo carattere tanto *radicale* quanto spesso dimenticato o sottaciuto del mistero cristiano dovrebbe, invece, e dovrà ridivenire il *cuore* della nuova evangelizzazione, come lo è stato nella prima, anche perché gli esseri umani del nuovo millennio sono e saranno sempre più assorbiti e coinvolti dentro i misteri della guarigione del corpo, della malattia e della morte<sup>19</sup>.

Se ricompriamo la santità nel suo significato originario di integrazione/unificazione, e di divinizzazione («*theosis*») dell'essere umano, allora è chiaro che essa ci dona un enorme potere, il potere appunto di divenire figli di Dio (*Gv* 1,12), e cioè essere divini, il «potere di scacciare gli spiriti immondi e di guarire ogni sorta di malattie e di infermità» (*Mt* 10,1). Ma ancora più profondamente il percorso di santificazione ci rende radicalmente liberi non solo da qualsiasi potere esteriore, sia politico che religioso, ma anche dai *poteri interiori*, dalle nostre abitudini morali schiavizzanti. Il santo, insomma, è radicalmente sovrano, riceve il carisma regale di Cristo e nella sua libertà sovrana è *creativo*, capace cioè di parlare in nome di Dio e di inserire cose nuove nell'organismo del mondo – che la storia è – risanandolo, purificandolo e trasfigurandolo. In

<sup>17</sup> Cf. G. PASQUALE, *Santità della Chiesa e nella Chiesa in Gaudete et exultate. Una teologia della missione dalla nuova Esortazione Apostolica sulla chiamata alla santità*, in *Urbaniana University Journal. Nuova serie* 72 (2019) 11-29.

<sup>18</sup> BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazareth. Dal battesimo alla Trasfigurazione*, Rizzoli, Milano 2007, 210.

<sup>19</sup> Lucidissime sono, a questo proposito, le affermazioni dell'Arcivescovo Rino Fisichella: «La Chiesa non può abbandonare l'uomo, la cui "sorte", cioè la scelta, la chiamata, la nascita e la morte, la salvezza o la perdizione, sono in modo così stretto e indissolubile unite al Cristo»: R. FISICHELLA, *La nuova evangelizzazione. Una sfida per uscire dall'indifferenza*, (Saggi), Mondadori, Milano 2011, 89.

tal senso il santo è *profeta*, ed è anche *sacerdote*, in quanto trasmette ai fratelli e alle sorelle la straordinaria potenza risanante dello spirito di Dio<sup>20</sup>. Su questo aspetto di inserire «cose nuove» nell'organismo del mondo e della società, ritornerò a breve. Per il momento, ci basti l'interrogativo di chiedersi cosa sarebbe stata non (sol)tanto la storia della Chiesa, ma anche quella universale, che se non ci fosse stato l'apporto dei santi.

Il santo e la santa del terzo millennio riscoprono, dunque, e realizzano molto più concretamente i caratteri che il Cristo ha trasmesso e trasmette in ogni istante all'essere umano che si disponga a farsi rigenerare dal suo Spirito: la potenza vitale, la luce della sapienza, la perfetta guarigione, il potere di liberare da ogni tipo di male e di malattia, la libertà sovrana, la creatività, l'amore gioioso e innovativo, la potenza profetica della parola che infiamma e orienta la storia, nonché il vigore della mente di Dio.

### 5.2. Quando la santità è guarigione diventa «umanamente» accessibile

Da questa prospettiva di ricominciamento spirituale conviene ora osservare quali caratteri assuma l'«io» umano di modo che realizzi in modo più concreto il mistero della propria rigenerazione nello Spirito di Cristo, nostra nuova umanità, che cioè diventi *santo*. Il primo carattere che sembra necessario dover riscoprire, entro l'esperienza cristiana, è proprio *il mistero di una salvezza integrale*. Il santo, in tal senso, è l'essere umano più salvo, più integralmente sano e salvo. Conviene ricordare che in latino il termine «*salus*» significa indissociabilmente «salute» e «salvezza». Questa parola latina deriva a sua volta da un'antica radice greca («*solfos*») che ha dato vita anche al termine «*olon*»<sup>21</sup>, da cui proviene, tra l'altro l'aggettivo olistico, ma anche – com'è risaputo – il concetto di «cattolicità». Tutti questi vocaboli derivano, poi, dalla parola sanscrita «*svastha*», che significa al contempo benessere, pienezza, integrità. Da «*solfos/olon*» derivano, infine, tutte le radici anglosassoni e tedesche, da cui provengono termini come «*health*», «*holy*», «*heilige*», «*wohl*», che significano contemporaneamente «sacro», «santo» e «integro».

Il santo, insomma, l'essere umano che *sa* di essere instradato sulla via della salvezza per le strade della storia<sup>22</sup>, è la persona più sana di mente, più integra,

<sup>20</sup> J. RATZINGER, *Alcune forme bibliche ed ecclesiali di «presenza» dello Spirito nella nostra*, in L. SARTORI (ed.), *Spirito Santo e storia*, AVE, Roma 1977, 51-64.

<sup>21</sup> Tratto da B. MEIER, *Heilig*, in J. HOOPS (ed.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 165-167.

<sup>22</sup> Cf. G. PASQUALE, *Teoria e teologia della storia. L'uomo alla ricerca del proprio senso*, (Filosofia. Biblioteca di Testi e Studi, 1066), Carocci, Roma 2016, 612-614.

e più dotata di salute, vigore e forza, che mai si possa incontrare su questa terra. Ciò non significa, ovviamente, che non abbia affezioni, malattie, o debolezze, ma che in lui tutte queste prove sono soltanto «passaggi di guarigione» – come è avvenuto, per citare soltanto qualche esempio lampante in Francesco d'Assisi (1182-1226)<sup>23</sup>, Pio da Pietrelcina (1887-1968), Madre Teresa (1910-1987) – soglie per una sempre più potente manifestazione dell'*umano* come *divina* umanità. Intravediamo qui il «punto di fuga» di tutta la questione che abbiamo aperto – perché reale – per cui oggi la Chiesa rischia di perdere quella forma più complessa di tutela della propria proprietà divina che sta nel poter conferire la salvezza, che il brevetto è. Eppure, della santità, che tra l'altro è la nota più antica della Chiesa, non ne ha perso il «marchio», la cui effigie si vede nel volto e nell'esistenza mirabile dei santi, i quali vivevano *di Dio*.

#### 6. I santi rendono «presente» la *parusia*, vivendo di Dio

È ancora una volta il Benedetto XVI a sottolineare come «il primo compito che deve scaturire dagli sconvolgimenti morali del nostro tempo consiste nell'iniziare di nuovo noi stessi a vivere di Dio, rivolti a lui e in obbedienza a lui. Soprattutto dobbiamo noi stessi di nuovo imparare a riconoscere Dio come *fondamento* della nostra stessa vita e non accantonarlo come fosse una parola vuota qualsiasi [...]. In effetti, anche nella teologia, spesso Dio viene presupposto come fosse un'ovvietà, ma concretamente di lui non ci si preoccupa. Il tema "Dio" appare così irreali, così lontano dalle cose che ci occupano. E tuttavia cambia tutto se Dio non lo si presuppone, ma lo si *antepone*. Se non lo si lascia in qualche modo sullo sfondo ma lo si riconosce come centro del nostro pensare, parlare agire»<sup>24</sup>. Ora i santi sono tali perché la Chiesa è anzitutto santa, intrisa di santità, essendo questa – come sappiamo – la prima «nota» caratteristica riconosciuta alla Chiesa come tale. Se santo era lo sposo (*Ger* 2,3): non poteva non esserlo la sua Sposa (*Is* 54,5). A distanza di vent'anni, si comprende adesso meglio, forse, perché l'allora cardinale Ratzinger avesse così tanto insistito nel concedere la primogenitura *ontologica* alla Chiesa universale<sup>25</sup>, rispetto a quella

<sup>23</sup> Mi permetto il rimando a G. PASQUALE, *San Francesco. La risposta alla domanda che nessuno pone*, (Narrazioni), La Fontana di Siloe-Lindau, Torino 2019, 234-245.

<sup>24</sup> BENEDETTO XVI, *La Chiesa e lo scandalo degli abusi sessuali*, in *Il Regno. Documenti*, 64 (2019) n. 9, 312-320, qui 319, con mie sottolineature.

<sup>25</sup> «Nel Nuovo Testamento del resto non è necessario attendere le epistole deuteropauline e l'Apocalisse per riscontrare la priorità ontologica – riaffermata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede – della Chiesa universale rispetto alle Chiese particolari. [...] Non si rende del tutto esattamente il senso del testo della Congregazione per la Dottrina della Fede, quando al riguardo Walter Kasper dice che la comunità originaria

locale, come era – ed è propenso – a ipotizzare, per converso, un altro stimato teologo, pure Cardinale, suo conterraneo<sup>26</sup>.

È a motivo di questa primogenitura ontologica della Chiesa universale, soltanto stando legati alla quale è possibile incontrare il Figlio di Dio nel tempo, che il Pontefice emerito può addentrarsi in un'ulteriore affermazione che accende di luce nuova e definitiva questo nostro studio «L'attualità di quel che dice l'Apocalisse è lampante. L'accusa contro Dio oggi si concentra soprattutto nello screditare la sua Chiesa nel suo complesso e così nell'allontanarsi da essa. L'idea di una Chiesa migliore creata da noi stessi è in verità una proposta del diavolo con la quale vuole allontanarci dal Dio vivo, servendosi di una logica menzognera nella quale caschiamo sin troppo facilmente. [Invece] anche oggi ci sono molti uomini che umilmente credono, soffrono e amano e nei quali si mostra a noi il vero Dio, il Dio che ama. Anche oggi Dio ha i suoi testimoni («*martyres*») nel mondo. Dobbiamo solo essere vigili per vederli e ascoltarli»<sup>27</sup>. Tuttavia – per quel che consta allo scrivente – rimane, a questo proposito, memorabile e insuperata la definizione *teologica* di «santi» che lo studioso di Agostino di Ippona (354-430) e di Bonaventura da Bagnoregio (1221-1274) diede a un uditorio che colse tutti di sorpresa, in occasione degli auguri natalizi alla Curia Romana. Disse: «i santi sono frammenti del Cristo finale che si staccano dal futuro ed entrano nel nostro presente ecclesiale per dargli senso e inserire in questo presente una *parola* adeguata al tempo di chi la riceve»<sup>28</sup>.

Eccoci arrivati, dunque, alla conclusione: se anche la Chiesa rischiasse – come «*corpus* sociale» – di perdere il brevetto di salvezza che la tecnica vorrebbe conferire al suo posto all'uomo e alla donna bisognosi di guarigione, ciò nonostante per chi possiede un occhio limpido e luminoso, il marchio della

---

di Gerusalemme sarebbe stata di fatto Chiesa universale e Chiesa locale allo stesso tempo: 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, qui 72-73.

<sup>26</sup> Si tratta del Cardinale Walter Kasper (\*1933), decisamente a favore della primogenitura della Chiesa locale e/o particolare: «Soltanto con il Vaticano II si è arrivati nuovamente a un punto di svolta. Con l'importanza dei vescovi esso ha messo in rilievo anche l'importanza delle singole chiese e delle singole tradizioni. [...] Il concilio, però, ha fatto anche un passo avanti. Esso non ha voluto comprendere con chiese singole soltanto le chiese episcopali, cioè le diocesi, bensì nella Costituzione sulla chiesa parla espressamente di *fidelium congregationes locales* e sulla presenza in esse della chiesa»: W. KASPER, *La Chiesa di Gesù Cristo. Scritti di ecclesiologia*, (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 152), Queriniana, Brescia 2011, 420; Id., *Chiesa Cattolica. Essenza, Realtà, Missione*, (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 157), Queriniana, Brescia 2012, 182-183. Per un'analisi dettagliata della Costituzione conciliare, cf. CH. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II*. 1. *Accéder à la source*, Cerf, Paris 2009, 448-449.

<sup>27</sup> BENEDETTO XVI, *La Chiesa e lo scandalo degli abusi sessuali*, 320.

<sup>28</sup> BENEDETTO XVI, *L'ascolto del linguaggio della creazione salva l'uomo dalla distruzione*. Ai cardinali, agli arcivescovi, ai vescovi e ai prelati della Curia Romana per la presentazione degli auguri natalizi, 22 Dicembre 2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV/2 (Luglio-Dicembre 2008), LEV, Città del Vaticano 2009, 916, con mia sottolineatura.

santità afferisce solo a quei volti di sacerdoti, religiose, religiosi, laici e martiri che ancora oggi sanno spargere il proprio sangue per dire che la Sposa di Cristo è immacolata e con *quel* sangue la guariscono dalle sue inevitabili fragilità. Interrogato sull'effettiva modalità con cui tutto ciò sia effettivamente possibile in modo tale da rassicurare il credente – o chi con umiltà professa e si impegna a vivere i consigli evangelici –, nell'ultima conferenza che il teologo Gesuita Karl Rahner (1904-1984) tenne nel 1983, undici mesi prima di morire, egli fece intuire che si tratta di osservare «serenamente» quanto avviene in natura, perché disse: «pure all'interno del mondo le aurore vengono sempre pagate con tramonti»<sup>29</sup>. Ciò vale per tutta la Chiesa, non solo quella dei martiri, ma anche per quella Occidentale.

Gianluigi Pasquale OFM Cap.  
gianluigip@tiscali.it  
via Cappuccini, 18  
45100 Rovigo

---

<sup>29</sup> K. RAHNER, *Storia profana e storia della salvezza*, in Id., *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi*, IX, Paoline, Roma 1984, 11-18, qui 27-28.

**La «santità» della Chiesa.**

**Unico brevetto di salvezza che resta all'uomo contemporaneo**

GIANLUIGI PASQUALE

**Abstract**

L'articolo intende mettere in luce una questione del tutto nuova che, alla luce di *Veritatis Gaudium*, impegna la teologia a proteggere la Chiesa da quell'unico – sembra – “brevetto” di salvezza che le sia rimasto: la possibilità di conferire il senso ultimo al tempo che rischia di scorrere inane. Vengono sviluppati, quindi, tre nodi teoretici. Innanzitutto, si mettono a fuoco i motivi che hanno spinto il cristianesimo sull'orlo del rischio di perdere il «brevetto di salvezza». In secondo luogo, si evidenzia quel sottile passaggio per cui oggi sembra che lo scenario, in cui l'uomo e la donna vivono, sia traghettato dalla “postmodernità” alla “tardomodernità”. Nella terza parte, la ricerca individua una “via d'uscita”, un riscatto a questa presunta perdita della possibilità che la Chiesa possiede, assieme alla teologia, di conferire all'uomo la salvezza: si tratta di quell'ermeneutica dell'esistenza cristiana vissuta in santità che rende credibile il cristianesimo, conferendo la guarigione.

**Parole chiave**

Ritardo della parusia; escatologia secolarizzata; credibilità del cristianesimo; santificazione e guarigione; Chiesa santa.

**Abstract**

The article intends to highlight an entirely new question. In the light of “*Veritatis Gaudium*” it engages theology in protecting the Church from the seemingly only “patent” of salvation which is left: the possibility of giving the ultimate sense to time which risks passing in vain. Three theoretical nodes are developed. First, the article examines the reasons which pushed Christianity to the edge of risking to lose the “patent of salvation”. Then it focusses on the subtle shift by which it seems that the setting in which man and woman live has been carried from “postmodernity” to “late modernity”. In the third part, it identifies an “exit road”, a redemption from the presumed loss of the possibility which the Church has together with theology to give salvation to mankind: the hermeneutics of a Christian existence which is lived in holiness and makes Christianity credible by healing.

**Keywords**

Delay of the parousia – secularized eschatology – credibility of Christianity - sanctification and healing – holy Church



# LA VISIONE BEATIFICA. CONOSCENZA E FEDE NELL'OPERA DI NICOLA CUSANO

Andrea Fiamma\*

## Introduzione

A partire dal XIII secolo viene composto un numero cospicuo di trattati sulla visione beatifica<sup>1</sup>: con tale espressione si intende una forma di conoscenza intellettuale di Dio (*theoria* – da qui: visione di Dio – *visio Dei*), nella sua essenza, ovvero così come Egli è<sup>2</sup>, senza alcuna mediazione<sup>3</sup>, faccia a faccia<sup>4</sup>. Questi testi, germogliati spesso nell'ambito degli studi di esegesi biblica o tra i commenti al vangelo giovanneo, hanno attinto in quel periodo alla tradizione filosofica aristotelica, che era sostenuta da autorevoli maestri presso l'Università di Parigi.

In tale contesto è stato soprattutto il domenicano Alberto Magno a far interagire i diversi piani della spiritualità e della teologia duecentesca con la filosofia di Aristotele, presentando la visione beatifica non soltanto come un atto intellettuale (*théoria*) bensì come una esperienza di unione tra l'anima e Dio (*théosis*), che trasfigura l'anima stessa, trasformandola dall'interno, al fine di renderla simile a Lui. Alcuni studiosi hanno inoltre ritenuto che questa dottrina albertina della visione beatifica possa esser connotata come una forma di “misticismo”<sup>5</sup>.

---

\* Università degli Studi “G. d'Annunzio” di Chieti-Pescara.

<sup>1</sup> Per una ricostruzione storica delle differenti tradizioni esegetiche e teologiche che sono alla base delle speculazioni medievali sulla visione beatifica, cf. K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Band I, *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchtheologie des 12. Jahrhunderts*, Beck, München 1990, tr. it.: *Storia della mistica occidentale. 1. Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, a cura di M. Fiorillo, Vita e Pensiero, Milano 1995. Per una panoramica sui lineamenti filosofici e dottrinali emersi nelle opere sulla visione beatifica elaborate nel XIII secolo ed inoltre sulle *quaestiones* discusse nelle Università, in quel medesimo periodo, intorno alla *visio Dei* cf. C. TRÖTTMANN, *La vision béatifique, des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 289, Ecole française de Rome, Roma 1995.

<sup>2</sup> 1Gv 3,2.

<sup>3</sup> Mt 5,8; Mt 18,10; Mt 22,30.

<sup>4</sup> 1Cor 13,12; Ap 22,4.

<sup>5</sup> B. MCGINN, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500)*, Herder & Herder, New York 2005.

Nel XV secolo la complessa concezione albertina della visione beatifica e le stesse teorie degli allievi domenicani di Alberto Magno, come ad esempio Meister Eckhart, sono state rielaborate nella speculazione di Nicola Cusano (†1464)<sup>6</sup>. In scritti filosofici, sermoni e lettere Cusano menziona le principali questioni affrontate dalla scuola di Alberto Magno in merito all'ascesa dell'intelletto a Dio e problematizza le modalità in cui avviene la stessa visione beatifica e il contributo ad essa fornito della conoscenza intellettuale e della fede.

Nel presente saggio presentiamo in sintesi la posizione di Cusano sulla visione beatifica, curandoci di far emergere il suo debito intellettuale nei confronti di Alberto Magno e di Meister Eckhart<sup>7</sup>.

### 1. L'ascesa dell'intelletto

Cusano nel terzo capitolo del *De mente* approfondisce il rapporto tra l'intelletto umano e quello divino<sup>8</sup>. In tale circostanza, egli introduce nel suo testo un particolare termine: “mens”, ovvero un vocabolo utilizzato originariamente da Agostino allo scopo di tradurre in lingua latina l'omologo greco “nous”, che egli rinveniva nelle opere di Origene e dei Padri greci. Cusano, proprio come Agostino, menziona tre generi di mente: divina, angelica e umana; similmente agostiniani sono, inoltre, i numerosi riferimenti cusani alla Trinità della mente che è possibile rinvenire nel testo<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Per la biografia di Nicola Cusano cf. ad es. M. WATANABE (ed.), *Nicholas of Cusa. A Companion to his life and his times*, Aldershot, Ashgate 2011; D. BUZZETTI, *Niccolò da Cusa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* 78 (2013) 387a-395a; M. BRÖSCH - W.A. EULER - A. GEISSLER - V. RANFF (edd.), *Handbuch Nikolaus von Kues: Leben und Werk*, WBG, Darmstadt 2014. Sulla cosiddetta “mistica renana” cf. M.A. VANNIER - W.A. EULER - K. REINHARD - H. SCHWAETZER (edd.), *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. fr. a cura di M.-A. VANNIER, Cerf, Paris 2011, 827-829; A. DE LIBERA, *Introduction à la mystique rhénane: D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, O.E.I.L., Paris 1989.

<sup>7</sup> Per una panoramica sulle fonti materiali a disposizione di Cusano e sulla conoscenza cusaniiana della scuola di Alberto Magno cf. A. FIAMMA, *Nicholas of Cusa and the so-called Cologne School of the 13th and 14th Centuries*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 84 (2017) 91-128.

<sup>8</sup> NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, in aedibus Felicis Meiner. 5. Idiota de mente*, L. BAUR - R. STEIGER (edd.), Lipsia-Hamburg 1937 [in seguito: *De mente*].

<sup>9</sup> *De mente*, c. 11, n. 131-133: la mente è unità di *posse assimilari*, *posse assimilare* e *nexus utriusque*. A proposito di questo passo, cf. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1998, tr. it.: *Niccolò Cusano. Lezioni introduttive a un'analisi genetica del suo pensiero*, a cura di T. CAVALLO, Aragno, Torino 2011, 351. Cf. NICOLAI DE CUSA *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, in aedibus Felicis Meiner. 1. De docta ignorantia*, E. HOFFMANN - R. KLIBANSKY (edd.), Lipsia 1932 [di seguito: *De docta ign.*] II, c. 2, n. 103, 1ss.

Per Agostino, come per Cusano, la mente umana è stata fatta ad immagine della mente divina – e, viceversa, la mente divina è esemplare della mente umana. Questa affermazione in Agostino viene veicolata dalla fede, ma è verificabile anche dall'intelletto, che scorge l'analogia tra Dio e l'uomo. Similmente per Cusano intercorre un rapporto di analogia tra la mente divina, che crea gli enti reali (il mondo reale) e la mente umana, che crea gli enti nozionali o di ragione (il mondo mentale). La terminologia agostiniana viene caricata da Cusano di un significato epistemologico.

In definitiva, Cusano con “mens” intende individuare l'unità complessiva dei processi cognitivi che presiedono l'attività speculativa umana – dunque non soltanto intellesione, ma anche la percezione sensibile, l'immaginazione e il ragionamento. La mente esercita tali funzioni conoscitive o *senza* l'ausilio di un corpo – in tal caso crea enti nozionali – o *con* l'ausilio di un corpo – in tal caso essa presiede alle funzioni vegetative e sensitive ed è chiamata “anima”. Conoscere con il corpo significa affidarsi ai sensi; conoscere senza il corpo è comprendere al livello dell'intelletto.

Nella mente divina sono inoltre presenti gli esemplari degli enti reali, che essa stessa ha creato “ex nihilo”; questi esemplari – che per la tradizione patristica sono i “pensieri di Dio” – sono dunque “complicati” in Dio e al contempo sono “esplicati” nelle cose. La mente divina è perciò una forza creatrice (*vis creativa*). Analogamente nella mente umana sono complicati gli enti di ragione. Ma mentre la mente divina crea gli enti reali dal nulla, la mente umana produce gli enti di ragione a partire dagli stessi enti reali. La mente umana, in quanto finita, non può creare nella realtà ma soltanto nel pensiero.

La mente umana per prima cosa si assimila agli enti reali – conoscere è per Cusano, il quale segue la tradizione dei *reales*, un processo di *adaequatio intellectus ad rem*<sup>10</sup>; in secondo luogo, la mente, che ha conosciuto gli enti reali

---

<sup>10</sup> Cf. M.L. FÜHRER, *The Theory of Intellect in Albert the Great and its influence on Nicholas of Cusa*, in G. CHRISTIANSON - T. IZBICKI (edd.), *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom*. Essays in Honor of Morimichi Watanabe, Brill, Leiden-New York-København-Köln 1991, 45-56, in part. 49, dove vengono commentati alcuni passi del settimo capitolo del *De mente*: Fuehrer nota che in quel brano di Cusano sono menzionate le medesime teorie gnoseologiche di Alberto Magno e, in questo frangente, di Meister Eckhart – benché in relazione alla conoscenza delle intelligenze separate le due strade di Alberto Magno – Cusano e di Meister Eckhart divergono: «the intellect in its assimilative function is like a separated light, he [Albert] argues. “For the intellectual soul”, he writes in his treatise on the intellect, “has from its assimilation to the first cause a universally active intellect which is like a separated light”. It is interesting to notice in passing that Albert's language can be read in an Eckhartian sense, arguing that the separateness and light of divine wisdom is evidence that the agent intellect is a spark of divinity in man. Cusanus, in a way, has yielded to this interpretation [...]. Rather than follow Meister Eckhart, however, Nicholas prefers to adopt Albert's view of assimilative intellect as a crucial agent in the cosmos facilitating *exitus* and *reditus* of divine ideas. Along with Albert, Cusanus develops a doctrine of man as microcosm based upon the assimilative intellect's being the image of God in man».

sotto l'aspetto della specie, può costruire dentro di sé gli enti di ragione. In tal senso, la mente umana complica in sé gli enti di ragione, così come la mente divina complica in sé gli esemplari degli enti reali: «conceptio divinae mentis est rerum productio; conceptio nostrae mentis est rerum notio»<sup>11</sup>. La mente è pertanto una forza assimilatrice (*vis assimilativa*) che si rende “eguale” agli enti reali e che produce, a loro immagine, “enti di ragione”.

Cusano ritiene che proprio nella capacità, che possiede la mente umana, di complicare gli enti in se stessa sotto forma di nozioni, consiste la testimonianza più forte del rapporto di somiglianza tra la mente umana e quella divina<sup>12</sup>; così l'uomo è detto anche “microcosmo”, poiché complica «notionaliter» il mondo, mentre Dio, che è “macrocosmo”, lo complica «realiter», ovvero ad un grado tale che la sua essenza comprende anche l'esistenza; allo stesso modo, «si mentem divinam universitatem veritatis rerum dixeris, nostram dices universitatem assimilationis rerum, ut sit notionum universitas»<sup>13</sup>.

La conoscenza intellettuale si articola secondo due dimensioni in apparenza contraddittorie tra loro: il carattere produttivo (attivo) e quello assimilativo (passivo). Per Cusano la conoscenza intellettuale contempla infatti entrambi gli aspetti, e perciò noi uomini – afferma – «sumus creatores assimilativi»<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> *De mente*, c. 3, n. 72, 6-7. Dio produce mondo in maniera reale, la mente umana produce le congetture: NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, in aedibus Felicis Meiner*. 3. *De coniecturis*, J. KOCH - C. BORMANN (edd.), Hamburg 1972 [di seguito: *De con.*] I, 1, n. 5, 3-8; vedi anche Volumen IX: *Dialogus de ludo globi*, H.G. SENGER (ed.), Hamburg 1998 [di seguito: *De ludo globi*] II, n. 80, 10ss e 91, 5ss. Cf. E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Teubner, Leipzig 1927; tr. it. *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La nuova Italia, Firenze 1963, 112: «se Dio crea la realtà delle cose, l'uomo costruisce invece l'ordine dell'ideale; se a quello appartiene la *vis entificativa*, appartiene a questo la *vis assimilativa*. Ma se, conseguentemente, lo spirito di Dio e quello dell'uomo appartengono in certo modo a due dimensioni differenti, se sono disparati nella forma della loro esistenza e nell'oggetto della loro produzione, tuttavia esiste fra loro un rapporto nel modo stesso del produrre. Questo solo costituisce il vero *tertium comparationis*».

<sup>12</sup> L'uomo in questa sua natura intellettuale appare come *imago Dei*; le altre creature che, invece, non posseggono questa capacità esprimono, in qualche modo, la loro dipendenza creaturale, ma non la loro somiglianza a Dio. Cf. M. VANNINI, *La morte dell'anima*, Le Lettere, Firenze 2003, 114: «per quanto concerne la *similitudo*, dunque, la differenza sta nel fatto che le altre creature sono fatte secondo qualcosa in Dio, ma l'anima è fatta secondo Dio stesso [...]. Perciò l'uomo procede da Dio “a somiglianza della sostanza divina”, e, come scrive Agostino, “la somiglianza è in ogni creatura, ma l'immagine solo in quella dotata di intelletto”. Per quanto riguarda invece la maniera della creazione specifica, Eckhart distingue tra *schaffen* (*creatio*) e *machen* (*factio*): la prima è delle creature, la seconda dell'anima».

<sup>13</sup> *De mente*, c. 3, n. 72, 4-6. Cf. S. DANGELMAYR, *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Verlag Anton Haim, Meisenheim am Glau 1969, 59: «nachdem erst einmal in der Horizontale die Korrelation von Seinsbereich und zugehörigem Erkenntnisbereich mit den Termini *similitudo* und *assimilatio* festgelegt ist, gilt das Interesse ganz dem vertikalen Aufstieg vom untersten Fundament zur obersten spitze des Erkenntnis».

<sup>14</sup> NICOLAI DE CUSA *Sermo CLXIX*, n. 6, 3 e continua in 4-7: «sicut Deus creator intelligendo veraciter creat et format, ita nos ex nostro intellectu producimus rerum similitudines, et ostendimus per artes nos similitudinum operadores». Questa dottrina viene affermata in un consistente numero di luoghi testuali: ad

Nell'adesione del nostro intelletto agli enti reali creati da Dio si esplica la nostra forza seminale e produttiva che è similitudine della forza creatrice di Dio e che noi esprimiamo creando nozioni. Pertanto la conoscenza è per l'intelletto la maniera mediante cui esso porta in atto la propria natura di *imago Dei* e si avvicina alla natura divina.

L'ascesa dell'intelletto a Dio consiste dunque per Cusano in quel movimento dell'intelletto umano che progressivamente, assimilandosi alle cose e creando nozioni, si eleva al di sopra della propria natura, anelando alla Sapienza divina<sup>15</sup>. L'immagine – spiega Cusano nel *De sapientia*<sup>16</sup> – non si acquieta fino a che non ritorna all'esemplare, «in quo solum quiescit»<sup>17</sup>. L'intelletto o mente è dunque una «viva imago»<sup>18</sup> che ascende alla conoscenza di Dio e che non arresta il suo movimento, che gli permette di conoscere il mondo e l'anima, finché non giunga ad una comprensione piena della Sapienza divina;

---

esempio nel *De principio* connota l'uomo come "assimilatore" e sostiene che, in lui, assimilare è sinonimo di conoscere secondo l'intelletto. Il passo in questione è costruito ancora una volta mediante la corrispondenza tra Dio che crea e l'uomo che si assimila, cfr. NICOLAI DE CUSA *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, in aedibus Felicis Meiner, Volumen X - 2b: Opuscula II - 2b: De principio* – Tu quis es, ed. K. BORMANN - H.D. RIEMANN, Hamburg 1988 [di seguito: *De princ.*], n. 21, 9-14: «conditor est essentians, assimilator intelligens. Conditor in se omnia videt, hoc est se omnium videt conditivum sive formativum exemplar. Unde eius intelligere est creare. Assimilator intellectus, qui est conditoris similitudo, in se omnia videt, hoc est se omnium videt notionale sive figurativum exemplar, et eius intelligere est assimilare». Questa equiparazione tra l'assimilare e il comprendere con l'intelletto viene presentata da Cusano anche in altri testi. Un esempio in tal senso è fornito da Cusano nel *De possesset*, n. 17, 9-11, quando afferma che «nisi enim intellectus se intelligibili assimilet, non intelligit, cum intelligere sit assimilare et intelligibili se ipso seu intellectualiter mensurare», cf. NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, in aedibus Felicis Meiner. 2. Trialogus de possesset*, R. STEIGER (ed.), Hamburg 1973 [di seguito: *De possesset*].

<sup>15</sup> Cf. ALBERTI MAGNI *De intellectu et intelligibili* II, tr. un, c. 9, 516a in cui si descrive l'intelletto come una forza assimilativa, il cui fine consiste nell'elevare la propria conoscenza, fino a rendersi simile alle intelligenze superiori. Questo genere di conoscenza non è tuttavia descritto da Alberto Magno nei termini di una assimilazione passiva, bensì come un processo mediante cui l'intelletto diviene attivo, libero e semovente. Questo processo avviene per Alberto secondo il naturale lume dell'intelligenza e non secondo il movimento di discesa della grazia divina. Importante nella prospettiva di Alberto è che questa conoscenza progressiva avviene sulla base delle strutture conoscitive dell'intelletto: ciò significa che Alberto Magno esclude che si possa dare una conoscenza senza i fantasmi o che siano possibili visioni mistiche nella nube della non conoscenza. L'assimilazione dell'intelletto alle intelligenze superiori è dunque per Alberto il risultato di un progressivo attualizzarsi delle strutture conoscitive dell'anima. Talvolta anche Cusano sembra aderire a questa posizione, ad esempio NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, in aedibus Felicis Meiner. 6. De visione Dei*, H.D. RIEMANN (ed), Hamburg 2000 [di seguito: *De vis. Dei*], c. 22, n. 98, 16-18, quando sostiene «intellectus humanus ut ponatur in actu, opus habet phantasmatis, et phantasmata sine sensibus haberi nequeunt et sensus sine corpore non subsistunt».

<sup>16</sup> NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, in aedibus Felicis Meiner. 5. Idiota de sapientia*, L. BAUR - R. STEIGER (edd.), Lipsia-Hamburg 1937 [in seguito: *De sap.*] I, n. 18, 3-4: «non enim quietatur imago nisi in eo, cuius est imago, a quo habet principium, medium et finem».

<sup>17</sup> *De sap.* I, n. 18, 6.

<sup>18</sup> *Ivi*, n. 18, 2.

Cusano nel *De docta ignorantia* rappresenta questo rapporto dell'intelletto con la Sapienza divina fornendo la celebre metafora del poligono inscritto nella circonferenza: per quanto in un poligono (la mente umana) si moltiplichino i lati, esso non giungerà mai a coincidere con la circonferenza in cui è inscritto (la mente divina) – a meno di non trasfigurare se stesso nella curva. Dunque l'intelletto, per giungere al proprio scopo, dovrebbe oltrepassare i propri limiti; ma benché il superamento di sé e l'unione con Dio siano impossibili per un intelletto finito, tale impossibilità resta presupposta in ogni suo atto conoscitivo.

In altri termini, benché l'uomo giunga, mediante l'ascesi, ai limiti del proprio sapere, egli non si quietava nella coscienza della propria ignoranza; al contrario, in ogni atto conoscitivo che permette all'uomo di delimitare uno spazio di conoscenza, la mente umana scopre in quel limite la propria costitutiva ignoranza, cioè l'incompletezza di quel sapere; e così anela al proprio superamento. Cusano nel *De visione Dei* fornisce una ulteriore immagine che ci aiuta ad individuare il confine della conoscenza intellettuale: il muro della coincidenza degli opposti<sup>19</sup>.

Cusano identifica il muro con quei concetti che la mente comprende e che sono portati al loro limite, cioè a coincidere con i loro opposti: il principio con la fine, l'alfa con l'omega<sup>20</sup>. L'uomo "sola ratione" non riesce a comprendere come gli opposti siano all'infinito una medesima cosa perché l'intelletto si fonda proprio sul principio che ogni cosa è uguale a se medesima (identità) e che gli opposti tra loro si escludono (non contraddizione). Pertanto ogni sapere umano è destinato ad infrangersi sul muro della coincidenza; invece la Sapienza divina abita proprio «ultra murum coincidentiae»<sup>21</sup>.

Come può dunque la mente oltrepassare i propri limiti e accedere alla Sapienza divina, se essa stessa con le proprie sole forze non può oltrepassare il muro della coincidenza? Cusano a tal proposito negli *Opuscula* e nel *De visione Dei* menziona la dottrina eckhartiana della generazione divina del Verbo<sup>22</sup>: la mente non può far altro che svuotare se medesima del vano sapere mondano,

<sup>19</sup> *De vis. Dei*, c. 9, n. 37, 7-10: «repperi locum in quo revelate reperieris, cinctum contradictorium coincidentia. Et iste est murus paradisi, in quo habitas, cuius portam custodit spiritus altissimus rationis, qui nisi vincatur, non patebit ingressus».

<sup>20</sup> *Ivi*, n. 42, 7-9: «murus autem est coincidentia illa, ubi posterius coincidit cum priore, ubi finis coincidit cum principio, ubi alpha et o sunt idem».

<sup>21</sup> *Ivi*, n. 45, 6-7. Cf. *Sermo 22*, n. 7, 1-5, in cui Cusano afferma che «Deus non attingitur ratione nec imaginatione nec sensu – exsuperat enim omnem sensum et rationem –, et fide attingitur. Nisi enim credideritis, non intellegitis, ait Isaias». Sulla metafora del muro del paradiso, cf. A. FIAMMA, *La ricerca cusana dell'infinito nel De visione Dei*, in C. CATÀ (ed.), *A caccia dell'Infinito. L'Umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, Aracne, Roma 2010, 129-166, in part. 152.

<sup>22</sup> Cf. la voce a cura di M.-A. VANNIER, «Verbe», in M. VANNIER ET ALII (edd.), *Encyclopédie des mystiques rhénans*, 1226-1230.

che insuperbisce e inorgogolisce<sup>23</sup>, che gonfia l'io e gli impedisce di accogliere la Parola di Dio. Il Verbo discende nell'anima umana, la riempie e, per Suo tramite, l'anima si trasfigura in Lui: è – vedremo – la *théosis*.

## 2. La visione beatifica

Cusano nel *De sapientia* descrive il movimento mediante cui il Verbo si comunica all'anima attraverso una terminologia che richiama la luce: è la "irradiatio" o "illuminatio" della mente umana<sup>24</sup>, la quale entra in uno stato di confusione dei sensi e della ragione<sup>25</sup>, tale che l'intelletto venga chiamato ad abbandonare «omnium sensibilium pondus»<sup>26</sup>, quasi ogni contatto con il proprio corpo mortale<sup>27</sup>. Si tratta per Cusano della medesima esperienza

<sup>23</sup> Cf. *De sap.* I, n. 55, 7; Apol. N. 5, 1. Cf. G. CUOZZO, *Mystice Videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Torino 2002, nuova ed.: Mimesis, Milano-Udine 2012, 190. Cf. il volume collettaneo M.A. VANNIER (edd.), *L'humilité chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, Beauchesne, Paris 2016.

<sup>24</sup> *De sap.* I, n. 17, 3-4: «irradiatio seu immissio in sanctam animam est motus desideriosus in excitatione». Il termine "irradiatio" è di origine neoplatonica e si incontra ad esempio nella PROCLII, *Elementatio theologica translata a Guilelmo de Moerbeke*, C. VANSTEENKISTE (ed.), in *Tijdschrift voor Philosophie* 13 (1951) 263-302 e 491-531, prop. 63 e ad es. in ALBERTI MAGNI *De intell. et intell.*, II, c. 9, n. 516b. Cf. M.L. FÜHRER, *Cusanus Platonicus: References to the Term 'Platonici' in Nicholas of Cusa*, in S. GERSH - M.J.F.M. HOENEN (edd.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, De Gruyter, Berlin-New York 2002, 345-370 e la raccolta di saggi in M.-A. VANNIER (ed.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, Paris 2006. Per quanto riguarda la diffusione dell'opera di Proclo fino a Cusano, cf. i recenti lavori di C. D'AMICO, *La recepción de Proclo en la obra de Nicolás de Cusa*, in *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 26 (2009) 107-134; C. D'AMICO, *Le Proclus latinus*, in M.-A. VANNIER ET ALII (ed.), *Encyclopédie des mystiques rhénans*, 1006-1009; C. D'AMICO, *Plato and the Platonic tradition in the Philosophy of Nicholas of Cusa*, in A. KIM (ed.), *Brill's Companion to German Platonism*, Brill, Leiden-Boston 2019, 15-42.

<sup>25</sup> Secondo la tradizione agostiniana il rapimento mistico descritto anche da San Paolo in *2Cor* 12, 2 viene preparato dal distacco, ovvero dalla morte spirituale (con le parole di Agostino, dal "dimenticarsi di se stessi", cf. AUGUSTINI HIPPONENSIS, *Soliloquia*, I, *PL* 40, 866) e da quella del corpo (cf. EAD. *De trin.*, II, c. 17, n. 28, 37-41: «illa est ergo species quae rapit omnem animam rationalem desiderio sui tanto ardentior quanto mundior et tanto mundior quanto ad spiritalia resurgentem quanto a carnalibus morientem»). Il tema della conoscenza fuori dal corpo nella visione mistica è sviluppato anche in AVICENNIS *De anima* IV, 4 e S. THOMAE AQUINO *De veritate*, q. 13, a. 1, 1 e a. 1, 2.

<sup>26</sup> *De sap.* I, n. 17, 6-7.

<sup>27</sup> *Ivi*, n. 18, 5-14. Cusano utilizza una terminologia che in lingua latina indica un movimento da luogo (prefisso "ex") e dunque un'uscita da sé come in una *fonte* o una *sorgente* – *topoi* classici della tradizione platonica; infatti il movimento dell'immagine viene designato con il termine «exserere» – ad es. «ex se motum exserit» –, il quale richiama anche la «excitatione» dell'anima di cui ha parlato Paolo. Infatti questa particolare immagine viva, che è l'intelletto, non trova la propria fonte in se stessa, ma al di là di sé stessa: questo movimento di fuoriuscita da sé dell'intelletto si traduce pertanto nello sforzo di svincolarsi dal corpo e di oltrepassare il muro della coincidenza per giungere alla visione beatifica. Questo è il motivo per cui – afferma Cusano – «vita enim imaginis non potest in se quiescere, cum sit vita vitae veritatis et non sua. Hinc movetur ad exemplar ut ad veritatem sui esse». In tal modo l'intelletto accede già in questa vita ad esso una gustosa anticipazione della visione beatifica che avverrà dopo la morte del corpo. Difatti «semper enim gaudiosissimo desiderio movetur, ut attingat quod numquam de delectabilitate attactus fastiditur».

raccontata da San Paolo, il quale «sui oblitus rapitur in corpore quasi extra corpus»<sup>28</sup>.

Cusano descrive questa eccitazione come un riempimento dell'intelletto che scioglie ogni legame con il corpo mortale, al punto che «illis dulce est hunc mundum et hanc vitam posse linquere, ut expeditius ferri possint in immortalitatis sapientiam»<sup>29</sup>. Nonostante l'intelletto abbia stabilito in questa vita una determinata proporzione con il corpo, e questa unione è inscindibile fino alla morte del corpo, per Cusano «hoc corpus nostrum spiritum omni sensibili ligamento tenere nequit, quin avidissime ad ipsam corporeo dimisso officio feratur, nequaquam deficiente corpore deficere potest»<sup>30</sup>.

L'unione tra l'anima intellettiva e il Verbo viene descritta nelle opere degli anni Quaranta come un processo di *théosis*, ovvero di trasfigurazione della mente umana (poligono) in Dio (cerchio). Nello specifico, nel *De dato patris luminum* Cusano presenta l'articolazione agostiniana della Trinità divina in relazione a se stessa e al suo rapporto con il mondo<sup>31</sup>, secondo cui mente «Deus

<sup>28</sup> *Ivi*, n. 17, 6. Cusano menziona l'ascesa di Paolo al terzo cielo (2Cor 13, 2) ad es. in: NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, in aedibus Felicis Meiner. 2. Apologia doctae ignorantiae*, R. KLIBANSKY (ed.), Lipsia 1932 (di seguito: *Apol. doct. ign.*), n. 7, 9-11: «sic Paulus ea, quae ab hoc mundo raptus in tertium intellectibile caelum vidit, dicit revelari non licere»; *Ivi*, n. 20, 5-9: «non enim advertit doctam ignorantiam versari circa mentis oculum et intellectibilitatem; et hinc cessat ab omni ratiocinatione, qui ducitur ad visionem, et testimonium eius est de visu. "quod enim vidit, attestaturcf. Ioann. 3,32.", uti Iohannes Baptista de Christo et Paulus de raptu suo loquitur»; NICOLAI DE CUSA *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, in aedibus Felicis Meiner. 12. De apice theoriae*, R. KLIBANSKY - H.G. SENER (edd.), Hamburg 1982 (di seguito: *De ap. theor.*), n. 2, 5-8: «si apostolus Paulus in tertium caelum raptus nondum comprehendit incomprehensibilem, nemo umquam ipsum qui maior est omni comprehensioni satiabitur quin semper instet, ut melius comprehendat»; *De docta ign.* III, c. 4, n. 203, 20-23: «In quo secundum testimonium illius singularissimi praedicatoris veritatis Pauli desuper in raptu illuminati habemus perfectionem omnem, «redemptionem et remissionem peccatorum»; *Ivi*, c. 11, n. 245, 17-20: «haec est illa docta ignorantia, per quam ipse beatissimus Paulus ascendens vidit se Christum, quem aliquando solum scivit, tunc ignorare, quando ad ipsum altius elevabatur»; NICOLAI DE CUSA *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, in aedibus Felicis Meiner. 4. Opuscula. 1. De quaerendo Deum*, P. WILPERT (ed.), Hamburg 1959 (di seguito: *De quaer. Deum*), c. 1, n. 17, 2-3: «bene nosti Paulum, qui ad tertium caelum usque ad arcanorum conspectionem se raptum fatetur»; *De vis. Dei*, c. 17, n. 79, 7-9: «revelavit nobis hoc Paulus magnus apostolus tuus, qui ultra murum coincidentiae raptus est in paradysum, ubi solum revelate potes videri, qui es fons deliciarum»; *Ivi*, c. 35, n. 107, 10-12: «Paulus a te, Ihesu, verba vitae in raptu audivit et tunc neque persecutio neque gladius neque fames corporis eum a te separare potuit».

<sup>29</sup> *Ivi*, n. 17, 10-11.

<sup>30</sup> *Ivi*, n. 17, 15-18.

<sup>31</sup> Cf. *De con.* II, c. 16, n. 159, 9-18. Cf. LIBER DE CAUSIS, A. PATTIN (ed.), in: *Le Liber de causis, in Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966) 90-203, vedi in particolare p. 79 (prop. XIV n. 124). In merito alla discesa di Dio nel mondo, descritta da Cusano nel *De coniecturis* cf. A. FIAMMA, *Flujo y cuaternario en Bertoldo de Moosburgo y Nicolás de Cusa*, in *Anuario Filosófico* 52 (2019) 295-319; H.G. SENER, *Die Funktion und Bedeutung des Quaternars bei Cusanus*, in R. BRANDT (ed.), *Die Macht des Vierten. Über eine Ordnung der europäischen Kultur*, Meiner, Hamburg 2014, 121-149; J. SFEZ, *L'art des Conjectures de Nicolas de Cues*, Beauchesne, Paris 2012.

pater est omnia in omnibus, deus filius potest omnia in omnibus, deus spiritus operatur omnia in omnibus»<sup>32</sup>. Lo Spirito opera nelle cose conducendo a perfezione l'essere, la vita e il pensiero dei viventi<sup>33</sup>; così, per tramite divino, «omnis creatura per perfectionem propinquius ascendat»<sup>34</sup>.

Affinché la mente umana sia condotta a perfezione – in altri termini, affinché l'immagine possa ritornare al proprio esemplare nella «deificationem, hoc est ad quietis terminum»<sup>35</sup> – è necessario che essa riceva il dono della grazia divina<sup>36</sup>: è Dio stesso che, scendendo nell'anima dell'uomo, la trasfigura e la porta a compimento, illuminandola nell'esperienza mistica; e sul «lume della ragione» umana si effonde il «lumen gloriae»<sup>37</sup> che lo porta in atto<sup>38</sup> – proprio come fa il sole, che illuminando la terra gravida di semi fa sbocciare la vegetazione<sup>39</sup>.

Cusano ribadisce la dottrina dell'illuminazione anche nel *De quaerendo Deum*<sup>40</sup>, in cui si afferma che la mente umana, «lumen [...] rationis discretivae»<sup>41</sup>, non brilla di luce propria; infatti il «lumen intellectuale»<sup>42</sup> o «lumen intelligentiae»<sup>43</sup> sgorga soltanto in virtù della discesa di Dio nell'anima<sup>44</sup>.

<sup>32</sup> NICOLAI DE CUSA *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, in aedibus Felicis Meiner. 4. Opuscula. 1. De dato patris luminum*, P. WILPERT (ed.), Hamburg 1959 (di seguito: *De dato patr. lum.*), c. 5, n. 112, 14-16. Cf. *1Cor* 15, 28 e 12, 6.

<sup>33</sup> *Ivi*, n. 113, 1-3: «operatur autem spiritus perfectionem ipsius esse in entibus, perfectionem vitae in viventibus, perfectionem notitiae in intelligentibus».

<sup>34</sup> *Ivi*, n. 113, 4-5.

<sup>35</sup> *Ivi*, n. 113, 5-6.

<sup>36</sup> *Ivi*, n. 94, 4-6: «opus habet intellectus, [...] ut ad apprehensionem actuetur, dono gratiae creantis».

<sup>37</sup> *Ivi*, n. 94, 9-10: «actuatur igitur afflacione spiritus divini verbi, et tenebrae eius illuminantur».

<sup>38</sup> *Ivi*, n. 94, 13-15: «omnis actuans illuminatio, quae donum est desursum, descendit a patre omnium donorum, quae dona sunt lumina seu theophaniae».

<sup>39</sup> *Ivi*, n. 94, 21-24: «virtutem seminis datam a patre luminum, scilicet sole, non poni in actum, nisi donetur ab eodem. Non enim educitur de potentia seminis arbor nisi sole donante, cuius etiam est datum, ut vis illa semini insit».

<sup>40</sup> *De quaer. Deum*, c. 2, n. 32, 1ss.

<sup>41</sup> *Ivi*, n. 35, 1-2.

<sup>42</sup> *De dat. patr. lum.*, n. 120, 1-4: «habet quidem virtus nostra intellectualis lucis divitias ineffabiles in potentia, quas nos habere, cum sint in potentia, ignoramus, quousque per lumen intellectuale in actu existens nobis pandantur, et modus eliciendi in actum ostendatur».

<sup>43</sup> *Sermo* II, n. 2, 16-25: «secundo, quia illi, qui incedunt solum ut magi seu magici, ut volunt secundum Gregorium in homilia aliqui reges hos prius fuisse, sequentes stellam tantum, quam vident, non requirentes nisi suo lumine lumen intelligentiae, nec fatentur Deum nisi munere, hii contrariantur Deo Patri luminum, et sunt semper addiscentes et numquam ad finem pervenientes et cadent in reprobum sensum verum lumen deserentes».

<sup>44</sup> Cf. *De quaer. Deum*, c. 2, n. 36, 2-3; *De con.* II, c. 16-17, n. 155, 1-175,1; NICOLAI DE CUSA *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, in aedibus Felicis Meiner, Volumen IV: Opuscula, vol. I, De filiatione Dei*, P. WILPERT (ed.), Hamburg 1959 (di seguito: *De fil. Dei*), n. 56, 3-5: «vis enim intellectualis, quae recipit lumen actuale divinum, per quod vivificata est, per fidem attrahit continuam influentiam eius, ut crescat in virum perfectum».

Nell'uomo che è colmo della luce divina non è la mente umana a conoscere, bensì è la stessa mente divina che opera in lui<sup>45</sup>: questa trasfigurazione dell'anima umana in Dio è per Cusano quella esperienza mistica che i Padri della Chiesa hanno definito “*theosis*” e che la tradizione latina ha chiamato “*visio beatifica*”<sup>46</sup>.

Cusano tratteggia il grado ultimo<sup>47</sup> della ascesa della conoscenza umana secondo l'insegnamento di Dionigi<sup>48</sup>: la teologia, che ci permette di entrare nella visione beatifica, è una scienza «*facilis*»<sup>49</sup>; i teologi spesso cadono nell'errore di irrigidirsi in una dottrina teologica o in un metodo, per cui ad esempio pretendono di giungere alla conoscenza di Dio affermando taluni attributi o negandone altri.

Per Cusano il principale insegnamento di Dionigi è invece l'aver spiegato che la vera teologia è «*super omnem positionem [...] et super ablationem omnium*»<sup>50</sup> e

<sup>45</sup> *Ivi*, n. 36, 7-9: «in lumine ipsius est omnis cognitio nostra, ut nos non simus illi, qui cognoscimus, sed potius ipse in nobis» e n. 38, 7-10: «sicut visus non discernit, sed in eo discernit spiritus discretivus, ita in nostro intellectu illuminato lumine principii sui pro aptitudine, ut intrare possit, non nos intelligemus aut vita intellectuali vivemus per nos, sed in nobis vivet deus vita infinita». K. FLASCH, *Niccolò Cusano*, 185 sostiene che Cusano avrebbe tratto la nozione di “*deificatio*” dalla lettura dell'opera di Meister Eckhart. D'altra parte la stessa tesi secondo cui ogni conoscenza è una forma di *théosis* era stata già sostenuta da Averroé e Alberto Magno: contro di essa, spiega Flasch, «come ha mostrato Zenon Kaluza, aveva polemizzato Jean Gerson. Il Cusano non ha accolto la critica di Gerson ad Alberto». Cf. H. SCHWAETZER, *L'importance d'Eckhart dans la genèse du concept cuséen de Filiatio Dei*, in M.-A. VANNIER (ed.), *La naissance de Dieu dans l'âme*, 101-120.

<sup>46</sup> Sulla *theosis* vedi GREGORII NYSSENI *Quod non sint tres dei*, PG 45, 121D-124. Cf. N. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford Early Christian Studies, Oxford University Press, USA 2006. Sulla tradizione latina cf. ALBERTI MAGNI, *Super Dionysii De divinis nominibus*, in: *Opera Omnia*, P. BORGNET (ed.), vol. 37, c. 12, n. 7, 430: «dicendum ad primum quod sicut commentator hic dicit theos apud graecos idem significat quod apud nos deus. Habet autem theos apud graecos duas derivaciones, quia derivatur a graeco verbo theoro, idest video sive contemplor sive considero, vel a verbo theo quod est curro, quia et omnia conspicit et omnia providentia circuit»; questo passo di Alberto Magno è stato sottolineato dallo stesso Cusano, cf. L. BAUR (ed.), *Cusanus-Texte III/1: Marginalien. Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, Carl Winter, Universitätsverlag, Heidelberg 1941, n. 568, 111. N.J. HUDSON, *Becoming God. The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2007; K. KREMER, *Der Begriff der visio intellectualis in den cusanischen Schriften*, in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 30 (2005) 201-231.

<sup>47</sup> *De fil. Dei*, c. 1, n. 52, 4, in cui la visione beatifica è definita da Cusano come la «*ultimatem perfectionis*». A proposito di questa conoscenza perfetta, cf. M.L. FUEHRER, *Purgation, Illumination and Perfection in Nicholas of Cusa*, in *Downside Review* 98 (1980) 169-189, in part. 179s. D. DUCLOW, *Mystical Theology and Intellect in Nicholas of Cusa*, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 64/1 (1990) 111-129, in particolare p. 125: «*deification consist in intellectual assimilation to the divine Word or “eternal reason” who has given us the power to become sons like himself*».

<sup>48</sup> *De docta ign.* I, c. 16, n. 43, 7: «*maximus ille divinatorum scrutator Dionysius Ariopagites*».

<sup>49</sup> *De sap.*, I, n. 30, 12: «*vide, quam facilis est difficultas in divinis*».

<sup>50</sup> *De docta ign.* I, c. 16, n. 43, 15-16. Cf. *Apol. doct. ign.*, n. 42, 4-10: «*dixit praeceptor: “licet etiam intelligibilis, ut opponit: tamen actu numquam intelligitur, sicut Deus est summe intelligibilis et sol summe visibilis. Nec sequitur ex coincidentia etiam oppositorum in maximo hoc ‘venenum erroris et perfidiae’, scilicet destructio seminis scientiarum, primi principii, ut impugnator elicit. Nam illud principium est quoad rationem discurrerent primum, sed nequaquam quoad intellectum videntem” – ut supra de hoc*». Cf. D. DUCLOW, *Mystical theology*, 117. In relazione alla visione dell'intelletto al di sopra della coincidenza, Cusano critica

che essa soltanto «in fine Mysticae theologiae concludit»<sup>51</sup>, laddove avviene la «apprehensionem veritatis, non uti ipsa veritas est obumbrata in figura et aenigmate et varia alteritate in hoc sensibili mundo sed ut in se ipsa intellectualiter visibilis»<sup>52</sup>. *Via affermativa* e *via negativa* coincidono nella teologia mistica.

Similmente Cusano osserva che tra i suoi contemporanei vi è una consistente presenza di *sectae* filosofiche, le quali fanno difficoltà a comprendere l'insegnamento di Dionigi<sup>53</sup>. A tal proposito, ad esempio taluni interpretavano la stessa opera di Dionigi non in senso "inclusivo" bensì "esclusivo", ritenendo o che si possa comprendere Dio soltanto con l'intelletto e la teologia o che lo si possa raggiungere soltanto mediante l'amore e la fede. Questo problema merita una attenzione particolare.

### 3. Fede e conoscenza

Nicola Cusano discute la questione del rapporto tra la fede e la conoscenza nella visione beatifica soprattutto in occasione del dibattito epistolare intrattenuto con Vincenzo di Aggsbach e i monaci di Tegernsee (1453) in relazione alla corretta interpretazione degli scritti di Dionigi l'Areopagita; da questo scambio nasce l'occasione per la composizione del *De visione Dei*. Cusano in quest'opera distingue la conoscenza intellettuale, mediante cui l'intelletto si assimila alle specie intelligibili che sono in sé, dalla visione beatifica, che oltrepassa la coincidenza degli opposti.

La visione beatifica al di là della coincidenza si attua quando l'intelletto «omnem scientiam et conceptum transilit»<sup>54</sup>; mediante questo esercizio meditativo<sup>55</sup>, esso «intratur in quoddam secretum et occultum silentium, ubi nihil est

---

la posizione di Alberto Magno sulla visione beatifica, e muove contro di lui l'accusa di aver avuto timore ad «intrare caliginem, quae consistet in admissione contradictorium»: *margin.* 269 di Cusano al ALBERTI MAGNI *In Dionysii De divinis nominibus*, in L. BAUR (ed.), *Cusanus-Texte* III/1, 102.

<sup>51</sup> *Ivi*, n. 43, 14-15. Cf. anche *Ivi*, n. 43, 12-15 e 18-19: «super omnem mentem atque intelligentiam nosci» e *Apol. doct. ign.*, n. 26, 8-18.

<sup>52</sup> *Ivi*, n. 53, 5-8.

<sup>53</sup> Cf. *Apol.*, n. 7, 19-21: «aristotelica secta [...], quae haeresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam». In merito alla polemica di Cusano contro l'aristotelismo cfr. A. FIAMMA, *Nicola Cusano da Colonia a Roma (1425-1450)*. *Università, politica e umanesimo nel giovane Cusano*. *Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte* B 19, Aschendorff Verlag, Münster 2019, 53-77 in cui si sostiene che l'opposizione di Cusano all'aristotelismo si comprende a partire da un intreccio di eventi biografici, che sono da contestualizzare negli anni di studio presso l'Università di Colonia e nella partecipazione al Concilio di Basilea.

<sup>54</sup> *Ivi*, n. 21, 6.

<sup>55</sup> Cf. T. BORSCHKE, *Das Bild von Licht und Farbe in den philosophischen Meditationen des Nikolaus von Kues*, in H. SCHWAETZER - W. SCHNEIDER - I. BOCKEN (edd.), «*Videre et videri coincidunt*»: *Theorien*

de scientia et conceptu faciei»<sup>56</sup>. L'intelletto per se stesso è in grado di vedere Dio soltanto «velate et in aenigmate»<sup>57</sup>; eppure, per giungere a Dio, si richiede – egli afferma nel *De apice theoriae* – che si realizzi una «simplex visio mentis», la quale «non est visio comprehensiva, sed de comprehensiva se elevat ad videndum incomprehensibile»<sup>58</sup>. Questo vedere l'incomprendibile è descritto con la terminologia dionisiana del *De mystica theologia* come privazione della luce, «caligo, nebula, tenebra seu ignorantia»<sup>59</sup>.

Il punto focale intorno a cui ruota il testo cusano è più propriamente la convinzione, di origine neoplatonica, secondo cui l'ascesa dell'intelletto a Dio sia al contempo il culmine del processo di *ritorno* dell'intelletto alla fonte della propria luce<sup>60</sup>. Bisogna comunque osservare che le tesi esposte da Cusano in questo capitolo nel *De visione Dei* non differiscono nei contenuti rispetto a quelle già formulate nel primo libro del *De docta ignorantia*<sup>61</sup>; tuttavia nel 1453 Cusano è indotto ad esplicitare i suoi riferimenti intellettuali: gli scritti di Giovanni Gerson intorno al *De mystica theologia* di Dionigi<sup>62</sup> e l'opera di Eriugena e Riccardo di San Vittore<sup>63</sup>.

A tal proposito segnaliamo che Cusano sia nel *De docta ignorantia* sia nel *De visione Dei* esprime la presenza divina mediante la metafora dionisiana della luminosità, sottolineando la difficoltà dell'uomo nella visione della luce medesima. Infatti l'intelletto è in grado di vedere «mentalibus et intellec-

---

des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, Aschendorff, Münster 2011, 163-181 e T. BORSCHÉ, *Meditative Variationen oder dialektischer Fortschritt. Wege der Selbstreflexion des Denkens bei Cusanus und Hegel*, in K. REINHARDT - H. SCHWÄTZER (edd.), *Nicolaus Cusanus und der deutsche Idealismus*, S. Roderer, Regensburg 2007, 23-40.

<sup>56</sup> *De vis. Dei*, c. 6, n. 21, 3-4.

<sup>57</sup> *Ivi*, n. 21, 1.

<sup>58</sup> *De ap. theor.*, n. 11.

<sup>59</sup> *De vis. Dei*, c. 6, n. 21, 4-5.

<sup>60</sup> Cf. B.H. HELANDER, *Die visio intellectualis als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus*, Acta Universitatis Upsaliensis. Studia doctrinae christianae Upsaliensia 29, Almqvist och Wiksell, Stockholm 1988. Per il contributo del neoplatonismo alla nozione cusana di *visio beatifica* cf. C. D'AMICO, *Die Produktivität der visio absoluta bei Cusanus: die Vorgänger im mittelalterlichen Neoplatonismus*, in H. SCHWÄTZER ET ALII (edd.), "Videre et videri coincidunt", 309-317; W. BEIERWALTES, *Visto facialis – Sehen ins Angesicht. Zur Coinzidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*, in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 18 (1989) 91-124.

<sup>61</sup> *De docta ign.*, I, c. 4, n. 12, 10-21: «non enim aliud est dicere 'Deus, qui est ipsa maximitas absoluta, est lux,' quam ita 'Deus est maxime lux, quod est minime lux'».

<sup>62</sup> Cusano legge le opere di Jean Gerson durante i suoi studi giovanili, cf. E. VANSTEENBERGHE, *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 3 (1928) 275-284. Per la discussione sulla datazione del cod. Strasb. 84 (81), sul quale si basa lo studio di Vansteenberghé, cf. A. FIAMMA, *Nicola Cusano da Colonia a Roma*, 46-48.

<sup>63</sup> Cf. W. HAUG, *Das dunkle Licht. Lichtmetaphorik und Lichtmetaphysik bei Dionysius Areopagita, Johannes Scotus Eriugena und Nicolaus Cusanus*, in W. HAUG - U. BARTON (edd.), *Positivierung von Negativität: letzte kleine Schriften*, Niemeier, Tübingen 2008, 271-285.

tualibus oculis veritatem faciei tuae invisibilem, quae in umbra hic contracta significatur»<sup>64</sup>; ma una comprensione maggiormente precisa della «facies tua vera [...] ob omni contractione absoluta»<sup>65</sup> avviene soltanto nella coscienza della propria strutturale ignoranza.

Nel *De visione Dei* Cusano esprime tale condizione di «dotta ignoranza» mediante la figura dionisiana della caligine e afferma che «oritur enim ex excellentia lucis solis illa caligo in oculo»<sup>66</sup> e conclude che «quanto igitur scit caliginem maiorem, tanto verius attingit in caligine invisibilem lucem»<sup>67</sup>. La visione beatifica avviene oltre la coincidenza tra luminosità e caligine, come scriveva anche Dionigi<sup>68</sup>: in quel momento, gli occhi della mente si volgono alla profondità divina, e le cose invisibili «conspiciuntur invisibiliter»<sup>69</sup>.

Cusano stesso poco oltre nel testo chiarisce che «invisibiliter hoc est mentaliter, cum aliter invisibilis veritas, quae est obiectum intellectus, videri nequeat»<sup>70</sup>. In altri termini, Cusano ritiene che la visione beatifica non consista nell'abbandono dell'uomo ad una dimensione di puro sentimento o amore, senza cioè far ricorso alla funzione dell'intelletto; essa avviene, al contrario, come approfondimento della conoscenza intellettuale, che, con dotta ignoranza, comprende i propri limiti e cerca come sostegno il bastone della fede<sup>71</sup>: «intellico ut credam»<sup>72</sup>.

<sup>64</sup> *De vis Dei*, c. 6, n. 17, 8-9. Lo sfondo concettuale è costituito dalla filosofia platonica, cfr. ad es. PLATONIS, *Sophista*, 251 b-c in cui si accusa il cinico Antistene di saper guardare il cavallo soltanto con gli occhi «della carne» ma di non saperne scorgere la «forma» con gli occhi «della mente». Nei secoli seguenti la metafora è stata più volte riproposta nella tradizione platonica e neoplatonica: ad es. cf. PLOTINI, *Enneades*, VI, 9, 11 in cui si sottolinea con enfasi questa distinzione, sostenendo tuttavia che non è sufficiente guardare con gli occhi della mente, ma che è necessario anche «saper» guardare con la mente stesse, come Linceo. Cf. sul tema P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, Paris 1997, tr. it. a cura di A. DAVIDSON, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Einaudi, Torino 1999, 24.

<sup>65</sup> *Ivi*, n. 17, 10-11.

<sup>66</sup> *Ivi*, n. 21, 19-20.

<sup>67</sup> *Ivi*, n. 21, 20-21.

<sup>68</sup> Cf. DIONYSII, *De divinis nominibus*, c. 3 e 5.

<sup>69</sup> *De possest*, n. 2, 14.

<sup>70</sup> *Ivi*, n. 2, 16-18. Cf. *De ap. theor.*, n. 10, 11ss.

<sup>71</sup> NICOLAI DE CUSA, *Sermo IV*, n. 18. Cf. anche n. 26, 1s, in cui, con riferimento a Raimondo Lullo, viene spiegato che la fede è una buona disposizione acquisita tramite la bontà donata da Dio – affinché, attraverso la fede, siano rinnovate quelle verità oggettive, che l'intelletto non può comprendere. Cf. RAYMUNDI LULLI, *De praedicatione*, dist. 1 partis 2 pars 3 c. 5 n. 1-2.5.7-11.14-15.18 (Cod. Cus. 118, fol. 33va-34va). L'espressione «bastone della fede» è una citazione biblica, vedi *Esodo* 4:17.

<sup>72</sup> Vincenzo di Aggsbach riteneva che l'unione più alta dell'uomo a Dio dovesse avvenire nell'amore e nella fede: questa sarebbe stata a suo giudizio anche l'interpretazione corretta della dottrina dell'unione mistica descritta da Dionigi nella *Mystica theologia*: Cf. C. TROTTMANN, *Sic in vi affectiva. Note sur le De Theologia Mystica III, sa réception par Vincent d'Aggsbach, son dépassement par Gerson et quelques autres ultérieurs*, in *Bulletin de philosophie médiévale*, 45 (2003) 167-187.

Cusano sostiene inoltre che la fede intervenga per completare e perfezionare la conoscenza intellettuale, infatti «perficitur autem intellectus per verbum dei et crescit et fit continue capacior et aptior atque verbo similior»<sup>73</sup>. Pertanto «oportet autem omnem intellectum per fidem verbo dei se subicere»<sup>74</sup>. Cusano ritiene che il Verbo divino abbia già da sempre illuminato il cammino dell'uomo verso Dio; perciò non è sufficiente affermare che bisogna comprendere con l'intelletto per credere; bisogna anche che “credo ut intelligam”<sup>75</sup>. Secondo Cusano l'amore nei confronti di Dio non deve escludere la conoscenza teologica e viceversa<sup>76</sup>.

Nel presente saggio non è possibile contestualizzare l'opera di Cusano nella diatriba, che era già in corso a partire dal XIII secolo, in merito alla priorità dell'intelletto o dell'amore nell'unione mistica; ci limitiamo a far notare che Cusano sembra assumere una posizione in linea con la tradizione gersoniana, secondo cui la fede e la conoscenza si sostengono reciprocamente, poiché – scrive Cusano – «per fidem accedit intellectus ad verbum, per dilectionem unitur ei. Quantum accedit, tantum in virtute augetur, et quantum diligit, tantum figitur in luce eius»<sup>77</sup>.

La concezione di Cusano, pur restando nel perimetro individuato da Gerson, si distingue da altre posizioni a lui contemporanee per la sua particolare interpretazione del rapporto tra l'intelletto e il Verbo. Nell'opera di Gerson non è infatti presente la medesima comprensione del rapporto di «interiorità» tra l'intelletto divino e quello umano, che – mostreremo nel prosieguo – Cusano eredita invece dalla lettura dell'opera di Meister Eckhart: «verbum autem dei – scrive Cusano – intra ipsum est, et non est opus, ut quaerat extra se, quia intus reperiet et accedere poterit per fidem»<sup>78</sup>.

Per Cusano Dio è la fonte della luce dell'intelletto nella misura in cui, nella parte a lui più interiore abita il Verbo stesso<sup>79</sup>; ma è soltanto la fede ad aprire

<sup>73</sup> *De vis. Dei*, c. 24, n. 112, 13.

<sup>74</sup> *Ivi*, n. 113, 1-2.

<sup>75</sup> Cf. *Sermo XLI*, n. 13, 18-21: «ante omnem perceptionem praecedit fides. Neque intellectus noster percipit, nisi fide motus sit ad apprehensionem, ut Isaias ait: “nisi crederitis, non intellegens”».

<sup>76</sup> Cf. *De sap.* I, n. 11, 18-19: «haec est gaudiosissima comprehensio amantis, quando incomprehensibilem amabilitatem amati comprehendit». Sul tema della vita gaudiosa o felice cf. K. FLASCH, *Niccolò Cusano*, 292.

<sup>77</sup> *De vis. Dei*, c. 24, n. 113, 7-10.

<sup>78</sup> *Ivi*, n. 113, 10-11. Cf. *2Cor* 4, 15 e *Ef* 3, 18.

<sup>79</sup> *De ber.*, c. 4. Sulla dottrina filosofica e teologica della «nascita di Dio» nell'anima presente negli scritti di Meister Eckhart e di Cusano cfr. ad es. l'omonima sezione nella voce a cura di K. REINHARDT, *Nicolas de Cues*, in M.-A. VANNIER ET ALII (edd.), *Encyclopédie des mystiques rhénans*, 845-848; R. GUERIZOLI, *Die Verinnerlichung des Göttlichen. Eine Studie über den Gottesgeburtzyklus und die Armutspredigt Meister Eckharts*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 88, Brill, Leiden-Boston 2006; G. STEER, *Meister Eckharts Predigtzyklus “von der ewigen geburt”. Mutmaßungen über die Zeit seiner Entstehung*, in W. HAUG - W. SCHNEIDER-LASTIN (edd.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neue*

la porta a Cristo e a permettere l'incontro con l'intelletto<sup>80</sup>: «verbum – scrive Cusano – adagebit fidem per communicationem luminis sui»<sup>81</sup>; così la visione beatifica non avviene fuori di noi, bensì in noi stessi: «intellectui in sua supremitate uniri divinum verbum atque intellectum ipsum locum esse, ubi verbum capitur»<sup>82</sup>.

Cusano per descrivere l'unione mistica in noi ricorre ad un'altra metafora dionisiana: ciò che accade quando rientriamo in noi stessi e ci uniamo al Verbo è paragonabile a quel che avviene quando la fioca luce di una candela viene unita alla luce stessa del sole, che è la fonte di ogni luce: «quasi lux solis iungatur candelae praelibatae; illuminat enim verbum dei intellectum sicut lumen solis hunc mundum»<sup>83</sup>; pertanto «fontem luminis in lumine illo intellectuali video, verbum scilicet dei, quod est veritas illuminans omnem intellectum»<sup>84</sup>.

---

*erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*, Niemeyer, Tübingen 2000, 253-281. La medesima concezione eckhartiana è espressa sovente anche da Bertoldo di Moosburg, il quale tuttavia preferisce definire il fondo dell'anima come l'*unum animae*: con essa si indica dunque quella parte più «profonda» dell'anima in cui avviene la nascita del Verbo; bisogna comunque notare che anche lo stesso Meister Eckhart, a volte, attribuisce al *Grunt der sêle* il nome di Uno («ein», o più sovente «einvaltic ein») e ad esempio nel *MAGISTRI ECKHARDI, Sermo 2* egli lo caratterizza anche come assolutamente semplice («einvaltic», DW I, 43, 1) ed elevato al di sopra di ogni modo e sopra le potenze («so enhohen alle wise und alle krefte», *Ivi*, 43, 1-2), cioè anche oltre l'intelletto e la volontà. Eckhart sostiene inoltre che la semplicità di questo Uno dell'anima è inaccessibile persino a Dio stesso, che non è davvero semplicissimo, perché è ancora al «modo» delle Tre Persone; per cui, se Dio dovesse accedervi, dovrebbe farlo «sine götliche namen und sine persönliche eigenschaft» (*ivi*, 43, 7-8), cioè non essendo più né «vater noch sun noch heiliger geist in disem sinne und ist doch ein waz, daz enist noch diz noch daz» (*Ivi*, 44, 1-2). Sull'unione al fondo dell'anima cf. anche *MAGISTRI ECKHARDI Sermo 48* (LW: «Alle gleichen Dingen»). Cf. la voce di I. RAVIOLO, «Fond (Grund ohne Grund)», in M.-A. VANNIER ET ALII (edd.), *Encyclopédie des mystiques rhénans*, 495-500 e M.-A. VANNIER, *De la résurrection à la naissance de Dieu dans l'âme. Retraite avec Maître Eckhart*, Cerf, Paris 2008. In merito alle fonti di queste dottrine è da considerare l'ipotesi di un influsso di Proclo nella predicazione eckhartiana, cf. F. RETUCCI, «Her üf spricht ein heidenischer meister in dem buoche, daz dâ heizet daz lieht der liehte»: Eckhart, il *Liber de causis* e Proclo, in L. STURLESE (ed.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, vol. I, pubblicato come supplemento alla *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 34 (2008) 135-165; cf. inoltre M.-A. VANNIER, *Il Verbo in Agostino ed Eckhart*, in L. ALICI - R. PICCOLOMINI - A. PIERETTI (edd.), *La filosofia come dialogo. A confronto con Agostino*, Città Nuova, Roma 2005, 143-166.

<sup>80</sup> K. FLASCH, *Niccolò Cusano*, 133-134 sostiene che la fede viene intesa da Cusano come la precondizione morale allo scopo della comprensione intellettuale, non come un contenuto dottrinale da osservare. Infatti mentre l'apparato gnoseologico dell'uomo, ovvero i sensi, l'immaginazione e la ragione si rivolgono all'esterno del corpo – e dunque non colgono Dio, che è presente in noi –, la fede ci orienta invece verso l'interiorità, e ci spinge a indagare il fondo della nostra anima; in tal guisa, essa predispose l'intelletto alla visione beatifica di Dio.

<sup>81</sup> *De vis. Dei*, c. 24, n. 113, 12-13. Cf. *De possess.*, n. 32, 1-2: «pater illis ostenditur, in quibus Christus per fidem habitat».

<sup>82</sup> *Ivi*, n. 100, 7-8.

<sup>83</sup> *Ivi*, n. 100, 10-11. Cf. DIONYSII, *De div. nom.*, c. 4.

<sup>84</sup> *Ivi*, n. 100, 14-16. L'immagine del sole viene tradizionalmente utilizzata nel basso Medioevo al fine di rappresentare in senso metaforico il Verbo divino che si rivolge al mondo. Nel secolo XV, San Bernardino da Siena, che il giovane Cusano ascoltò predicare nel 1425, fissò l'immagine del sole quale rappresentazione del Cristo: da quel momento infatti il cerchio solare si trovò spesso accostato al simbolo cristico IHS.

### Conclusioni

La presente analisi delle opere di Cusano impone alcune conclusioni. In primo luogo, Cusano con l'espressione visione beatifica intende quell'esperienza nella quale la mente umana accede alla contemplazione del proprio principio. La mente umana, immagine di quella divina, può difatti elevarsi ad una conoscenza intellettuale fino ad entrare nella caligine o ignoranza; il suo movimento si arresta tuttavia in corrispondenza del muro della coincidenza degli opposti.

Per giungere alla visione beatifica è indispensabile l'intervento della grazia. Questo grado ultimo della *théosis* si apre all'uomo che ha fatto vuoto in se stesso e che nutre la propria fede in Cristo. Dal punto di vista di Cusano la discesa di Dio nell'anima umana perfeziona l'esercizio dell'intelletto che conosce: soltanto in tale circostanza può avvenire la visione beatifica. La fede viene in aiuto all'intelletto quando gli occhi dell'anima sono obnubilati nella caligine: così il Verbo entra nell'anima di chi crede e la trasfigura in Lui, in una mistica unione.

Cusano ritiene perciò che prendere coscienza della propria strutturale ignoranza (*docta ignorantia*) sia il presupposto fondamentale affinché avvenga la *visio Dei*: se, infatti, l'intelletto non si svuota dell'orgoglio e della presunzione della conoscenza, il Verbo non può entrarvi. Pertanto Cusano non individua una precedenza della conoscenza intellettuale o dell'amore nella visione beatifica: entrambi sono necessari al perfezionamento dell'uomo e al suo incontro con Dio.

Andrea Fiamma  
andrea.fiamma@hotmail.it  
Via dei Vestini, 31  
66100 Chieti (CH)

## La visione beatifica. Conoscenza e fede nell'opera di Nicola Cusano

ANDREA FIAMMA

### Abstract

Nel saggio si chiarisce il punto di vista di Nicola Cusano (1401-1464) sulla nozione di *visio beatifica*, *visio Dei* o *théosis*, con particolare attenzione alle sue fonti (Alberto Magno e Meister Eckhart). A partire dalle opere cusaniane viene inoltre definito il rapporto tra la conoscenza intellettuale e la fede nella visione beatifica. Il saggio considera l'intera produzione di Cusano, ma privilegia lo studio degli *Opuscula* (1445-6), della raccolta *Idiota* (1450) e del *De visione Dei* (1453).

### Parole chiave:

Nicola Cusano; intelletto; conoscenza; mente; fede; mistica; theosis; teologia

### Abstract

The paper aims to clarify the point of view of Nicholas of Cusa (1401-1464) concerning the theory of *visio beatifica*, *visio Dei* or *théosis*, devoting specific researches on his sources (Albert the Great and Meister Eckhart). The issue about the connection between intellectual knowledge and faith in the beatific vision is also addressed on the basis of the Cusanian works. The essay considers the complete written production of Cusanus, especially the *Opuscula* (1445-6), the *Idiota* collection (1450) and the *De visione Dei* (1453).

### Keywords:

Nicholas of Cusa; intellect; knowledge; mind; faith; mysticism; theosis; theology



# RIVELAZIONE CRISTIANA E FILOSOFIA: LA STRADA DELLA VERITÀ

## Orientamento e finalità

*Giovanni Palmitessa*

*Gesù ci ha veramente di-spiegato Dio,  
facendolo uscire da se stesso,  
oppure dandolo da vedere con i nostri occhi,  
da toccare con le nostre mani,  
sicché Colui che nessuno ha mai visto  
si lascia ora storicamente toccare da noi*  
(J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, p. 47)

### *Introduzione*

A molti pensatori sia filosofi che teologi, può sembrare utopistico un sano, fruttuoso e armonioso confronto tra Rivelazione cristiana e filosofia. Noi invece riteniamo che un tale confronto è possibile e che questo conduce l'uomo a meglio aprirsi alla ricerca della saggezza e della verità. La Rivelazione cristiana è portatrice di un messaggio di salvezza che è rivolto a tutto il genere umano. La ricerca della verità, la ricerca di risposte sul senso ultimo della vita e su quello del mondo fa parte sì della ricerca filosofica, ma se questa non è illuminata dalla Rivelazione cristiana, apparirà sempre offuscata e curvata su se stessa diventando, giorno dopo giorno, incapace di sollevare lo sguardo verso l'alto per osare di raggiungere la verità dell'Essere. Siamo convinti che la questione del confronto tra l'evento rivelativo e la speculazione filosofica, ha ancora oggi una sua urgenza, forse anche maggiore che in passato. Nel frattempo, certi esiti filosofici della tarda modernità sembrano voler insinuare una sorta di verdetto tendente ad eliminare la possibilità stessa di una Rivelazione cristiana, ovvero sembrano voler liquidare ogni eventualità di un'irruzione gratuita dall'alto di una proposta insieme noetica e salvifica, storica e meta-storica, e in fondo di offrire come, prescindente da questo, in maniera autoreferenziale, l'essere

umano sarebbe naturalmente in grado e con i suoi soli mezzi di mettere in atto tale proposta. L'attuale dibattito sul rapporto Rivelazione cristiana e filosofia si colloca generalmente tra la consapevolezza della fine della forma tradizionale del loro sodalizio e l'irrinunciabilità, nonostante l'evidente frattura, del rapporto stesso. Tale rapporto e confronto è reso ancora più difficile dalla pluralità di indirizzi, in cui va nel frattempo suddividendosi l'orizzonte epistemologico attuale della filosofia nonché della teologia. Questo confronto si è fatto più serrato da quando, a partire dall'illuminismo, l'uomo, avendo posto la ragione critica come fondamento e norma della propria condotta di vita, rifiuta l'idea di una Rivelazione cristiana<sup>1</sup>. L'uomo naturalmente ha una vocazione per la ricerca della verità, ma spesso usa solo un'ala (o la fede o la ragione) e così trova grandi difficoltà perché da sole queste virtù sono incomplete. Se la filosofia, infatti, dopo un po' diventa solo speculazione di sé stessa e si rinchioda contorcendosi sulle proprie idee, la fede dopo un po' si inaridisce senza l'interesse della scoperta e della verità che si rivela. Solo l'eterna dialettica di queste due virtù dà necessità alla vita dell'uomo nella sua essenza di essere creato. La Rivelazione cristiana e la filosofia, dunque, ruotano intorno alla cruciale questione della verità, alla quale sia l'una che l'altra tendono senza posa. Tra filosofia e Rivelazione cristiana non si dà né separazione né confusione; esse, infatti, si caratterizzano per un rapporto non solo di autonomia, ma anche di dipendenza, entrambe richieste dal "buon annuncio" sin dalla sua apparizione sulla scena della storia, e ripresentano perciò il più generale tema del rapporto tra potenza e miseria del sapere<sup>2</sup>.

### *1. La strada della Rivelazione cristiana*

Nella teologia contemporanea a partire da K. Barth, che con particolare enfasi polemica ha indicato nella Rivelazione cristiana il fondamento di ogni autentica conoscenza di Dio e di ogni corretto parlare di lui, la Rivelazione stessa viene ritenuta non solo il "concetto più fondamentale del cristianesimo" (K. Rahner), ma anche il "principio" di tutta la teologia. Oggi c'è una unanimità degna di nota nel ritenere che la Rivelazione cristiana essenzialmente è autorivelazione di Dio. Essa è per sua natura un'autorivelazione: quando

<sup>1</sup> Cf. P. GIUSTINIANI - G. REALE, *Filosofia e Rivelazione. Una ricerca tra ragione e fede*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998, 13, 93-94; C. GRECO, *Rivelazione di Dio e ragioni della fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 31.

<sup>2</sup> Cf. R. DI CEGLIE, *Étienne Gilson. Filosofia e Rivelazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli-Roma 2004, 19.

Dio rivela, infatti, non rivela altro che se stesso, autocomunicandosi. La sua massima autorivelazione è partecipare agli uomini suo Figlio. Prima ancora di essere suggerimento divino all'uomo, ausilio per il cammino di una ragione claudicante, la Rivelazione cristiana è essenzialmente autocomunicazione, che è ad un tempo svelamento e raddoppiamento del velo, secondo il doppio significato di *revelatio*, ed in cui ne va della dialettica di Dio che si rivela nascondendosi, si nasconde rivelandosi. Rivelazione cristiana non significa allora la mortificazione di qualsivoglia fatto o circostanza, altrimenti nascosti, da parte di Dio, ma con essa si intende l'“autosvelarsi” di Dio. Nel linguaggio teologico cristiano per Rivelazione si intende appunto l'autocomunicazione radicale di Dio nel corso della storia mediante parole ed eventi, che ha il suo vertice in Gesù Cristo, Figlio di Dio incarnato per la salvezza dell'uomo. La Rivelazione cristiana, dunque, di cui parla la fede cristiana non è un evento autoreferente all'essere di Dio, ma il mezzo e il segno della sua apertura, e in quanto tale è sempre nella direzione di un altro da sé. Diciamo che l'odierna definizione della Rivelazione cristiana come autocomunicazione radicale di Dio in Gesù Cristo è relativamente recente; essa si è formata presumibilmente in polemica con il pensiero illuministico<sup>3</sup>.

La Rivelazione cristiana, dunque, è l'azione divina libera ed essenzialmente soprannaturale con la quale Dio, per condurre il genere umano al suo fine soprannaturale, ci ha manifestato in una certa oscurità misteri e verità. E ciò l'ha fatto parlandoci per mezzo dei profeti, di Gesù Cristo e della Chiesa<sup>4</sup>. Ciò che Dio ha compiuto e rivelato in Cristo è per l'umanità la parola della sua promessa irrevocabile, ma non ancora compiuta e che, per questo, ci chiama alla speranza. La grazia della promessa suprema è la promessa della grazia suprema, della salvezza ultima come pura e assoluta grazia, di fronte alla quale non c'è altro atteggiamento che quello della speranza. La Rivelazione cristiana dovrà essere intesa, quindi, come “*gratia gratis data*” e, dunque, come un'azione di Dio sul singolo individuo ed essere collocata in un ampio contesto cosmico-gerarchico. La Rivelazione cristiana, dunque, fa scaturire un rapporto personale fra uomo e Dio non inteso però individualisticamente, nel senso di un rapporto esclusivo a due, ma ad essa partecipano in un rapporto armonioso lo Spirito divino e l'intera umanità. La Rivelazione cristiana immette nella storia

<sup>3</sup> Cf. C. GRECO, *Rivelazione di Dio e ragioni della fede*, 44; 314; V. POSSENTI, *Filosofia e Rivelazione*, Città Nuova, Roma 1999, 87; W. PANNENBERG - R. RENDTORFF - T. RENDTORFF - U. WILCKENS, *Rivelazione come storia*, Dehoniane, Bologna 1969, 40; H. WALDENFELS, *Teologia Fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 204.

<sup>4</sup> «Nella chiesa e per mezzo di essa la verità salvifica di Dio è stata promessa in modo permanente al mondo; nell'annuncio della fede e nella dottrina della chiesa, nella sua liturgia e sacramenti, nella sua intera esistenza, Cristo è stabilmente presente nella storia» (W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1974, 220).

dell'umanità una verità universale e ultima che provoca la mente dell'uomo a non fermarsi mai; la spinge, anzi, ad allargare continuamente gli spazi del sapere fino a quando non avverte di avere compiuto quanto era suo potere, senza nulla tralasciare. Dunque, se nel suo aspetto formale la Rivelazione cristiana è assolutamente soprannaturale, deve essere anche assolutamente misteriosa; mistero e soprannaturale si corrispondono reciprocamente. Nella terminologia di San Paolo, il tutto della Rivelazione cristiana è il mistero, cioè tutto il disegno di salvezza concepito e voluto da Dio; partecipante, nell'ordine di esecuzione di questo disegno, è il Cristo. Nella sua struttura formale, invece, la Rivelazione consiste nel fatto che Dio parla all'uomo; il che significa che la parola di Dio giunge all'uomo, si manifesta in segni percettibili da parte dell'uomo, si esprime in parole umane. La Rivelazione cristiana è allo stesso tempo verità divina ed espressione umana, verità divina umanamente autoespressa. Consiste, quindi, nell'essere sempre in due tempi: un evento interno e uno esterno, un parlare interiore e diretto da parte di Dio e un insegnamento storico esteriore<sup>5</sup>.

I teologi della Rivelazione cristiana sottolineano all'unanimità il carattere storico della Rivelazione. Infatti, evidenziano che Dio viene, interviene nella storia umana con una serie di avvenimenti che culminano nell'avvenimento centrale della Incarnazione. È nel cuore della storia dell'uomo che Dio viene a interpellarci. I suoi interventi costituiscono essi stessi una storia, la *storia della salvezza*, e questa dà il proprio significato a tutta un'altra storia. Non soltanto la storia è il luogo della Rivelazione, ma la storia divinamente interpretata è mezzo di Rivelazione cristiana. Questa progredisce, si approfondisce, ma in relazione con gli avvenimenti della storia. Dunque, bisogna intendere con il termine Rivelazione cristiana l'iniziativa divina, culminata in Gesù Cristo, di manifestare agli uomini il proprio Essere, un'iniziativa che chiede all'uomo di essere riconosciuta nel carattere contingente e particolare che essa assume a livello storico. La Rivelazione cristiana, quindi, non è altro che la manifestazione di una verità che Dio opera nell'uomo con una illuminazione soprannaturale della sua intelligenza. A questa parola risponde non la scienza, ma la fede. La fede è la risposta a questa iniziativa e più che come "esperienza" è definibile come "obbedienza" o come "sequela", cioè come l'accettazione confidente del messaggio divino e della pretesa che essa solleva nei confronti dell'uomo. Dio si rivela nella storia non per dare un'informazione sulla sua propria essenza, ma per manifestare al mondo il suo amore, liberandolo dal male. La Rivelazione cristiana è per la fede cristiana una relazione che Dio istituisce per sua

---

<sup>5</sup> Cf. J. RATZINGER, *L'idea di Rivelazione e la Teologia della storia di Bonaventura*, LEV, Città del Vaticano 2017, 220, 563; *Fides et ratio*, 14; R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, Cittadella, Assisi 1980<sup>6</sup>, 209-210, 238; J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Queriniana, Brescia 1986, 82, 201.

gratuita iniziativa con l'uomo, allo scopo di salvarlo e renderlo partecipe della sua stessa vita divina. Essa è l'atto col quale lo Spirito assoluto media se stesso per pervenire alla conoscenza di sé e superarla nell'amore, in un processo che coinvolge e salda Dio e la storia del mondo. Quindi ha il suo fondamento nella "manifestazione" della salvezza e questa va intesa come "redenzione" dal male e dalla morte nella storia e nella vita degli uomini. La sua verità sta nella concordanza tra il contenuto del suo annuncio e la realtà<sup>6</sup>.

La strada maestra in cui la Rivelazione cristiana si concretizza e diventa incontro tra l'uomo e Dio è la storia dell'umanità. Pertanto, le forme proprie delle possibilità di conoscenza e di esperienza dell'uomo entrano anch'esse a far parte costitutivamente dell'evento della Rivelazione cristiana. In essa, pertanto, si verifica l'irruzione del totalmente altro nella storia: il circolo egoistico si chiude e viene superato il pensiero "in terza persona" proprio della sistematica idealistica. La Rivelazione cristiana, dunque, sempre nella direzione dell'attenzione al concreto dell'uomo e della storia, e quindi della sua dinamica apertura al futuro, si è vista come intervento di Dio nella storia in un gesto che "opera" che "cambia", che "promette", per cui essa si caratterizza in queste ottiche ora come "promessa", ora come "critica agli assoluti di oggi" in vista del loro superamento nel futuro escatologico, ora come "memoria", *memoria Cristi*<sup>7</sup>.

Le piste che la Teologia della Rivelazione offre alla ragione per mostrare la non contraddittorietà di un Assoluto che si rivela e si faccia a noi prossimo nella storia, abituandola e assumendola su di sé nell'Incarnazione del Verbo, sono molteplici, ma in un certo qual senso tutte convergenti. Dio si rivela nel senso della storia, perché è Lui stesso questo senso, qual causa trascendente e metastorica; si rivela nella storia dell'umanità, perché questa storia è in grado di abbracciare ed esprimere la ricerca della totalità del senso, manifestando di puntare verso Cristo; il Tutto può rivelarsi nel frammento, perché il frammento è l'incarnazione storica del senso del tutto. La Rivelazione di Dio nella storia, dunque, non è una molteplicità incoerente di opere e di parole, ma si sviluppa secondo un piano divino che culmina in Gesù Cristo<sup>8</sup>. «Il fatto che – evidenzia Ratzinger – in Cristo la Rivelazione raggiunge il suo scopo e l'umanità raggiunga la sua meta ultima, perché in Lui divinità e umanità si toccano e si uniscono, comporta al contempo che il traguardo raggiunto non sia un limite rigido,

<sup>6</sup> Cf. R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, 207; 242-243; R. GUARDINI, *Filosofia della Religione. Religione e Rivelazione*, (Opera Omnia, II/2), Morcelliana, Brescia 2010, 37; C. GRECO, *Rivelazione di Dio e ragioni della fede*, 298; 479; B. FORTE, *Teologia della storia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 43.

<sup>7</sup> Cf. G. LORIZIO, *La logica della fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 273; AA.VV., *La teologia italiana oggi*, La Scuola-Morcelliana, Milano 1979, 234.

<sup>8</sup> Cf. TANZELLA-NITTI, *Teologia della Rivelazione*, Vol. III, Città Nuova, Roma 2018, 321; C. GRECO, *Rivelazione di Dio e ragioni della fede*, 283.

bensi uno spazio aperto»<sup>9</sup>. La Rivelazione cristiana essendo, quindi, rivolta all'uomo, può essere compresa sia come *revelatum* sia come rivelabile. Nel primo caso si ha a che fare con quanto, superando la dimensione propriamente concettuale, non è comprensibile né ipotizzabile dall'uomo, per cui, senza una superiore Rivelazione, una grazia divina, non se ne potrebbe dare conoscenza; nel secondo caso si tratta invece di conoscenze possibili all'uomo ma solo nelle migliori condizioni intellettuali, sociali, pratiche<sup>10</sup>. Nel momento in cui Dio si traduce nel corso della Rivelazione in uomo, la sua comunicazione diviene intuibile, comprensibile, afferrabile; “epifania”, cioè il farsi visibile di Dio, ciò che permette all'uomo di accoglierla e di obbedire ad essa. La Rivelazione cristiana sta in un particolare rapporto con l'esistenza dell'uomo. Ciò che per essa giunge all'uomo proviene da ciò che è puramente riserbato a Dio. Infatti, la Rivelazione cristiana pone l'uomo in una relazione che va al di là del suo puro essere nella storia. Posto che non fosse avvenuta nessuna Rivelazione cristiana, l'uomo sarebbe solo con la storia. Il campo della sua esistenza crollerebbe con la storia. In una storia priva di Rivelazione cristiana l'uomo starebbe costretto in uno spazio naturale, contro un groviglio di rapporti neutri. La Rivelazione cristiana, al contrario gli spalanca la presenza di un Dio personale nella storia, nella sua esistenza. Così l'effetto della Rivelazione è liberatorio: liberazione dalla condanna della storia, dalla insignificanza. Attraverso la Rivelazione cristiana, dunque, l'orizzonte dell'esistenza umana sperimenta non solo un decisivo allargamento, ma anche una specifica caratterizzazione. L'esserci come totalità è determinato a partire dalla persona dell'uomo, che sta essa stessa nel nerbo della personalità di Dio. La personalità è una determinazione reale, appartenente all'uomo concreto. Non indica solo un carattere assiologico o di valore, sovrapposto all'essere, ma un carattere ontologico, d'essere; una sfera della realtà e una determinazione, che da quella cade sull'intero essere umano<sup>11</sup>. «La Rivelazione introduce – scrive Waldenfels – all'incontro col mistero di Dio, mistero fatto di bontà, sapienza e autocomunicazione per far partecipare l'uomo alla vita divina. Infatti l'autocomunicazione divina inserisce gli uomini nel mistero fondamentale di Dio, che si dischiude: mediante l'incarnazione del Verbo, nella virtù dello Spirito Santo, come accesso al Padre»<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2005, 254.

<sup>10</sup> Cf. R. DI CEGLIE, *Étienne Gilson. Filosofia e Rivelazione*, 67.

<sup>11</sup> Cf. R. GUARDINI, *Filosofia della Religione*, 399; ID., *Libertà - Grazia - Destino*, Morcelliana, Brescia 2000<sup>3</sup>, 79-83, 113; ID., *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, (Opera Omnia, III/2), Morcelliana, Brescia 2009, 267, 415-416; ID., *L'esistenza del cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1977, 394; ID., *Natura - Cultura - Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1983, 26.

<sup>12</sup> H. WALDENFELS, *Teologia Fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, 222.

La Rivelazione cristiana, dunque, si compie quando raggiunge il destinatario umano e da esso viene percepita e accolta, divenendo esperienza umana. Diciamo che essa è una iniziativa personale del Dio vivente e la manifestazione del suo mistero personale. Dio entra con l'uomo in rapporto di persona a persona: l'Io divino interpella l'io dell'uomo. La Rivelazione cristiana è personalizzata e personalizzante. La *Dei Verbum*, infatti, tratteggia la Rivelazione cristiana anzitutto come una libera auto-comunicazione di Dio all'essere umano, aprendo non pochi sguardi sulla costitutiva "storicità" di essa. Per questo medesimo motivo non sarà più possibile separare la Rivelazione dalla sua rilevanza soteriologica, dal momento che l'auto-comunicazione di Dio nella storia mira alla salvezza dell'essere umano e del cosmo nei loro ritmi spazio-temporale. La Rivelazione cristiana fa comprendere allora che senza l'uomo che riconosce e accoglie l'autocomunicazione divina non si danno né Rivelazione né discorso su di essa e che questo Dio che vuole incontrare l'uomo con il solo scopo di salvarlo, cioè renderlo capace di una comunione di vita con Lui, è il Dio che non permette l'umiliazione dell'uomo. La Rivelazione cristiana si offre come verità per l'uomo ed esclude qualsiasi fondamento diverso da quello che essa stessa costituisce: l'uomo può credere perché in Gesù Cristo Dio si è fatto portatore dell'accettazione da parte dell'uomo. Nella Rivelazione cristiana, dunque, il concetto di verità non viene più a riferirsi esclusivamente ad una conoscenza speculativa, ma richiama primariamente il mistero della vita di Gesù di Nazareth, riconosciuto come il Figlio unigenito del Padre nell'evento della sua incarnazione. Mediante la sua incarnazione, il Figlio eterno diventa, insomma, il "luogo" della piena e definitiva Rivelazione della gloria del Padre. Ciò non può ovviamente significare che ormai un determinato numero di verità è stato comunicato, per cui Dio ha preso la decisione di non aggiungere più alcuna ulteriore comunicazione. Significa, invece, che il dialogo di Dio con l'uomo, l'abbandonarsi di Dio all'umanità ha raggiunto il suo traguardo in Gesù Cristo, l'uomo che è Dio. Nell'uomo-Gesù, quindi, Dio ha detto definitivamente se stesso: Egli è la sua parola e la sua parola, in quanto tale, è Lui. La Rivelazione cristiana non termina qui perché Dio la conclude fisicamente, bensì perché essa ha raggiunto il suo scopo. Nella Rivelazione cristiana si gioca il destino dell'uomo, perché questi è chiamato a scegliere di svolgere un ruolo determinante nell'economia della Rivelazione; ma Dio stesso si trova impegnato a concretizzare, in termini umanamente comprensibili, il suo progetto di salvezza. La Rivelazione cristiana diventa, quindi, definitivamente fatto, concretezza, "carne" che pone l'uomo davanti a se stesso, in quanto lo pone davanti all'immagine perfetta dell'umanità, e alla persona di Gesù di Nazareth<sup>13</sup>. Nella *Dei Verbum*, infatti,

---

<sup>13</sup> Cf. R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, 243; P. GIUSTINIANI - G. REALE, *Filosofia e Rivelazione*, 85-86; 103; R. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e credibilità*, EDB, Bologna 1985, 83, 87; J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, 253-254.

leggiamo: «L'economia cristiana dunque, in quanto è alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, e non è da aspettarsi alcuna altra rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo»<sup>14</sup>.

## 2. *L'incontro con la filosofia*

Oggi il rapporto tra la Rivelazione cristiana e la filosofia va pensato e realizzato tramite un capovolgimento radicale rispetto alla posizione fin qui assunta nella manualistica filosofica nonché apologetica e teologica in genere. Riteniamo che una filosofia senza Cristo sarebbe appunto l'equivalente di una storicità senza storia. Del resto la Cristologia filosofica mostra come il Cristo lieviti comunque nelle menti di coloro che cercano autenticamente la verità, anche loro malgrado. Possiamo dire che l'uomo possiede molteplici risorse per promuovere il progresso nella conoscenza della verità. Tra queste emerge la filosofia, che contribuisce direttamente a porre domande e ad abbozzare risposte. Ritenendo, quindi, la Rivelazione cristiana e la filosofia non autocomprese come figure autonome, bensì esprimenti entrambi un'ermeneutica della verità, costituiscono una forma di mediazione tra la verità espressa dalla fede e le verità espresse dalla filosofia. Una tale convinzione spiegherebbe, in fondo, anche la necessità di un loro confronto. Pur nella peculiarità del sapere teologico, infatti, la risposta alla domanda sulla verità della Rivelazione cristiana non si può porre più a prescindere dalla questione della verità in quanto tale. Nella forma della Rivelazione cristiana l'accoglienza della verità come grazia salvifica potrebbe configurare, in definitiva, la stessa ricerca razionale e, allo stesso tempo, ne potrebbe qualificare altresì il senso e la direzione, facendone intravedere le non poche risorse veritative<sup>15</sup>. «Ogni verità raggiunta – leggiamo nella *Fides et ratio* – è sempre solo una tappa verso quella piena verità che si manifesta nella rivelazione ultima di Dio»<sup>16</sup>.

Una filosofia che intendesse porre vincoli ad una pretesa di Rivelazione dell'Assoluto dovrebbe anch'essa interrogarsi, in sostanza, sulla sua capacità di pensare Dio. L'intento di fondo della filosofia, difatti, dovrebbe essere proprio quello di riportare a tema la questione della verità come oggetto proprio, e quindi la questione di Dio come oggetto adeguato della ragione filosofica. Tra il pensare e il conoscere nell'ambito della filosofia e della Rivelazione cristiana per principio ci deve essere concordanza. La Rivelazione cristiana non è meno

<sup>14</sup> *Dei Verbum*, 4.

<sup>15</sup> Cf. *Fides et ratio*, 3; P. GIUSTINIANI - G. REALE, *Filosofia e Rivelazione*, 74, 77.

<sup>16</sup> *Fides et ratio*, 2.

della filosofia occupata con il pensare e con il conoscere. Entrambe mirano a innalzare lo spirito umano verso la contemplazione della verità. Quindi riteniamo possibile un incontro reale tra Rivelazione cristiana e filosofia soprattutto se si considerano alcuni fondamentali aspetti sia dell'una sia dell'altra, cosa necessaria del resto, poiché una relazione non esula dalla natura dei suoi termini, ma anzi è sulla base di essa che si costituisce. Dalla parte della filosofia va, dunque, rilevato, tra gli elementi che qui interessano, che essa si è caratterizzata sin dagli inizi per un afflato sapienziale che la rende disponibile ad aprirsi ad altro da sé. Dalla parte della Rivelazione cristiana va, invece, evidenziato soprattutto il suo particolare profilo razionale, ossia quella valenza veritativa che non casualmente ha visto il cristianesimo interagire con la ricerca razionale al punto da dar vita ad una disciplina. La verità raggiunta per via di riflessione filosofica e la verità della Rivelazione cristiana non si confondono, né l'una rende superflua l'altra. Il riferimento costitutivo della filosofia alla Rivelazione non è, dunque, indebolimento dell'autonoma capacità razionale dell'uomo. La Rivelazione cristiana richiede l'assunzione non solo del chiaro primato della fede, ma anche dell'altissima dignità della ragione, che promuove *incitandola ad occuparsi e a preoccuparsi delle questioni del senso ultimo e profondo dell'essere, dell'uomo, del mondo, perché ha bisogno di un uomo che interroghi e indaghi*. Tuttavia c'è da sottolineare che non tutte le filosofie possono essere di incontro con la Rivelazione cristiana. Insomma se da un lato va evidenziato che non ogni filosofia è compatibile con la Rivelazione cristiana, dall'altra va detto che non vi è un'unica filosofia che possa adattarsi a tale fine<sup>17</sup>. «Lo stesso pensiero filosofico, – sottolinea Lorizio – se vuole andare oltre il *nichilismo* e tentare di superare la sua, certo non congenita, debolezza, deve in qualche modo riferirsi alla Rivelazione. I segni di questo ritorno sono già visibili: la filosofia della rivelazione comincia a far di nuovo capolino nei dibattiti e nei convegni e a ridestare l'interesse verso questa tematica di grande fecondità anche per la ragione filosofica»<sup>18</sup>.

La Rivelazione cristiana, dunque, non vale per la filosofia come un limite esterno o una regola negativa, bensì come ispirazione e stimolo che raggiunge e feconda le sorgenti dell'intelletto, e senza la quale questo è esposto a lasciar cadere nell'oblio problemi notevoli. È grazie alla Rivelazione che il pensiero filosofico ha potuto esplorare più compiutamente ed impossessarsi con maggiore certezza di quella piena verità che appunto si manifesta nella Rivelazione cristiana. Se vediamo Rivelazione cristiana e filosofia come due strade rivolte alla conoscenza della verità, si dilegua quella competizione di principio fra loro,

<sup>17</sup> Cf. R. Di Ceglie, *Étienne Gilson. Filosofia e Rivelazione*, 33, 51, 69; *Fides et ratio*, 9; TANZELLA-NITTI, *Teologia della Rivelazione*, 216, 241.

<sup>18</sup> G. LORIZIO, *Rivelazione cristiana, modernità, postmodernità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 45-46.

pensata nel regime di separazione. La filosofia contiene perciò l'intero contenuto della Rivelazione cristiana, ma lo contiene non già come Rivelazione, bensì come una condizione preliminare alla Rivelazione, come un "prima" della Rivelazione, non come un contenuto rivelato, ma creato. Riteniamo doveroso apprezzare l'impegno della filosofia per raggiungere gli obiettivi che rendano l'esistenza dell'uomo sempre più degna. Vedere, quindi, nella filosofia la via per conoscere fondamentali verità concernenti l'esistenza umana e al tempo stesso, considerarla un aiuto indispensabile per approfondire l'intelligenza della fede e per comunicare la verità del Vangelo a quanti ancora non la conoscono. Pertanto, la filosofia, che ha la grande responsabilità di formare il pensiero e la cultura attraverso il richiamo perenne alla ricerca del vero, deve recuperare con forza la sua vocazione originaria. Non c'è motivo, dunque, di vedere competizione tra la Rivelazione cristiana e la filosofia: l'una è nell'altra, e ciascuna ha un suo spazio proprio di realizzazione. La Rivelazione cristiana, insomma, immette nella storia una verità universale e ultima che provoca la mente dell'uomo a non fermarsi mai; la spinge, anzi, ad allargare continuamente gli spazi del proprio sapere fino a quando non avverte di avere compiuto quanto era in suo potere, senza nulla tralasciare<sup>19</sup>.

La Rivelazione cristiana è la vera stella di orientamento per l'uomo che avanza tra i condizionamenti della mentalità immanentistica e le strettoie di una logica tecnocratica; è l'ultima possibilità che viene offerta da Dio per ritrovare in pienezza il progetto originario di amore, iniziato con la creazione. All'uomo desideroso di conoscere il vero, se ancora è capace di guardare oltre se stesso e di innalzare lo sguardo al di là dei propri progetti, è data la possibilità di recuperare il genuino rapporto con la sua vita, seguendo la strada della verità. La verità, quindi, che Dio ci rivela in Gesù Cristo, non è in contrasto con le verità che si raggiungono con la filosofia. I due ordini di conoscenza conducono anzi alla verità nella sua pienezza. La Rivelazione cristiana dà la certezza di questa unità, mostrando che Dio creatore è anche il Dio della storia della salvezza. Il rapporto tra Rivelazione cristiana e filosofia trova nella incarnazione di Dio in Gesù Cristo lo scoglio contro il quale può naufragare, ma oltre il quale può sfociare nell'oceano sconfinato della verità. Se la Rivelazione cristiana è orientamento, le filosofie che si ispirano ad essa possono svolgere il ruolo di fermare il "declino dell'Occidente", che fa del "disorientamento" la propria bandiera. La pretesa della filosofia di comprendere il proprio tempo con il pensiero sembra destinato oggi a subire uno scacco irreparabile una volta che le onnicomprehensive filosofie della storia risultano decisamente messe fuori gioco

---

<sup>19</sup> Cf. P. POSSENTI, *Filosofia e Rivelazione*, 24, 40-41; G. LORIZIO, *La logica della fede*, 121; *Fides et ratio*, 5-6, 14.

dall'irruzione del non senso e da quello che Nietzsche chiamava l'avvento del nichilismo. Lo stimolo all'autonomia della ricerca razionale è peculiare non solo della filosofia, ma anche della fede cristiana. La riflessione contemporanea, infatti, attribuisce ai temi eterni della sapienza e della religione cristiana quali quelli del dolore, della sofferenza dell'innocente e della morte, una funzione del tutto centrale per la filosofia. Riteniamo, dunque, che l'esperienza cristiana e domanda teorica sono chiamate a convergere. Se la "verità" dell'esperienza cristiana è misurata dal fatto che l'esperienza del Luminoso abbia un preciso corrispettivo nella domanda filosofica su Dio, la "verità" della ricerca filosofica è misurata dalla coerente ricerca del buono e del santo, perché il vero filosofo è "un innamorato di Dio". La ragione critica non può pretendere di sostituire l'evidenza delle proprie argomentazioni alla certezza della coscienza cristiana. È sufficiente allora che la ragione teologica mostri l'intrinseca ragionevolezza della Rivelazione cristiana, indagandone ed esplicitandone le condizioni di possibilità, e di conseguenza la fondatezza dell'adesione di fede<sup>20</sup>.

Lo scopo della filosofia e quello della Rivelazione cristiana deve essere lo stesso, anche se con diversi cammini: conoscere il vero e trarne gioia e appagamento. Siamo abbastanza convinti che l'idea che accomuna la maggior parte della filosofia, anzi lo scopo della speculazione filosofica è di conoscere la realtà, l'essere e alla fine Dio rivelato. La filosofia arriva a coglierne l'esistenza, a conoscere qualcosa di Lui, anche se non lo può raggiungere; getta uno sguardo sull'oltre, che è ad un tempo il Trascendente e l'aldilà, ma non può condurci lì. L'orizzonte in cui conviene collocarsi è costituito da una ragione filosofica disposta ad ascoltare a pieno arco. Aperta, difatti, è quella filosofia che con procedimento razionale e controllabile si riconosce insufficiente a offrire una visione completa; ossia che si scopre incompiuta e inadeguata rispetto allo scopo di pervenire alla pienezza del vero e della sapienza divina. Essa, consapevole dei propri limiti, è spontaneamente inclinata a integrare con gli elementi della Rivelazione cristiana raggiunti dalla ragione. Naturalmente ciò richiede che la Rivelazione cristiana si ponga anch'essa come aperta, disposta a farsi interrogare e mettere in questione dalla filosofia. Siamo pienamente convinti che tra filosofia e Rivelazione cristiana ci debba essere intesa e compenetrazione. Considerarle come due amiche, certo diverse e perfino eterogenee, ma che si stimano e si riconoscono come due realtà che spingono l'uomo a scoprire la verità ultima dell'esistenza. La Rivelazione cristiana incontrando la filosofia, la provoca ad essere se stessa e a raggiungere la pienezza. Affinché questo accada, occorre superare il principio di immanenza, uno dei massimi retaggi del razionalismo,

---

<sup>20</sup> Cf. *Fides et ratio*, 15, 23, 34; G. LORIZIO, *Rivelazione cristiana, modernità, postmodernità*, 57; 86; G. TANZELLA-NITTI, *Teologia della Rivelazione*, 222; C. GRECO, *Rivelazione di Dio e ragioni della fede*, 40.

che in varie fasi della modernità e postmodernità è stato il cardine attorno a cui si sono disposte le principali obiezioni nei confronti della possibilità stessa della Rivelazione cristiana. Il criterio di immanenza toglie alla radice qualsiasi dialogo fra l'uomo e la Rivelazione cristiana: sopprimendo la seconda, tesse l'elogio di una ragione potentissima e solitaria. L'energia della ragione, riteniamo invece, può entrare nella comprensione della Rivelazione cristiana senza adulterarla, mentre l'energia della Rivelazione può abitare nel cuore della ragione senza violenza e rischio per quest'ultima; anzi può dischiuderle orizzonti nuovi e darle qualcosa di grande. La Rivelazione cristiana è allora puro dono, che immette nella storia dell'umanità una verità universale e ultima che provoca la mente dell'uomo a non fermarsi mai. Questa sua caratteristica fondamentale ha valenza speculativa, ossia mette in gioco lo stesso pensiero, chiamato a "regredire dalla metafisica", "superando la differenza ontologica", e preoccupandosi del darsi stesso dell'amore originario ed originante. Siamo altresì convinti che di fronte alla Rivelazione cristiana, il filosofo si apre ad argomentazioni soteriologico-eschatologiche che lo sospingono comunque ad un'opzione, nel senso che non è solo di fronte ad una possibilità, bensì ad una capacità realmente posta in atto dalla ragione umana, di un desiderio che la filosofia ha espresso, con i suoi mezzi e secondo le modalità scientifiche sue proprie<sup>21</sup>. La filosofia esplica pienamente la propria autonomia se opera nel proprio campo di indagine, ma di fronte al contenuto della Rivelazione cristiana deve riconoscere il proprio limite di indagine. Ecco perché non deve temere di chiedere aiuto alla fede, poiché *la fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano si innalza verso la contemplazione della verità*. La ragione filosofica grazie alla Rivelazione cristiana sarà in grado di sanare le sue aporie e le viene svelato il senso più profondo delle cose. Succede che quando si parla di una possibile rivelazione del *Logos* il rapporto fra filosofia e Rivelazione sembra precipitare. Alla filosofia, invece, si chiede solo di tacere: ciò lo esige la natura libera e personale dell'Assoluto che si rivela, la sua trascendenza rispetto al mondo e alla storia, la superiorità ontologica di una Parola che tutto precede perché tutto regge. Le verità rivelate sono offerte alla ragione perché divengano verità razionali, non per ridursi alla ragione, ma per promuoverla, guidarla, redimerla. Nel momento in cui l'idea di una Rivelazione cristiana non venga abolita a priori, ma rimanga come possibilità aperta, da quello stesso momento è posta l'idea che essa possa apportare qualcosa di nuovo all'uomo e alla sua mente, dischiudendo spazi inediti<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Cf. V. POSSENTI, *Filosofia e Rivelazione*, 7, 11-12; G. LORIZIO, *Rivelazione cristiana, modernità, postmodernità*, 134; *Fides et ratio*, 24.

<sup>22</sup> Cf. *Fides et ratio*, 23, 76; TANZELLA-NITTI, *Teologia della Rivelazione*, 242; 293-294; LORIZIO, *Rivelazione cristiana, modernità, postmodernità*, 56; V. POSSENTI, *Filosofia e Rivelazione*, 89.

### 3. Rivelazione cristiana e filosofia: senso e finalità

Partire dal presente, in una riflessione ermeneutica sulla Rivelazione cristiana e sulla filosofia, ha solo un senso: quello di lasciarci interrogare con una coscienza non tranquilla, pienamente partecipe al gemito della creatura, dalla storia stessa della fede nella Rivelazione. Se l'uomo è stato costituito come destinatario della Rivelazione cristiana, egli deve avere acquisito da Dio non solo la fede, che ne realizza storicamente il riconoscimento e l'accoglienza, ma anche la capacità o la predisposizione a riceverla non come una sottostruttura estranea alla propria natura. La Rivelazione cristiana, dunque, non va intesa come un fatto circoscritto in sé, ma come un evento che comunica conoscenza e offre partecipazione, come un processo transitivo che parte da Dio e ha per destinatario appunto l'umanità. La capacità della Rivelazione cristiana di coinvolgere tutto l'uomo e tutti gli uomini è dovuta grazie al suo profondo carattere metastorico e storico insieme. Nella misura in cui l'uomo accoglie la Rivelazione cristiana, si lascia guidare da una economia divina nel tempo. Essa interpella e coinvolge appunto tutto l'uomo: la sua dimensione religiosa, conoscitiva e razionale, la sua libera volontà, ma anche la sua affettività e la sua dimensione emotiva<sup>23</sup>.

La Rivelazione cristiana possiede, pertanto, come costitutivo, la caratteristica di essere indirizzata all'uomo e si attua nel momento in cui il destinatario è coinvolto nel processo rivelativo. Se Dio si rivela, l'uomo viene coinvolto e coimpegnato in questa vicenda; questo è ciò che dà senso alla storia salvifica, che diventa allora rappresentazione e sviluppo della presa di posizione interpersonali dei due partner dell'evento. La soggettività dell'uomo e la sua storicità, dunque, costituiscono le dimensioni umane in cui può accadere l'evento assolutamente gratuito della Rivelazione cristiana; questa è la parola di Dio e la parola di Dio è Gesù Cristo. Cristo è la verità storica su Dio perché immergendosi nel più profondo della storia rispettandone le leggi e i ritmi, ne diventa il fine ultimo e definitivo. Per questo Egli è ciò che costituisce in premessa la Rivelazione, perché nella sua singolarità storica Egli è l'irripetibile manifestazione del Padre, oltre la quale *non è da aspettarsi alcun'altra rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa*. La Rivelazione cristiana, dunque, ci è data come manifestazione del "totalmente altro" che irrompe nella storia. E, quindi, non è la risposta alle nostre domande, ai nostri quesiti; non è neppure il messaggio che viene perché ci siamo attrezzati a riceverlo, ma una libera volontà di Dio in

<sup>23</sup> Cf. Dalla voce: *Rivelazione* in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Roma 1982, 1338; C. GRECO, *Rivelazione di Dio e ragioni della fede*, 305, 332; G. LORIZIO, *La logica della fede*, 253.

Gesù Cristo di manifestarsi o no. La Rivelazione cristiana introduce nel mondo realtà e fenomeni prima sconosciuti: la santità, il perdono, la risurrezione, la comunione con Cristo. Novità che non sono del mondo, vengono ad abitare il mondo. La forza della Rivelazione cristiana, quindi, viene dal fatto che essa parla universalmente senza che tale parola abbia il suo fondamento nei limiti del mondo. E per essere ancora più espliciti possiamo dire che il culmine della Rivelazione cristiana è l'evento Cristo, poiché Lui stesso è Rivelazione, Parola e Verità<sup>24</sup>.

Insomma, la trascendenza, la storicità, l'interiorità e la razionalità non potrebbero trovare, in una nuova direzione, una loro effettiva armonizzazione? A ben vedere sì. Riteniamo che l'elemento unificatore di tutta questa sintesi rimane la Rivelazione cristiana: solo la verità rivelata da Gesù Cristo, la verità che viene da Dio ed è accolta nella fede, opera l'integrazione di tutti i punti di vista. Siamo consapevoli che la fede filosofica e la fede nella Rivelazione cristiana non rendono nemici gli uomini, ma possano aiutarli a conoscere, a credere e a intraprendere seriamente la strada della verità rivelata da Dio fattosi uomo. Se Dio si rivela, non è per soddisfare la nostra curiosità, ma per invitarci a una comunione di vita con sé e per introdurci in essa. Questa è la finalità della Rivelazione cristiana: il Dio – Uomo entra in comunione con l'uomo e lo inizia al mistero della vita trinitaria, allo scopo di *renderlo partecipe della vita divina*<sup>25</sup>. Quando, dunque, la riflessione filosofica mira al senso del tutto e cerca risposte che non ammettono ulteriori rimandi, essa confluisce nella domanda religiosa e lascia spazio all'invocazione. Difatti, il Dio – Uomo che si rivela nella storia, promovendone e guidandone una lettura religiosa e morale, è anche il medesimo Dio capace di soddisfare le istanze di universalità e di trascendenza richieste dalla riflessione filosofica. Compito, quindi, del pensiero filosofico resta quello di vagliare se sia davvero l'Assoluto, con i suoi caratteri di universalità, trascendenza ed aseità, a rivelarsi nella storia, e non una sua falsa immagine o un idolo. La Rivelazione cristiana non annulla né i valori umani, né la razionalità, né la speculazione filosofica, ma li presume e li potenzia. Per questo essa non può che comportare effetti visibili sulla filosofia. Vi è di fatto un'autonomia del procedere filosofico la cui pregnanza argomentativa e razionale non può non essere considerata, ma non si può neanche negare che la Rivelazione cristiana apporti un vantaggio reale alla comprensione di verità filosofiche e che sia inoltre in grado di costituire uno stimolo per inedite possibilità di sviluppo.

<sup>24</sup> Cf. R. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e credibilità*, 84-87; G. LORIZIO, *La logica della fede*, 85, 238; J.L. MARION, *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007, 96.

<sup>25</sup> Cf. P. GIUSTINIANI - G. REALE, *Filosofia e Rivelazione*, 90; K. JASPERS - H. ZAHRT, *Filosofia e fede nella Rivelazione*, Queriniana, Brescia 1971, 88; C. GRECO, *Rivelazione di Dio e ragioni della fede*, 283.

La Rivelazione cristiana non è una invenzione filosofica, ma economia divina nel tempo. Essa è la testimonianza di Dio su se stesso, ma la realtà testimoniata non è ridicibile ai concetti che la mediano. La Rivelazione cristiana ha come fine la salvezza dell'uomo e come scopo rivelare la verità sull'uomo. Pertanto, la verità cercata dalla filosofia non può essere estranea alla verità donataci dalla Rivelazione cristiana. Tra le due però non può darsi un rapporto semplicistico, di derivazione totale della prima dalla seconda<sup>26</sup>. «Ogni verità raggiunta è sempre solo una tappa verso quella piena verità che si manifesterà nella rivelazione ultima di Dio»<sup>27</sup>.

L'oggettività, dunque, della verità "cristiana" non è soltanto concettuale e perciò tendenzialmente astratta e a-storica, ma è l'evento personale del Crocifisso-Risorto, sicché chi partecipa della verità cristiana non si adegua semplicemente a un'idea più o meno perfetta o a un ideale più o meno alto, ma aderisce alla persona divina di Cristo. La Rivelazione del Trascendente, in quanto non deducibile dalle possibilità dell'uomo, non può essere che l'espressione di una libertà sovrana, che si lascia riconoscere grazie ad un atto ermeneutico che coinvolge non solo l'intelligenza, ma anche la libertà dell'uomo e tutte le sue facoltà. La Rivelazione cristiana è la manifestazione di verità fatta da Dio incarnato alla creatura, affinché essa raggiunga il proprio fine. La verità di Gesù Cristo è la verità dell'essere nella sua assoluta destinazione storica all'uomo e ciò comporta che tale rivelazione della verità non possa adeguatamente essere compresa entro gli schemi del superamento, dell'opposizione e dell'adeguazione. Compito, quindi, della vera filosofia è allora distinguere l'autentica verità da quelle che si spacciano come tali. Solo arrestandosi di fronte alla verità rivelata, la ragione umana può disporsi all'accoglienza di qualcosa che sa riconoscere come donato. La Rivelazione cristiana, dunque, non è originariamente né essenzialmente una relazione di reciprocità, ma appunto una donazione gratuita che rifiuta ogni idea di scambio. Essa in quanto atto posto dalla volontà divina è conforme alla natura di Dio, che è amore, e in questo senso sovraneamente libera o "necessariamente" gratuita. Perciò, essa non va pensata né espressa neoplatonicamente come una proiezione o diffusione spontanea di sé, ma come una donazione unilaterale, irriducibile e irreversibile. Il suo scopo è solo il bene di coloro a cui si indirizza, di coloro che sono chiamati all'esistenza per accoglierla. La Rivelazione cristiana, quindi, è il frutto di una dialettica di immanenza e trascendenza, che non annulla, ma rende manifesta la misteriosità di Dio. Essa universalmente offerta a tutti, conosce una pienezza qualitativa

---

<sup>26</sup> Cf. G. TANZELLI-NITTI, *Teologia della Rivelazione*, 283, 309-311; R. DI CEGLIE, *Étienne Gilson. Filosofia e Rivelazione*, 39-49, 63; AA.VV., *La Teologia italiana oggi*, 190.

<sup>27</sup> *Fides et ratio*, 2.

insuperabile nella mediazione dello stesso Verbo incarnato, Gesù, Figlio di Dio. Grazie alla Rivelazione cristiana conosciamo la volontà salvifica universale di Dio e la meta finale della salvezza<sup>28</sup>.

«L'atto rivelativo – scrive Bruno Forte – non è comunicazione di qualcosa, di idee o di verità morte, ma espressione di un processo eterno che coinvolge e addirittura pone la totalità della vita divina. Evento non solo comunicativo, ma costitutivo del divino, la rivelazione assume una rivelazione assoluta»<sup>29</sup>. Ammettere, quindi, la possibilità che la Rivelazione cristiana non possa essere concettualizzata in termini di essenza e natura, non va considerata una sconfitta della ragione, bensì un suo successo. Come sottolinea la *Fides et ratio* «esiste quindi un cammino che l'uomo, se vuole, può percorrere; esso prende il via dalla capacità della ragione di innalzarsi al di sopra del contingente per spaziare verso l'infinito. [...] La filosofia in modo peculiare ha raccolto in sé questo movimento ed ha espresso, con i suoi mezzi e secondo le modalità scientifiche sue proprie, questo universale desiderio dell'uomo»<sup>30</sup>.

La Rivelazione cristiana, insomma, agisce sulla filosofia laddove esprime contenuti che la riguardano: il senso della vita, il fine ultimo dell'esistenza personale, il dolore, la sofferenza dell'innocente e della morte. Riteniamo dunque che essa comporta un alto valore di razionalità, poiché non solo pone la verità del Dio incarnato, ma, all'uomo che l'accoglie, chiede la responsabilità di una continua ricerca, rendendo chiaro quel paradosso costitutivo della condizione umana in generale, e della ricerca teoretica in particolare. Vi è inoltre da parte della Rivelazione cristiana la necessità di un accordo con la filosofia, che si apre anche a una straordinaria varietà di filosofie sebbene non a qualunque tipo di esse, e che accetta quella varietà propria perché unico è solo il fine al quale essa è diretta. Lo strumento, quindi, può essere vario anche se non di infinita varietà, e ciò perché se da un lato la Rivelazione cristiana se ne serve per altri fini, dall'altro necessita che qualsiasi filosofia voglia intrecciarsi con essa, presenti caratteristiche accordabili con la sua propria intrinseca razionalità.

Nell'odierno contesto filosofico è accaduto che la filosofia invece di esprimere al meglio la tensione verso la verità, sotto il peso di tanto sapere si è curvata su se stessa, diventando giorno dopo giorno incapace di sollevare lo sguardo verso l'alto per osare di raggiungere la verità dell'Essere. Essa, dunque dimenticando di orientare la sua indagine sull'Essere, ha concentrato la propria ricerca sulla conoscenza umana. Invece di far leva sulla capacità che l'uomo ha di conoscere la verità, ha preferito sottolineare i limiti e i condizionamen-

<sup>28</sup> Cf. C. GRECO, *Rivelazione di Dio e ragioni della fede*, 320-321, 338, 535, 558.

<sup>29</sup> B. FORTE, *Teologia della storia*, 43.

<sup>30</sup> *Fides et ratio*, 24.

ti. Da ciò sono derivate forme di agnosticismo, relativismo e nichilismo, che hanno portato la ricerca filosofica a smarrirsi nelle sabbie mobili di un genere scettico<sup>31</sup>. Difatti come scrive Daniélou: «L'errore delle false filosofie è proprio quello di fare di Dio un oggetto, di pretendere di impadronirsene per mezzo dell'intelligenza. Ma ciò di cui si impadronisce l'intelligenza non potrebbe essere Dio. Al contrario, l'incontro con Dio obbliga l'intelligenza ad una conversione radicale, ad un decentramento di sé»<sup>32</sup>. La Rivelazione cristiana, dunque, feconda non solo il pensiero teologico, bensì anche quello filosofico nonché le culture umane storicamente determinate. Essa quale *veritas semper indaganda* emerge come il luogo di contatto e di confronto fra il pensare filosofico e quello teologico, entro quella circolarità per cui dalla parola di Dio la filosofia è indirizzata verso nuovi oggetti, e la teologia procede allo sviluppo dell'intelligenza della fede, chiamando accanto a sé l'energia della ragione. La Rivelazione cristiana, quindi, come mediazione assoluta della verità e della libertà di Dio, è il fondamento unico e onnicomprensivo della realtà nella sua totalità<sup>33</sup>.

### Conclusione

Se al centro della ricerca filosofica vi è la fondamentale *quaestio de veritate*, e se essa non costituisce solo una ricerca intellettuale, ma un percorso anche esistenziale che mira al bene e alla felicità, appare arduo occuparsene senza fare riferimento alla verità annunciata come storicamente realizzata in Gesù Cristo. Siamo convinti che a partire dalla croce del Risorto che, nel tempo della coscienza critica e storica, possono trovare nuovi spazi il dialogo tra Rivelazione cristiana e filosofia. La storia e la filosofia non rivelano il non-senso della vita. La storia umana, che si dispiega tra la Genesi dell'origine e l'Apocalisse del compimento, coincide con la storia della promessa di Dio. Per comprendere la Rivelazione cristiana non basta una fede filosofica, ma occorre anche una fede teologale. Il punto in questione è che quest'ultima non è soltanto un paradosso o uno scandalo per la prima, ma è anche il suo compimento. Ignorando questa articolazione non si può comprendere in modo corretto il rapporto fra Rivelazione cristiana e filosofia, soprattutto in quest'epoca. Se abbiamo perso il grande bene dell'unità intellettuale di una civiltà, il suo recupero non può accadere percorrendo i due cammini contrapposti tra Rivelazione cristiana e filosofia o della *sola fede* o della *sola ragione*. Nella Rivelazione cristiana quale parola

<sup>31</sup> Cf. R. DI CEGLIE, *Étienne Gilson. Filosofia e Rivelazione*, 58, 71; *Fides et ratio*, 5.

<sup>32</sup> J. DANIÉLOU, *Dio e noi*, Rizzoli, Milano 2009, 54.

<sup>33</sup> Cf. V. POSSENTI, *Filosofia e Rivelazione*, 87-88; AA.VV., *La teologia italiana oggi*, 155.

di Dio nonché incarnazione in Gesù Cristo, all'uomo è trasmesso, secondo diversi generi letterari, un nucleo di verità su Dio, sull'uomo e il suo destino. La Rivelazione cristiana, provocando la mente, stimola il pensare filosofico ad andare oltre, a compiere un viaggio nuovo, una nuova "navigazione" che lo conduca ad un più penetrante contatto con la verità dell'uomo e di Cristo. In questa nuova navigazione si incontra un esito notevole di quella cooperazione fra Rivelazione cristiana e filosofia che è cardine del pensiero credente: la filosofia avanza verso un incontro progressivo con la verità, conseguendo una migliore comprensione di se stessa e del suo scopo<sup>34</sup>. Condividendo appieno l'appello espresso da San Giovanni Paolo II, diciamo che il nostro pensiero «va ai *filosofi* e a *quanti insegnano la filosofia*, perché abbiano il coraggio di recuperare, sulla scia di una tradizione filosofica perennemente valida, le dimensioni di autentica saggezza e di verità, anche metafisica, del pensiero filosofico. Si lascino interpellare dalle esigenze che scaturiscono dalla parola di Dio e abbiano la forza di condurre il loro discorso razionale e argomentativo in risposta a tale interpellanza»<sup>35</sup>.

Giovanni Palmitessa  
giovannipalmitessa@libero.it  
Via Nicola Lagravinese, 23  
70043 Monopoli (BA)

---

<sup>34</sup> Cf. R. DI CEGLIE, *Étienne Gilson. Filosofia e Rivelazione*, 190; V. POSSENTI, *Filosofia e Rivelazione*, 32-38.

<sup>35</sup> *Fides et ratio*, 106.

## **Rivelazione cristiana e filosofia: la strada della verità. Orientamento e finalità**

GIOVANNI PALMITESSA

### **Abstract**

Il contributo intende soffermarsi sul confronto tra Rivelazione cristiana e filosofia. Siamo convinti che la questione del confronto tra l'evento rivelativo e la speculazione filosofica, ha ancora oggi una sua urgenza, forse anche maggiore che in passato. La Rivelazione cristiana, provocando la mente, stimola il pensare filosofico ad andare oltre, a compiere un viaggio nuovo, una nuova "navigazione" che lo conduca ad un più penetrante contatto con la verità dell'uomo e di Cristo. La ricerca della verità, la ricerca di risposte sul senso ultimo della vita e su quello del mondo fa parte sì della ricerca filosofica, ma se questa non è illuminata dalla Rivelazione cristiana, apparirà sempre offuscata e curvata su se stessa diventando, giorno dopo giorno, incapace di sollevare lo sguardo verso l'alto per osare di raggiungere la verità dell'Essere.

### **Parole chiave**

Rivelazione, rivelazione e filosofia, ricerca della verità, cristianesimo.

### **Abstract**

The article intends to reflect upon a comparison between Christian revelation and philosophy. We are convinced that the question of a comparison between the event of revelation and philosophical speculation is still urgent today, maybe even more than in the past. By stirring up the mind, the Christian revelation stimulates the philosophical reflection to go further, to break new ground, to set out to a more penetrating contact with the truth of man and of Christ. The search for truth, the search for answers concerning the ultimate sense of life as well as of the world is certainly part of philosophical research, but if it is not illuminated by Christian revelation, it will always turn out to be muddled and self-referential, and it will therefore become day by day incapable to turn the eyes upward in daring to reach the truth of Being.

### **Keywords**

Revelation, revelation and philosophy, research of truth, christianity.



# FILOSOFIA GRECA E CRISTIANESIMO DELLE ORIGINI NELLA *FIDES ET RATIO*

*Emmanuele Vimercati\**

## *1. Introduzione: Fides et Ratio, vent'anni dopo*<sup>1</sup>

A più di vent'anni di distanza, l'enciclica *Fides et Ratio* (d'ora in poi *FR*) continua a mostrare la propria attualità. Osservandola con gli occhi dell'uomo greco, infatti, essa appare tuttora un motivo di stimolo intellettuale, un fertile terreno di confronto fra saperi differenti e un'ispirata sintesi filosofico-teologica, pensata alla luce della tradizione, ma finalizzata alle esigenze dell'uomo d'oggi. L'interazione tra sapienza filosofica e sapienza religiosa, d'altronde, è una costante nella storia del pensiero, in occidente come in oriente, se è vero che l'uomo, mosso da stupore, ha sempre cercato di conoscere se stesso e il creato<sup>2</sup>. Tuttavia, proprio nell'età antica questa interazione si rivela particolarmente feconda, sia perché il cristianesimo era nella sua fase nascente e costitutiva, sia perché la filosofia praticata a quel tempo si prestava particolarmente a questo connubio. Ciò spiega perché gli autori cristiani si siano più volte ispirati ai loro colleghi filosofi per interpretare la Rivelazione, anche se questi filosofi non l'avevano conosciuta, oppure se ne erano disinteressati, oppure ancora l'avevano osteggiata. Il fatto che, a molti secoli di distanza, ancora oggi *FR* si richiami a quei tempi antichi, ci ricorda che l'interazione tra filosofia greca e cristianesimo delle origini non fu un fenomeno accidentale e transitorio, ma

---

\* Docente Ordinario Facoltà di Filosofia, PUL.

<sup>1</sup> Il presente contributo è la versione rielaborata di un intervento tenuto il 13 marzo 2019 presso la Pontificia Università Lateranense, nell'ambito della Cattedra "San Tommaso d'Aquino e il pensiero contemporaneo". Sono grato al prof. Mario Pangallo, direttore della Cattedra, per l'invito a tenere la relazione orale e per i suggerimenti fornitimi, e al prof. Giuseppe Lorizio, per la proposta di presentare questo contributo scritto alla Rivista *Lateranum*.

<sup>2</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio. Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione*, 14 settembre 1998, n. 1. In questo contributo saranno oggetto di particolare attenzione i nn. 1-6, 36-41, 64-66 dell'*Enciclica* (d'ora in poi abbreviata con *FR*). Tra le diverse edizioni di questo scritto segnalo *Fides et Ratio, Lettera Enciclica di Giovanni Paolo II*, Testo e commento teologico-pastorale a cura di R. Fisichella, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.

costituì un momento decisivo nel cammino delle due tradizioni. In qualche modo, prima ancora che singole dottrine, ciò che il primo cristianesimo ereditò dal mondo greco fu la sua struttura di pensiero, ovvero la *forma mentis* con cui gli antichi avevano guardato al mondo. Ma ciò vale anche in senso contrario, se è vero che il cristianesimo impresso alla storia del pensiero una svolta destinata a perdurare nei secoli. Questo non deve farci trascurare la differenza tra la sapienza del mondo e la sapienza di Dio, tra le accademie e le chiese, oppure tra il metodo filosofico e quello teologico – una differenza che balza all’occhio a chi solo accosti un testo della filosofia classica a uno della tradizione patristica. È però innegabile che, per molti cristiani delle origini (e non solo), filosofia e Rivelazione furono i due versanti di una stessa montagna o, per stare all’enciclica, le due ali dell’unica verità. Questo vale non solo in astratto, cioè sul piano dottrinale, ma anche nella concreta formazione scolastica, se pensiamo che i cristiani dei primi secoli erano spesso dei convertiti e, pertanto, avevano studiato nelle stesse scuole dei filosofi, avendo come compagni di banco quei “pagani” dai quali presero poi il congedo, ma ai quali continuarono a rivolgersi – più o meno cautamente – per formulare il dogma cristiano<sup>3</sup>.

In questo contesto, le questioni che l’enciclica pone sul tavolo sin dall’introduzione sono due, fra loro correlate: la verità e la conoscenza<sup>4</sup>. Nel pensiero antico – come è noto – la prima è fondativa della seconda: una cosa, cioè, è tanto più conoscibile quanto più è vera, ossia quanto più propriamente essa “è”. Infatti, osserva l’enciclica, «quando la ragione riesce a intuire e a formulare i principi primi e universali dell’essere e a far correttamente scaturire da questi conclusioni coerenti di ordine logico e deontologico, allora può dirsi una ragione retta o, come la chiamavano gli antichi, *orthòs logos, recta ratio*»<sup>5</sup>. Alla luce di queste osservazioni, in questa sede vorrei esplorare alcuni aspetti del contatto tra filosofia e teologia nei primi secoli cristiani, a partire dai concetti di verità e di conoscenza, osservati dal punto di vista dei Padri. Articolero dunque questo contributo in due parti, una metodologica, l’altra dottrinale. Nella prima parte fornirò alcune coordinate generali su come i primi cristiani si siano rapportati al pensiero greco; nella seconda parte, invece, affronterò un *case study*, cioè

<sup>3</sup> Impiego qui il termine “pagano” per comodità espressiva, riferendomi, in generale, al mondo greco-romano non cristianizzato. Sulle diverse accezioni di questo termine rimando ai contributi compresi in: E. DAL COVOLO - G. SFAMENI GASPARRO (edd.), *Pagani e cristiani: conflitto, confronto, dialogo. Le trasformazioni di un modello storiografico*, LEV, Città del Vaticano 2021 (il volume è il risultato del convegno internazionale tenutosi presso il Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Roma, nei giorni 13-15 novembre 2019). In questo volume rimando in particolare al contributo di Enrico dal Covolo ed Emmanuele Vimercati, *I cristiani lettori e interpreti del pensiero antico* (pp. 215-229), che presenta osservazioni parallele e complementari al presente contributo.

<sup>4</sup> I due termini, d’altronde, ricorrono numerose volte nell’enciclica.

<sup>5</sup> FR 4; su queste osservazioni preliminari nel presente contributo cf. FR 1-6.

fornirà un esempio dell'eredità filosofica greca nella formulazione del dogma cristiano, in particolare nel dibattito trinitario del IV secolo. Cercherò così di mostrare come i cristiani predisposero l'attrezzatura teorica necessaria per discutere della verità rivelata secondo categorie razionali. Concluderò infine richiamando alcuni principi della *FR*<sup>6</sup>. Il filo rosso che legherà le due parti sarà la figura di San Basilio Magno, Padre Cappadoce a cui l'enciclica implicitamente fa riferimento al n. 40 (parlando di "Padri Cappadoci"), proprio nel contesto della cristianizzazione della filosofia platonica. In tal senso, nella prima parte di questo contributo illustrerò alcuni aspetti del *Discorso ai giovani* (*Oratio ad adolescentes*), un'opera protrettica scritta da Basilio intorno al 370-375 (come pare) e rivolta ai suoi discepoli o ai suoi nipoti, nella quale l'autore fornisce i criteri per un corretto approccio ai testi classici<sup>7</sup>. Nella seconda parte, invece, considererò alcuni passaggi della *Lettera 38* del *corpus* basiliano, nella quale l'autore affronta il rapporto tra *ousia* e ipostasi (sostanza e persone) nella Trinità attingendo (anche) a una concettualizzazione propria della filosofia classica. Osservo qui a margine che la paternità di questo scritto è tutt'oggi controversa; anche attribuendolo a Gregorio di Nissa, come più studiosi fanno, l'influsso basiliano sembra però difficilmente trascurabile. Senza entrare nel merito del dibattito, tuttavia, per pura comodità mi riferirò qui a Basilio come all'autore della *Lettera*<sup>8</sup>.

## 2. Filosofia e cristianesimo nei primi secoli: coordinate generali e questioni di metodo

A ben vedere, i primi contatti fra greicità e cristianesimo furono tutt'altro che promettenti, se stiamo al noto racconto degli *Atti degli Apostoli* (17,18-32),

<sup>6</sup> Il rapporto tra filosofia greca e cristianesimo delle origini è affrontato in *FR* 36-41.

<sup>7</sup> Cf. *Basilio di Cesarea, Discorso ai giovani, Oratio ad adolescentes, con la versione latina di Leonardo Bruni*, a cura di M. Naldini, Nardini, Firenze 1984, 15-17.

<sup>8</sup> Sull'attribuzione della *Lettera* cf., tra gli altri, R. HÜBNER, *Gregor von Nyssa als Verfasser der Sog. Ep. 38 des Basiliius*, in J. FONTAINE - CH. KANNENGIESSER (eds.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Beauchesne, Paris 1972, 463-490; P.J. FEDWICK, *A Commentary of Gregory of Nyssa or the 38th Letter of Basil of Caesarea*, *Orientalia Christiana Periodica* 44 (1978) 31-51; M. FORLIN PATRUCCO (ed.), *Basilio di Cesarea. Le lettere*, vol. I, SEI, Torino 1983, 407-408; D.G. ROBERTSON, *Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea, Vigiliae Christianae* 52 (1998) 393-417, in partic. 394 e 409-410; S.M. HILDEBRAND, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea. A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*, The Catholic University of America Press, Washington 2007, 45-56; C. MORESCHINI, *I Padri Cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Città Nuova, Roma 2008, 254; G. MASPERO, *Essere e relazione. L'ontologica trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma, 2013, 141-156; G. MASPERO - M. DEGLI ESPOSITI - D. BENEDETTO, *Who Wrote Basil's Epistula 38? A Possible Answer Through Quantitative Analysis*, in J. LEEMANS - M. CASSIN (eds.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium III*, Brill, Leiden - Boston 2014, 579-594.

in cui, dai filosofi stoici ed epicurei che lo ascoltarono all'Areopago, San Paolo fu presto qualificato come un "ciarlatano" (*spermologos*) che annunciava "stranezze" (*xenizonta tina*, dottrine straniere o stravaganti). E questo nonostante i riferimenti alla filosofia stoica che Paolo introdusse nel proprio discorso<sup>9</sup>. Il motivo di rottura, che spinse gli uditori a deriderlo e ad affermare: «Su questo ti ascolteremo un'altra volta» (17,32), fu l'annuncio della risurrezione dei morti<sup>10</sup>. Questo breve, ma significativo racconto introduce due motivi ricorrenti nella polemica tra pagani e cristiani nei primi secoli: la rivendicazione dell'antichità della propria dottrina rispetto alle "novità" recenti e l'autoctonia della sapienza greca rispetto a innovazioni considerate estranee alla grecità e alla sapienza comune dei popoli (cioè al cosiddetto *palaios logos* propugnato da Celso, ad esempio)<sup>11</sup>. Certo, anche dopo questo episodio iniziale, pagani e cristiani mantennero sempre una certa diffidenza reciproca, che ci è testimoniata da autori quali Taziano o Tertulliano, da un lato, e Celso, Porfirio e Giuliano Imperatore (l'Apostata), dall'altro. D'altronde, è innegabile che fra la cultura greca – nel suo complesso – e il cristianesimo sussistessero irriducibili differenze, che spinsero i primi cristiani a connotarsi come "filosofi", piuttosto che come "teologi", poiché, mentre la prima qualifica si appellava a una più generale "sapienza", la seconda richiamava espressamente la mitologia greco-romana, da cui il cristianesimo – a differenza di una certa tradizione filosofica – intendeva dissociarsi<sup>12</sup>.

Con il passare del tempo, però, i cristiani si accorsero della necessità di conoscere la filosofia classica, per motivi esegetici delle Scritture, per ragioni catechetiche e pastorali, e perché costretti a ricorrervi per dirimere quelle dispute dottrinali alle quali proprio le distinzioni filosofiche avevano dato origine. Già a partire dal secondo secolo, dunque, assistiamo a un progressivo avvicinamento delle due tradizioni, come riscontriamo in autori quali Giustino, Clemente e Origene – per molti aspetti filosofi, oltre che "teologi" cristiani. In questi pensatori affiora progressivamente l'urgenza di dare un fondamento

<sup>9</sup> In particolare, ad ARATO DI SOLI (*Fenomeni*, v. 5) e all'*Inno* di Cleante a Zeus (*Stoicorum Veterum Fragmenta* I, fr. 537, v. 4).

<sup>10</sup> Cf. *Atti degli Apostoli* 17,18 e 20; cf. *FR* 36-38.

<sup>11</sup> Cf. ORIGENE, *Contro Celso* III, 16; VI, 15.

<sup>12</sup> Su questo si veda la nota critica di Agostino alla tripartita teologia di Varrone, nel VI libro del *De civitate Dei*. Sul rapporto – critico o costruttivo – tra cristianesimo e filosofia greca segnalo: E. DAL COVOLO - E. VIMERCATI, *Filosofia e Teologia tra il IV e il V secolo. Contesto, figure e momenti di una sintesi epocale*, LUP, Città del Vaticano 2016; E. VON IVÁNKA, *Bisanzio. Luogo d'incontro tra pensiero greco e fede cristiana*, a cura di I. Soldini e M. Konrad, LUP, Città del Vaticano 2016; W. JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, a cura di S. Boscherini e A. Valvo, Bompiani, Milano 2013; G. KARAMANOLIS, *The Philosophy of Early Christianity*, Acumen, Durham 2013; MORESCHINI, *I Padri Cappadoci*, cit.; J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1969 (più volte riedito); M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Borla, Roma 1990 (ed edizioni successive); M. ZAMBON, *«Nessun dio è mai sceso quaggiù». La polemica anticristiana dei filosofi antichi*, Carocci, Roma 2019.

razionale alle proprie credenze di fede, per mostrare la compatibilità teorica e la continuità storica tra le due forme di sapienza, e, insieme, per neutralizzare le accuse di irrazionalità che i pagani erano soliti rivolgere al popolo cristiano<sup>13</sup>. Sulla scorta della scuola alessandrina, è soprattutto con il IV secolo, però, che filosofia e teologia pervengono a una sintesi più matura, com'è attestata anzitutto nei Padri Cappadoci.

Se Gregorio di Nazianzo, nella sua orazione funebre per l'amico Basilio (*Orazione* 43.5.11), riconosce che «la *paideusis* [cioè l'apprendimento e la cultura] detiene il primo posto tra tutti i beni umani» e indica in Basilio un modello di cultura filosofica e di vita cristiana, proprio a San Basilio converrà rivolgerci per comprendere in che cosa questa sintesi consista<sup>14</sup>. Nel suo *Discorso ai giovani* Basilio fornisce i criteri secondo i quali il buon cristiano deve attingere ai classici, cioè deve trarre profitto dalla tradizione greca, innestandola nel messaggio rivelato. In un passo dell'opera l'autore afferma:

«[1] Se vi è dunque una qualche affinità (*oikeiotês*) reciproca fra le due dottrine (*logoi*), la conoscenza (*gnôsis*) di entrambe non potrà che esserci utile; se poi non c'è affinità, il fatto però di metterle a confronto e riconoscerne la differenza aiuterà non poco a confermarci nella migliore. [2] Ma a che cosa possiamo paragonare i due insegnamenti (*paideuseis*) per averne un'immagine (*eikôn*)? Ecco: come è virtù propria (*oikeia aretê*) di una pianta ricoprirsi di frutti della stagione, e ne formano un certo ornamento anche le foglie che sui rami stormiscono, così anche per l'anima il frutto precipuo è la verità (*alêtheia*), e tuttavia non è affatto sgradevole che si rivesta di sapienza profana (*thurathên sophia*) come di foglie che offrono riparo al frutto e una vista gradita»<sup>15</sup>.

Basilio instaura qui il paragone per cui la verità rivelata sta alla sapienza profana come i frutti stanno alle foglie, ossia come la fede sta al suo sistema di protezione e di ornamento. Posta in questi termini, la funzione della sapienza profana non è puramente accessoria, cioè non è una inutile sovrastruttura, né, tantomeno, una dannosa distrazione che distoglie dalla verità o ne sovverte i connotati; al contrario, la funzione protettiva serve a preservare la verità, così

<sup>13</sup> Cf. ORIGENE, *Contro Celso* I, 9 e 27; inoltre, ZAMBON, «Nessun dio è mai sceso quaggiù», 161-179 (con ulteriori riferimenti).

<sup>14</sup> Per una introduzione generale alla dottrina trinitaria di Basilio nel contesto di quella dei Padri cappadoci segnalo il citato studio di MORESCHINI, *I Padri Cappadoci*, 237-281, ma anche, dello stesso C. MORESCHINI, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milano, 2013, 747-788 (sul Platonismo e sulla teologia dei Padri cappadoci). Sul rapporto tra Basilio e il Neoplatonismo cf. J. RIST, *Basil's Neoplatonism: Its Background and Nature*, in P.J. FEDWICK (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteenth-Century Anniversary Symposium*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1981, 137-220.

<sup>15</sup> Cf. BASILIO, *Discorso ai giovani* III, 1-2 (la traduzione è tratta da *Basilio di Cesarea, Discorso ai giovani*, a cura di M. Naldini, talora con lievi modifiche, anche nei passi citati qui di seguito).

come le foglie servono per conservare il frutto. La verità, che è contenuto della Rivelazione, è la virtù propria dell'anima, ossia è l'oggetto specifico della sua conoscenza e il modello perfetto per la sua azione; ma questo oggetto può ben avvalersi di un apparato sapienziale esterno che ne agevoli la comprensione e ne radichi la presenza in noi. A questa funzione protettiva si aggiunge quella che potremmo definire "estetica", cioè riferita alla percezione della bellezza visiva. Nel difendere la verità, la sapienza profana contribuisce ad abbellirla, cioè a renderla appetibile alla vista dell'anima e a facilitarne la messa in opera. Queste due funzioni, tuttavia, possono espletarsi solo a condizione della conformità della sapienza umana alla Verità divina, la quale illumina la vista e le conoscenze propedeutiche così come l'Idea platonica del Bene operava nel visibile e nell'intelligibile<sup>16</sup>. Si assiste così in Basilio ad una assimilazione analogica tra sapienza greca e messaggio rivelato, entrambi oggetto di conoscenza – di "gnosi", dice Basilio, come Clemente<sup>17</sup> –, ma regolati anzitutto da un criterio veritativo e, quindi, da una scelta discrezionale. Come le api – osserva Basilio<sup>18</sup> – non vanno indistintamente su tutti i fiori e cercano di trarre da questi solo ciò che è loro utile, così anche noi «dovremo esaminare attentamente ogni dottrina e adattarla allo scopo». Ciò presuppone la consanguineità fra le due tradizioni, entrambe nutrimento per l'anima, ma a condizione di privilegiare quei contenuti sapienziali che concordano con il testo rivelato. O, per meglio dire, la verità di ragione sarà tale quando si trova in armonia con il contenuto della Rivelazione, cioè quando le due verità convergono verso un risultato comune, ciascuna per le proprie competenze.

Il messaggio rivelato non ha però un valore solo teorico, ma presenta insieme importanti ricadute pratiche, essendo viatico alla conoscenza di sé e alla cura per l'anima. Conoscendo se stessa, l'anima contempla in sé il riflesso dell'intelligenza divina, mentre, avendo cura di sé, essa si predispone a purificarsi (*katharsis*), cioè ad accogliere la sapienza superiore, valorizzando il corpo in funzione della virtù e disprezzando così i piaceri sensibili<sup>19</sup>. L'idea che l'uomo sia immagine di Dio anzitutto nella propria natura intellettuale è diffusa nella tradizione greca e, d'altronde, essa funge da premessa all'idea che la sapienza divina sia oggetto specifico della conoscenza intellettuale e premessa all'agire umano<sup>20</sup>. Circa il rapporto fra teoria e prassi, infatti, Basilio afferma: «Che nell'animo dei giovani nasca una certa familiarità (*oikeiotês*) e consuetudine (*sunêtheia*) alla virtù

<sup>16</sup> Cf. BASILIO, *Discorso ai giovani* II, 9; PLATONE, *Repubblica* VI, 508b.

<sup>17</sup> Cf. CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromati* IV, 25, 155-157; V, 1, 12.

<sup>18</sup> Cf. BASILIO, *Discorso ai giovani* IV, 8-11.

<sup>19</sup> Cf. *ivi*, IX, 7.

<sup>20</sup> Cf., tra gli altri, FILONE DI ALESSANDRIA, *La creazione del mondo secondo Mosè* 69-71; CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromati* VI, 9, 71, 4; 72, 1-3; 74, 1-2; 75, 1-3; ORIGENE, *I principi* I, 8-9.

(*aretê*) è un vantaggio (*ophelos*) non piccolo; giacché proprio tali insegnamenti (*mathêmata*) restano indelebili per natura (*ametastata pephuken einai*), imprimendosi profondamente nell'animo sensibile dei giovani»<sup>21</sup>.

Accanto alla verità, dunque, il secondo criterio che Basilio impiega per un'accurata selezione degli studi classici è quello della loro utilità all'esercizio della virtù<sup>22</sup>. La conoscenza di sé e la pratica virtuosa, infatti, consentono l'ascesi, cioè l'assimilazione a Dio, secondo quanto la tradizione platonica, pagana e cristiana, aveva sostenuto<sup>23</sup>. Infatti, come già Clemente, Numenio ed Eusebio, che avevano riconosciuto in Platone un "amico della verità" e "un Mosè che parla in greco attico"<sup>24</sup>, anche Basilio si esprime in toni analoghi:

«[1] [...] Non si deve perciò servire al corpo se non nei limiti di stretta necessità; [2] ma si deve dare all'anima il meglio delle nostre cure, liberandola (*luontas*: "sciogliendola") mediante la "filosofia" (*philosophia*) come dai suoi legami con le passioni del corpo (*hê pros ta tou sômatos pathê koinônia*), e insieme rendendo il corpo vittorioso sulle sue passioni. [...] [12] In una parola, chiunque non sia disposto a sprofondare nei piaceri carnali come nel fango, deve totalmente disdegnare il corpo o averne cura in quanto ci procura un aiuto per l'acquisto della virtù (*hupêresian philosophia ktômenous*): così afferma Platone dicendo pressappoco le stesse cose di Paolo, il quale avverte che non bisogna aver cura del corpo allo scopo di alimentare le passioni (*pathê*)»<sup>25</sup>.

Il rapporto di subordinazione del corpo all'anima richiama da vicino l'insegnamento platonico nell'*Apologia di Socrate* (30a-b), nella quale il primato della psiche è funzionale al conseguimento della virtù e dei beni umani. Il contenuto della sua conoscenza – cioè la verità e se stesso – predispone l'uomo a moderare le sue passioni e a praticare la virtù. Verità e virtù sono dunque lo specifico dell'essere umano, come presupposto e come fine della sua condotta morale: la verità, infatti, è il contenuto perfetto dell'intelletto, mentre la virtù è l'abito perfetto dell'agire<sup>26</sup>. In questa dialettica fra teoria e prassi, filosofia e Rivelazione giocano un ruolo complementare: la funzione liberatrice della filosofia rispetto alla vita terrena si completa nella funzione salvifica della

<sup>21</sup> Cf. BASILIO, *Discorso ai giovani* V, 2.

<sup>22</sup> *Basilio di Cesarea, Discorso ai giovani*, a cura di M. Naldini, 46-50.

<sup>23</sup> Cf., ad esempio, PLATONE, *Teeteto* 176a-b; FILONE DI ALESSANDRIA, *La creazione del mondo secondo Mosè* 144; PLUTARCO, *Il ritardo della vendetta divina* 556D ss.; ALCINO, *Didaskalikos* II, 2; XXVIII, 1; 2; 4; CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromati* II, 131, 5.

<sup>24</sup> Cf. CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromati* V, 12, 78; EUSEBIO DI CESAREA, *Preparazione evangelica* XI, 10, 14 (= Numenio di Apamea, fr. 8 des Places).

<sup>25</sup> Cf. BASILIO, *Discorso ai giovani* IX, 1-2; 12; inoltre, *Basilio di Cesarea, Discorso ai giovani*, a cura di M. Naldini, 22-26.

<sup>26</sup> Cf. *ivi*, 52-55.

Rivelazione rispetto alla vita eterna. Liberazione e salvezza sono così il frutto dell'unica verità, che per la ragione filosofica è un oggetto prettamente intellettuale, mentre per la fede rivelata è Gesù stesso, la cui sequela o imitazione è la via maestra per chi aspiri a salvarsi. D'altronde – ci insegna Giovanni 8,31-32 – è proprio la verità a renderci liberi – quella verità in cui consiste la Parola di Dio. Si spiega così che, per l'intera tradizione patristica, Gesù sia il vero pedagogo dell'umanità<sup>27</sup>.

### 3. Ousia e hypostasis: alcuni elementi del dibattito nel IV secolo

Alla luce di queste osservazioni di metodo, vediamo ora come Basilio abbia concretamente impiegato la filosofia classica per spiegare il mistero cristiano, facendone un esempio relativo al dogma della Trinità. Ci riferiamo così alla *Lettera 38* del *corpus* basiliano, situata nel contesto delle dispute trinitarie del IV secolo. Come cappello introduttivo basti qui dire che, sin dagli esordi della Lettera, Basilio cerca di guardarsi da due pericoli contrapposti: quello di coloro che, a partire dall'unicità della sostanza divina, negavano l'esistenza di tre Persone distinte (erano i monarchiani, specialmente nella loro variante sabelliana) e quello di coloro che, a partire dalla trinità delle Persone, deducevano l'esistenza di tre sostanze distinte (erano i triteisti)<sup>28</sup>. Va poi osservato che, a dispetto della condanna subita nel Concilio di Nicea (325 d.C.), l'arianesimo non era stato affatto domato, ma, anzi, si era riproposto nella sua forma più radicale, quella degli Eunomiani (o Anomei), che negavano recisamente la consustanzialità del Figlio con il Padre e contro i quali Basilio scrive un intero trattato (il *Contro Eunomio*, appunto)<sup>29</sup>. Di questa eresia va qui ricordata anzitutto la matrice subordinazionista, secondo la quale il Padre precede il Figlio, essendogli dunque superiore, così come la causa precede il causato. Non potevano sfuggire così le affinità tra questa eresia e le coeve forme di Platonismo, che, in modi diversi, articolavano il mondo divino in piani ontologici gerarchizzati fra loro e relazionati da un rapporto causale<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Cf. *ivi*, 33-35.

<sup>28</sup> Cf. *Lettera 38*, 1.

<sup>29</sup> Lo scritto *Contro Eunomio* contiene alcuni assi portanti della dottrina trinitaria di Basilio (un'introduzione essenziale è contenuta in Moreschini, *I Padri Cappadoci*, 246-248 e 248-254); l'ampiezza dell'opera, tuttavia, non consente di essere compiutamente esaminata in questa sede; pertanto, come annunciato, ci limiteremo qui ad alcune osservazioni sulla *Lettera 38* del *corpus* basiliano.

<sup>30</sup> Sulla dottrina ariana ricordo lo studio – datato, ma ancora importante – di M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975; una sintesi più recente è contenuta in MORESCHINI, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, 727-744.

In questa selva di posizioni divergenti Basilio era chiamato a una soluzione di equilibrio, che tenesse ferma l'unicità della natura divina e, insieme, la distinzione tra Persone relazionate, ma non subordinate tra loro<sup>31</sup>. Per comprendere come Basilio abbia proceduto, è necessario richiamare alcuni elementi della dottrina aristotelica della sostanza e di quella neoplatonica delle ipostasi. Come si sa, nel quinto capitolo delle *Categorie* Aristotele affronta il tema della *ousia*, esprimendosi in questi termini:

«Sostanza (*ousia*) è quella che si dice nel senso più proprio (*kyriôtata*), primo (*prôtôs*) e principale (*malista legomenê*), la quale né si dice di un soggetto (*kath' hypokeimenou*) né è in un soggetto (*en hypokeimenôi*), come, ad esempio, un determinato (*tis*) uomo o un determinato cavallo. Sostanze seconde (*deuterai ousiai*), invece, si dicono le specie (*eidê*) cui appartengono le sostanze dette prime e i generi (*genê*) di tali specie. Un certo uomo, ad esempio, appartiene alla specie degli esseri umani, e il genere di questa specie è “animale”; queste sostanze, come “essere umano” e “animale”, dunque, vengono dette seconde. [...] Ogni sostanza sembra significare “questa realtà qui” (*tode ti*). Ora, ciò è incontestabilmente vero per le sostanze prime, poiché ciò che vi viene indicato è qualcosa di individuale (*atomon*) e uno di numero. Per quel che riguarda le sostanze seconde, invece, sembra, a causa della forma dell'espressione, che si indichi ugualmente “questa realtà qui” – come quando si dice “essere umano” o “animale” –; in realtà non è certamente vero, ma esse indicano, piuttosto, una certa qualità (*poion ti*) [...]»<sup>32</sup>.

Come è noto, Aristotele si discosta da Platone nell'intendere per sostanza anzitutto l'ente determinato – appunto, il *tode ti* –, che gode di un grado di individuazione maggiore rispetto alle specie e ai generi che di esso si predicano o che ad esso ineriscono. L'ente determinato è dunque il soggetto di predicazione, rispetto al quale le specie e i generi sono predicati o qualità – come quando diciamo “Paolo è un essere umano” o “Paolo è un vivente”. Anche le specie e i generi, dunque, sono in qualche modo sostanze – come riteneva Platone –, ma in un grado inferiore, cioè in senso secondario, rispetto alle realtà individuate, perché, secondo Aristotele, proprio il grado di individuazione decide della sostanzialità di una cosa, cioè della sua reale sussistenza<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Sul rapporto tra *ousia* e *hypostasis* nel dibattito trinitario rimando ancora a SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 511-525.

<sup>32</sup> Cf. ARISTOTELE, *Categorie* 5, 2a11-19 e 3b10-18 (traduzione di M. Bernardini in *Aristotele, Organon*, coordinamento generale di M. Migliori, Bompiani, Milano 2016, 65-77, con modifiche).

<sup>33</sup> Su questi aspetti rimando a D. ROSS, *Platone e la teoria delle Idee*, Il Mulino, Bologna 1989, 35-47; M. ERLER, *Platone. Un'introduzione*, Einaudi, Torino 2008, 143-148; E. BERTI, *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma 2016, 220-224; G. REALE, *Introduzione a Aristotele*, Laterza, Roma - Bari 1982 (ed edizioni successive), 54-62. Ricordo inoltre che, nel corso dell'età imperiale, un ruolo importante nella definizione della natura universale o individuale della sostanza fu giocato da Porfirio. Sebbene la struttura e l'eredità

In questo dibattito logico e ontologico si inserirono più tardi anche gli Stoici, i quali, pur accogliendo la nozione aristotelica di sostanza come sostrato, ne modificarono non poco la fisionomia, in più di un caso identificandola con la propria nozione di “natura” (*physis*), ovvero di “natura comune” (o universale, *koinê physis*) o di “natura materiale” (*hylikê physis*). Infatti, secondo gli Stoici l’unica sostanza concepibile è quella corporea, poiché, secondo loro, solo il corpo è in grado di agire e di patire<sup>34</sup>. Secondo il Portico, dunque, le realtà corporee sono le uniche ad esistere propriamente. Inoltre, poiché accanto alle sostanze propriamente dette (cioè ai corpi), gli Stoici ammettevano comunque l’esistenza di alcune realtà incorporee, quali, ad esempio, gli “esprimibili” (*lektà*), la sostanza finiva con il ricadere in un genere superiore, che gli Stoici chiamavano *ti* (il “qualcosa”), comprensivo dei corpi e delle restanti realtà incorporee<sup>35</sup>.

Ora, nell’impostare il dogma trinitario Basilio era ben al corrente di questo dibattito. In particolare, la tesi platonica gli avrebbe comportato serie difficoltà in un senso: asserendo il primato dell’universale sull’individuale, infatti, sarebbe stata sacrificata la peculiarità delle singole persone, considerate alla stregua di accidenti o di istanze dell’unica *ousia* universale (ciò significa: una sola sostanza, quindi una sola Persona, seppur manifesta attraverso “modi” differenti). La tesi aristotelica, viceversa, avrebbe procurato pericoli opposti: asserendo il primato della sostanza individuale, infatti, Basilio sarebbe ricaduto in quel triteismo dal quale egli voleva tenersi alla larga (ciò significa: tre Persone, quindi tre sostanze). Ecco dunque come il Padre cappadoce eredita il discorso aristotelico, modificandolo però nei termini fondamentali:

«Di tutti i nomi, alcuni, applicati a soggetti molteplici e numericamente differenti, hanno un significato per così dire più generale (*katholikôtera sêmasia*), come per esempio “uomo”. Infatti chi dice “uomo” ha indicato per mezzo del nome la natura generale (*hê koinê physis*), e non ha specificato con questa parola un determinato (*tis*) uomo, particolarmente conosciuto con questo nome. Infatti, non è “uomo” Pietro più che Andrea, che Giovanni, che Giacomo. Pertanto, l’elemento comune della cosa significata (*hê koinotês tou sêmainomenou*), estendendosi ugualmente a tutti quelli che sono posti sotto lo stesso nome, ha necessità della

---

del pensiero porfiriano non sia sempre facilmente ricostruibile (un quadro generale è fornito da G. GIRGENTI, *Introduzione a Porfirio*, Laterza, Roma - Bari 1997), il suo influsso filosofico sul cristianesimo tardo-antico fu probabilmente significativo (nell’Occidente latino anche grazie alle traduzioni operate da Mario Vittorino: cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, 2 voll., Études Augustiniennes, Paris 1968, tr. it. di G. Girgenti, *Porfirio e Vittorino*, Vita e Pensiero, Milano 1993); sul ruolo degli Stoici e di Porfirio nella dottrina trinitaria di Basilio cf. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 512-514; HÜBNER, *Gregor von Nyssa als Verfasser der Sog. Ep. 38 des Basilius*, 480-484; ROBERTSON, *Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea*, 395-397.

<sup>34</sup> Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, fr. 525.

<sup>35</sup> Cf. *ivi*, fr. 329-335.

ulteriore distinzione (*hupodiatolê*) grazie alla quale noi possiamo riconoscere non l'uomo in generale (*ho katholou anthrôpos*), bensì Pietro oppure Giovanni. Altri nomi, invece, possiedono una capacità di connotazione più specifica (*idikôtera endeixis*), per mezzo della quale non si considera la natura generale nella cosa significata, ma piuttosto una delimitazione di un certo oggetto che, proprio per il suo potere di individuazione (*katà to idiazon*), non ha nessun carattere comune con ciò che è uguale per natura, come per esempio "Paolo" oppure "Timoteo". Infatti, tale parola non si riferisce più alla natura generale, ma separa dalla indicazione complessiva (*perilêptikê sêmasia*) alcuni oggetti delimitati e li specifica per mezzo dei nomi. Pertanto, quando esistono due o più definizioni per lo stesso oggetto, come per esempio Paolo e Stefano e Timoteo, e si ricerca una definizione (*logos*) della essenza di questi uomini, nessuno darà una definizione della essenza per Paolo, un'altra per Silvano e un'altra per Timoteo, ma le definizioni con le quali si è indicata l'essenza di Paolo si adatteranno anche agli altri, e sono consustanziali (*homoousioi*) tra loro quelli che vengono designati con la stessa definizione dell'essenza»<sup>36</sup>.

Basilio riprende così la trattazione aristotelica, talvolta mediata dalla nozione stoica di "natura comune" (*koinê physis*), alla quale egli assegna la funzione di sostanza in senso stretto, poiché questa natura è il genere condiviso dalle tre Persone – cioè la loro essenza divina. Le Persone, dunque, sono accomunate dall'unica natura divina, della quale sono tutte parimenti espressione. In tal senso, "Dio" si dice ugualmente del Padre, del Figlio e dello Spirito, senza che tale attributo sia prerogativa di una sola Persona o, viceversa, senza che le tre Persone si dicano "Dio" separatamente l'una dall'altra. Basilio recepisce così l'accezione aristotelica di "sostanza seconda", che meglio si adattava a definire l'essenza di Dio e la consustanzialità delle Persone nel contesto trinitario<sup>37</sup>. In questo quadro di un Aristotelismo modificato, il ricorso a un lessico stoico non sorprende, forse perché – almeno in questo caso – Basilio sembra considerarlo tutto sommato compatibile con le intenzioni di Aristotele, o, forse, perché in età imperiale esso era ormai divenuto un veicolo comune per esprimere concetti propri anche di altre scuole<sup>38</sup>. Ripulita della sua matrice corporeistica, dunque,

<sup>36</sup> Cf. BASILIO, *Lettera* 38, 2 (la traduzione è tratta da M. FORLIN PATRUCCO [ed.], *Basilio di Cesarea. Le lettere*, vol. I, 179-181, talora con modifiche, anche qui di seguito).

<sup>37</sup> Circa l'assunzione della terminologia e dei concetti filosofici greci in Basilio, va però condivisa l'affermazione di Hildebrand, secondo cui "Basil, to be sure, applies philosophical words to the Godhead, but he is not in the business, thereby, of constructing a philosophical system of metaphysics or ontology" (cf. *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea*, 46). In tal senso, il ricorso basiliano alla filosofia greca può presentare differenze a seconda dei contesti in cui essa viene impiegata e degli scopi che l'autore si propone. Sull'assunzione basiliana del concetto aristotelico di "sostanza seconda" nella *Lettera* 38, cf. FORLIN PATRUCCO (ed.), *Basilio di Cesarea. Le lettere*, vol. I, 408.

<sup>38</sup> Il ricorso al lessico stoico per esprimere il rapporto tra la *ousia* e le *hypostaseis* divine compare in diversi altri passi basiliani, incluse le Lettere: cf., ad esempio, *Lettera* 214, 4; *Lettera* 236, 6; su questo cf.

anche la filosofia stoica, specialmente nel suo vocabolario, poteva essere proficuamente impiegata nella delicata controversia trinitaria<sup>39</sup>.

Una volta precisata la comune natura divina, restava però da chiarire la distinzione tra le Persone, per evitare di ricadere in una forma di monarchianismo (ossia: una sola sostanza, quindi una sola Persona). Per fare questo, Basilio ricorre al concetto neoplatonico di “ipostasi”, di cui abbiamo un esempio in un passo riferito a Porfirio: «Secondo Porfirio, Platone ha affermato che l’essenza del divino (*hê tou theiou ousia*) procede (*proelthein*) fino a tre ipostasi (*hypostaseis*): c’è il dio supremo e buono (*anôtatô theos tagathos*); dopo di lui, come secondo, il demiurgo (*dêmiourgos*); terza, poi, l’anima del mondo; infatti, la divinità (*theiotês*) procede fino all’anima»<sup>40</sup>. Senza occuparci dell’indebita attribuzione della teoria delle ipostasi a Platone, il passo attesta la tripartizione gerarchica della natura divina, articolata nel dio supremo, nel dio demiurgico e nell’anima del mondo, secondo un costume invalso almeno a partire da Plotino, se non già dal Platonismo del II secolo – con Numenio di Apamea, ad esempio<sup>41</sup>. A ben vedere, tuttavia, le tre ipostasi plotiniane – l’Uno, l’Intelletto e l’Anima – non erano sostanze individuate, ma piani ontologici ordinati in ragione della loro maggiore o minore semplicità. Più definite appaiono invece le ipostasi nel passo porfiriano, che configura una processione dal primo dio al dio secondo. Proprio ai connotati della triade porfiriana sembra essersi ispirato Basilio, a condizione però di una loro strutturale modifica. Egli infatti afferma:

«[...] Con la parola ipostasi (*hypostasis*) si indica ciò che è detto specificamente (*to idiôs legomenon*). Infatti, chi dice “uomo” suscita all’orecchio, per l’indeterminatezza della indicazione (*tôi aoristôi tês sêmasias*), un concetto (*dianoia*) in certo modo disperso (*eskedasmenê*), sì da mostrare con il nome la natura, ma non da chiarire il significato dell’oggetto che sussiste (*to hyphestos*) e che è specificamente (*idiôs*) indicato sotto quel nome. Al contrario, chi dice “Paolo”, ha mostrato

---

anche MORESCHINI, *I Padri Cappadoci*, 253-254. È bene però ricordare che sul rapporto tra la sostanza come sostrato e le sue predicazioni, ovvero tra ciò che è comune e ciò che è individuale, la posizione di Aristotele e quella degli Stoici non erano del tutto sovrapponibili (cf., ad esempio, T.H. IRWIN, *Aristotelian Substances and Stoics Subjects*, *Revue Internationale de Philosophie* 51 (1997) 397-415). Sulle implicazioni di questa differenza in Basilio cfr. HÜBNER, *Gregor von Nyssa als Verfasser der Sog. Ep. 38 des Basiliius*, 474-479; ROBERTSON, *Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea*, 397-399; HILDEBRAND, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea*, 47-49. Un’utile ricostruzione del retroterra origeniano su *ousia* e ipostasi si può ritrovare in V. LIMONE, *Il contributo di Origene alla storia dell’uso di “ipostasi” nella teologia cristiana*, in *Cristianesimo nella storia* 40 (2019) 211-256.

<sup>39</sup> Su questo segnale ancora HILDEBRAND, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea*, 45-101.

<sup>40</sup> Cf. CIRILLO, *Contro Giuliano* I, 47, IT. 5-9. Ricordo inoltre che il titolo (presumibilmente formulato da Porfirio) di PLOTINO, *Enneadi* V, 1 è precisamente *Le tre ipostasi (hypostaseis) originarie*.

<sup>41</sup> Cf. NUMENIO DI APAMEA, fr. 21 des Places. Sul ruolo che il Neoplatonismo giocò nella costruzione della dottrina trinitaria di Basilio rimando a J.M. RIST, *Basil’s “Neoplatonism”: Its Background and Nature*, cit.

la natura che sta sotto la cosa indicata con quel nome. Questo è dunque l'ipostasi: non la nozione indeterminata della essenza (*hê aoristos tês ousias ennoia*) che non trova nessuna sussistenza (*stasis*) a causa del carattere generale della cosa significata (*ek tês koinotêtos tou sêmainomenou*), bensì quella che delimita e circoscrive ciò che è generale e indefinito in un certo oggetto, grazie alla indicazione di specificità (*idiômata*) [...]»<sup>42</sup>.

Rispetto al concetto neoplatonico di "ipostasi" Basilio rimarca dunque il principio di individuazione, certo ispirato alla formulazione porfiriana e alla sua rivisitazione della logica aristotelica, ma nondimeno discostandosi da essa quanto alle modalità dell'emanazione e alla subordinazione. L'ipostasi viene così definita come il carattere "peculiare" (*idion*) di Persone consustanziali tra loro<sup>43</sup>. Pertanto, come Paolo e Giovanni sono individui distinti, che condividono però la medesima natura umana, così il Padre e il Figlio sono ipostasi distinte, che condividono però la medesima natura divina. Proprio la consustanzialità tra le prime due Persone ci consente di predicare il nome "Dio", cioè l'essenza comune, tanto del Padre quanto del Figlio, attribuendo così la medesima natura a ipostasi distinte e individuate. In tal senso, la condizione di "generante" e di "generato" compete alla sola natura ipostatica del Padre e del Figlio, e non alla loro *ousia* condivisa. Basilio riesce così a dimostrare che le Persone della Trinità sono accomunate, ma non confuse nell'unica sostanza, e distinte, ma non separate, né gerarchizzate tra loro. Alla sostanza va così riferita la natura comune, alle ipostasi la loro individuazione. Secondo un'immagine basiliana, dunque, le Persone stanno alla *ousia* divina come i colori stanno all'arcobaleno: l'essenza policroma dell'iride è una soltanto, ma i colori che essa sprigiona sono distinti e coordinati fra loro<sup>44</sup>. Rimescolando così le carte del pensiero antico, Basilio riconfigura il dogma della Trinità secondo canoni ortodossi per la fede cristiana<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Cf. BASILIO, *Lettera* 38, 3.

<sup>43</sup> Ricordo inoltre che, nel dibattito trinitario, accanto al termine *hypostasis* fu coinvolto anche quello di *prosôpon*, che originariamente designava la maschera o il personaggio di una rappresentazione teatrale e che, soprattutto attraverso Cicerone (nel *De officiis*, a sua volta debitore dell'opera *Peri tou kathêkontos* dello Stoico Panezio), la tradizione latina eredita con il concetto di *persona*. Su *hypostasis* e *prosôpon* nel dibattito trinitario di Basilio cfr. HILDEBRAND, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea*, 82-101.

<sup>44</sup> Cf. BASILIO, *Lettera* 38, 5.

<sup>45</sup> Sull'impiego basiliano della terminologia in un contesto di volta in volta (neo)platonico o aristotelico, cf. HÜBNER, *Gregor von Nyssa als Verfasser der Sog. Ep. 38 des Basilius*, 482: "Basilius ist kein Systematiker, und die Verwendung stoischer Vorstellungen bei einem begrenzten Problem der Trinitätstheologie hat ihn nicht daran gehindert, sich bei einem anderen aristotelischer Begriffsmittel oder plotinischer Spekulationen zu bedienen".

#### 4. Conclusioni

Giungo così alle conclusioni. Il percorso che abbiamo tracciato ha preso le mosse da alcune linee guida della *Fides et Ratio*, tese a mostrare le somiglianze e le differenze tra la ragione filosofica e la fede rivelata. Si è così mostrato che, se rettamente intese, filosofia e teologia sono scienze in dialogo, ciascuna con le sue prerogative, al servizio della comune Verità. Ciò è sembrato particolarmente valido nei primi secoli cristiani, per ragioni che sono dipese da entrambi i fronti. È bene ricordare, però, che *Fides et Ratio* non è una semplice ricostruzione prospettica del passato, ma è, insieme, un impegno per il futuro, cioè un progetto comune a filosofi e teologi in vista di una più matura comprensione della Verità e di noi stessi. Rendere servizio alla Verità, comprendendone le ragioni e diffondendone il messaggio, significa, così, anche difendere la dignità dell'uomo, sottraendolo a ragioni di parte, che sono poi sempre la volontà del più forte. In tal modo, la ricerca della verità sfocia in un'antropologia e in un'etica valide per il giorno d'oggi, in cui l'uomo sembra bisognoso di recuperare, insieme al senso del vero, anche la conoscenza di sé<sup>46</sup>. In questa tensione fra passato e futuro, fra tradizione e progettualità sta l'equilibrio dell'enciclica, la quale, senza distogliere gli occhi dalle origini, ci prospetta un sentiero ancora da tracciare. Farci carico di questo progetto è compito nostro.

Emmanuele Vimercati  
vimercati@pul.va  
Pontificia Università Lateranense  
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4  
00120 Città del Vaticano

---

<sup>46</sup> Cf. *FR* 64-66.

## Filosofia greca e cristianesimo delle origini nella *Fides et Ratio*

EMMANUELE VIMERCATI

### Abstract

A partire dall'Enciclica *Fides et Ratio*, il contributo fornisce un esempio dell'interazione tra fede e ragione nei primi secoli cristiani. L'articolo è distinto in due parti, accomunate dal pensiero di Basilio Magno. La prima parte fornisce alcune coordinate sul rapporto tra fede e ragione nel *Discorso ai giovani*, mentre la seconda parte affronta alcuni aspetti del dibattito trinitario nella *Lettera 38* del *corpus* di Basilio. Si intende così mostrare che, nel definire la Trinità, Basilio attinge ad alcune categorie filosofiche greche; in particolare, egli recupera il dibattito, da un lato, sulla nozione di *ousia* in Aristotele e nel pensiero stoico, e, dall'altro, sul concetto di ipostasi nella tradizione neoplatonica.

### Parole chiave

Filosofia greca e cristianesimo, *fides et ratio*, epoca patristica, *ousia*, *hypostasis*.

### Abstract

Setting out from the encyclical letter *Fides et Ratio* the study gives an example of the interaction between faith and reason during the first Christian centuries. The article is divided into two parts which are held together by the thought of Basil the Great. The first part provides some reflection upon the relation between faith and reason in the *Address to Young Men* while the second part tackles some aspects of the trinitarian debate in the *Letter 38* of the *Corpus* of Basil. The intent is to demonstrate that by defining Trinity Basil draws on some Greek philosophical categories; in particular, he takes up the debate, on one hand, on the notion of *ousia* in Aristoteles and the Stoics and, on the other hand, on the concept of *hypostasis* in the Neoplatonist tradition.

### Keywords

Greek philosophy and Christianity, *fides et ratio*, Patristic époque, *ousia*, *hypostasis*.



# IL SENSO DEL PECCATO NEL CORANO E NELL'ISLĀM

Bartolomeo Pirone\*

Il termine “senso” lo intendo qui sia come concetto sia come percezione. Cos'è il peccato, quale idea ne ha il musulmano e in quale misura ne percepisce la ferita, il tormento, la sensazione della rottura di una particolare relazione già instaurata tra lui e il suo Creatore nel vincolo della fede. Ci domandiamo se il Corano ha in sé una teologia del peccato, se ne prevede una circostanza, se ne elabora uno sviluppo nella compromessa relazione tra il credente e Dio, se investiga sulle sue conseguenze a livello personale e comunitario e se, finalmente, il peccato determina una responsabilità capace di influire sulla sorte finale del credente: nella vita dell'aldilà, se impenitente, o nella vita di quaggiù se, pur avendo peccato, si vede rimettere le colpe e le pene in seguito a respipiscenza e pentimento.

L'ambito della ricerca è essenzialmente il Corano. Non di rado si farà riferimento a qualche tradizione profetica, o *ḥadīṭ*, per meglio decifrare e comprendere la portata di certi enunciati del Corano stesso. Per l'elucidazione della terminologia piuttosto varia, che denota il concetto della colpa, farò più o meno costante riferimento all'esegesi coranica elaborata da alcuni esponenti della dottrina islamica annoverati tra i più accreditati esegeti della tradizione islamica. Per meglio comprendere qual senso del peccato invalga nella tradizione sunnita, credo sia altresì opportuno tenere in considerazione l'opera *al-Dā' wa-al-dawā'*<sup>1</sup>, *La malattia e il rimedio*, scritta da Ibn Qayyim al-Ġawziyyah, (m. 1350), anch'egli apprezzato e stimato *imām* della tradizione islamica. In una sua accurata analisi della natura del peccato, egli lo intuisce e lo vede essenzialmente come un male o una malattia dell'anima, per la quale si può morire e dalla quale si può guarire. Infatti, giacché per ogni male v'è un rimedio, non gli risulta improprio indicare in che modo curare questa insidiosa malattia dell'anima<sup>2</sup>.

---

\* Già Professore incaricato di *Introduzione all'Islām*, Facoltà di Teologia, PUL.

<sup>1</sup> Per quest'opera rimando alla recente edizione *al-Dā' wa-al-dawā'*, a cura di NĀSIR AL-DĪN AL-ALBĀNĪ, ed. al-Ḥaramayn, Parigi 2019.

<sup>2</sup> L'asse intorno al quale ruota tutta la sua indagine è costituito da un *ḥadīṭ* nel quale il Profeta asseriva che «Non c'è malattia che Dio fa scendere, senza che faccia scendere anche un rimedio». Ma ha pure una sezione

Inizio con l'asserire che nei testi religiosi o di formazione musulmana difficilmente troviamo la definizione del peccato. Eppure un giorno qualcuno ebbe a chiedere al Profeta cosa fosse in sé il peccato o la colpa, visto che egli ne parlava così spesso, quando recitava i versetti che riceveva per rivelazione e nelle conversazioni e ammaestramenti d'ogni giorno. La risposta fu pronta e non fu, in verità, una vera e propria definizione, bensì un'indicazione di massima, non approssimativa, comunque, ma ben chiara ed esaustiva, senza lasciare ombra di dubbio sui suoi contenuti: «Leggi e recita il Corano. Ogni versetto nel quale Iddio minaccia il Fuoco, /ti/ rappresenta il peccato»<sup>3</sup>. Di non dissimile tenore è una sorta di definizione del peccato grave, *kabīr*, che reperiamo in una composizione considerata la silloge per eccellenza dei diversi ambiti della colpa: il peccato sarebbe «tutto ciò che Dio e il suo Messaggero hanno proibito nel nobile Libro e nella Sunna, nonché ogni azione considerata come tale dai nostri predecessori virtuosi di tra i sapienti della *ummah*»<sup>4</sup>. Non trascurabile è inoltre la considerazione che il Corano è tra l'altro il Libro del monito e dell'avvertimento, un codice che di per sé è apparato di azioni lecite e illecite, utili e perniciose. La terminologia che scandisce la gravità o meno di una colpa o infrazione ai comandi di Dio e del suo Profeta è quella esposta in sura IV,31: «Se eviterete i peccati gravi, *kabā'ir*, che vi è stato proibito commettere, Noi vi purificheremo delle vostre colpe, *sayyi'ātikum*, e vi faremo entrare in un glorioso ingresso». Qui per colpa grave troviamo il termine *kabīr*; *kabā'ir* al plurale<sup>5</sup>, mentre per una colpa di diversa gravità il termine corrente è, nel versetto, *sayyi'ah*, *sayyi'āt* al plurale. La distinzione netta tra peccato grave, *kabīrah*, e leggero, *ṣaġīrah*, non è esplicitata nel Corano, ma è indubbio, stando alla dialettica interna del testo, che se si insiste su qualcosa da considerare peccato grave, ciò automaticamente implica che esista qualche colpa o peccato leggero, veniale<sup>6</sup>. Un solo versetto di

---

nella quale discetta su come i peccati rendono malati i cuori dei peccatori, facendo perdere chiaroveggenza e asservendo l'anima alle passioni e ai desideri. Cf. IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 130-134; 156-160. In un'altra ampia dissertazione su come i peccati rendono i cuori ciechi, sordi e muti cf. *Ivi*, 198-208.

<sup>3</sup> ṬABARĪ (AL-), *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl ayy al-qur'ān*, Dār al-fikr, Beirut 1995, vol. I, parte I, 544.

<sup>4</sup> Così alla lettera in IMĀM CHAMS-ADDĪN ADH-DHAHABĪ [673-748 H], *Les grands péchés*, éditions Le Savoir, Bruxelles 2006, 5.

<sup>5</sup> Questa terminologia ricorre altresì nella sura XLII,37, dove abbiamo l'espressione *kabā'ir al-iṭm*, quasi a enfatizzare maggiormente il concetto di peccato grave, come traduce Bausani e che Zilio-Grandi traduce invece «le colpe gravi e il peccato», immaginando una congiunzione assente nel testo! Leggendo al-Ṭabarī (m. 923) non si hanno dubbi, soprattutto se si considera che alcuni esegeti o recitatori del Corano leggevano *kabīr al-iṭm*, per stigmatizzare l'empietà o il fatto di associare a Dio altre divinità. Cf. ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. XIII, parte XXV, 47-48. L'espressione *kabā'ir al-iṭm* ricorre altresì in sura LIII,32 che ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. XIII, parte XXVII, 85-88 illustra poi con altri tipi di peccati gravi, quali la fornicazione, il furto e il consumo di bevande alcoliche.

<sup>6</sup> Per un'idea su tale differenziazione potrebbe essere utile leggere quello che a tal proposito scrive ZAKĪ AL-DĪN AL-MUNDIRĪ (m. 1258) nella sua opera *Tahdīb al-tarġīb wa-al-tarhīb*, Dār al-kutub al-'ilmiyyah, Beirut 2005<sup>2</sup>, vol. II, 531-534.

tutto il Corano menziona formalmente la distinzione tra azioni di un certo peso e altre di minore rilevanza. Si tratta di sura XVIII,49, là dove i criminali, *al-muğrimūna*, vedendosi consegnare tra le mani il registro delle azioni compiute, esclameranno: «[...] “Guai a noi, guai! Che Registro è mai questo che non lascia di contare cosa alcuna, piccola, *ṣağīrah*, e grande, *kabīrah*?” E vi troveranno segnato quel che avran fatto, e il tuo Signore a nessuno fa torto»<sup>7</sup>.

Si tratta di peccati commessi innanzitutto nei riguardi delle esplicite leggi divine che regolano i rapporti personali tra Dio e il credente, tra quest'ultimo e la comunità religiosa alla quale appartiene. La colpa si commette, non si eredita. Perciò non esiste il peccato originale.

### *Il peccato è personale*

In sura IV,110-112 abbiamo il codice fondante del peccato e della colpa. Vi leggiamo infatti: «Chiunque fa del male, e fa quindi torto a se stesso<sup>8</sup>, e poi chiede perdono a Dio, troverà Dio indulgente pietoso<sup>9</sup>. Chiunque s'acquista una colpa, *itm*, se l'acquista contro se stesso, e Dio è sapiente saggio e chiunque s'acquista un errore, *ḥaḥī'at<sup>an</sup>* o un peccato, *itm<sup>an</sup>*, e poi lo rigetta su un inno-

<sup>7</sup> ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. IX, parte XV, 320, parla espressamente di colpe, *ḡunūb*, gravi, *kabā'ir*, e lievi, *ṣağā'ir*. Procede quindi a riferire tradizioni profetiche e attestazioni di altri Compagni di Muḥammad nelle quali le distinzioni tra colpa grave e colpa lieve sono piuttosto persuasive ed evidenti. La ricompensa, comunque, sarà sempre ispirata alla massima giustizia da parte di Dio. Mi esimo dal riportare qui di seguito i passi coranici che esplicitano il concetto di peccato con l'utilizzo del termine *ḡanb*, singolare, e *ḡunūb*, plurale, per non rendere troppo pesante l'esposizione di quanto segue. Così pure mi preme mettere in evidenza che a causa della natura di "articolo" di questa panoramica del peccato nel Corano, non riporterò tutte le ricorrenze coraniche di un determinato termine o concetto che in un modo o nell'altro possono rispecchiare alcune sfumature o analogie riconducibili al concetto del peccato in generale. Mi limito quindi a dare i riferimenti essenziali. Preciso altresì che i versetti coranici qui e in appresso citati, sono presi da A. BAUSANI, *Il Corano*, Sansoni, Firenze 1978.

<sup>8</sup> Intorno a questa realtà si sviluppa tutta la visione che Ibn Qayyim al-Ġawziyyah ha del peccato come malattia, sostenendo che i peccati nuociono ai cuori come le sostanze velenose ai corpi. Cf. IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 72-91.

<sup>9</sup> Lo troviamo citato anche in NAWAWI (AN-), *al-Adhkar* (*Les Invocations*), Dar el-Fiker, Beyrouth 2001, vol. II, 612. L'esposizione del capitolo dedicato al perdono da chiedere a Dio per ogni peccato che si commette è da quest'autore collocata alla fine della sua opera per maggiormente enfatizzarne l'importanza nella condotta del musulmano. Lo fa addirittura «con la speranza di ottenere [alla fine di questa nostra vita terrena] il perdono di Dio [...] per me, per le persone a me care, come per i musulmani tutti. Amen». Questa sensibilità e attenzione nei riguardi dei propri correligionari e parenti è del tutto consona allo spirito del Corano. In sura XLVII,19 leggiamo infatti: «E sappi che non c'è altro dio che Dio: chiedi dunque perdono per il tuo peccato, *wa-stağfir li-ḡanbika*, e del peccato dei credenti e delle credenti; e Iddio ben conosce il vostro agitarvi sulla terra e la vostra finale dimora». Faccio notare che la traduzione di Bausani e di Zilio-Grandi non è del tutto ligia alla lettera del testo che invece recita: «chiedi perdono per il tuo peccato e per i credenti e le credenti [...]». Il peccato è comunque anche qui in relazione con la maniera di relazionarsi a Dio e al dogma della sua unità e unicità.

cente, si carica, *fa-qad-iḥtamala*, di una calunnia e di un peccato evidente, *iṭm mubīn*»<sup>10</sup>. I versetti sono oltremodo utili per un'esatta comprensione dei concetti che i singoli termini sottendono. In ogni passaggio del Corano, che è il Libro scritto in chiara lingua araba per eccellenza e sotto tale profilo ineguagliabile, la diversificazione terminologica è funzionale al senso da comprendere e da tenere presente per la valutazione giuridica e morale delle azioni umane. Nel testo ora citato si fa netta distinzione tra male, *sū'*, che è l'azione cattiva in sé, il male concepito come l'altro dal bene<sup>11</sup>, *ṣālih*, che è Dio e, di conseguenza, come l'altro da ogni cosa in sé buona e bella. Ma se Dio è il Bene assoluto, ciò non vuol dire che Satana è il Male in sé, il peccato in quanto tale, pur essendo il peggiore nemico dell'uomo<sup>12</sup>.

Con l'azione cattiva la creatura fa del torto a se stessa<sup>13</sup>. In verità il Corano recita *aw yazlimu nafsahu*, dove *aw* sta per esprimere appunto la conseguente e non l'avversativa, per dire che fare il male sta a significare che si fa del torto a se medesimi. Di diverso tenore è il senso del termine *iṭm* che alcuni traduttori

<sup>10</sup> Vedi pure sura XXXIII,58. ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. IV, parte V, 370-372, si sofferma sul senso dei termini e per quanto attiene a *sū'* lo interpreta come *ḍanb*, o meglio: ogni *ḍanb* è il *sū'* in quanto tale, ovvero un torto fatto a se stessi, che comporta meritatamente il castigo di Dio. Il perdono sarà concesso solo dietro pentimento e ritorno alla pratica delle opere buone che Dio ama e che sono in grado di cancellare, *tamḥū*, il peccato, grave o lieve ch'esso sia, o addirittura "più grande dei cieli, della terra e dei monti". Il peccato richiede intenzionalità, *'amd*, e conoscenza o consapevolezza di ciò che si sta per fare, *ma'rifah*. Sono condizioni indispensabili perché sia veramente tale e meriti "danno, scorno e vergogna" per chi lo perpetrì, ma solo per lui e non per altri. Chi pecca non coinvolge nessun altro nella sua colpa: familiari, parenti o vicini non tutti innocenti di ciò che altri commettono. Al-Ṭabarī lo dice senza mezzi termini e in maniera inequivocabile, esprimendo il comune sentire di tutte le disposizioni coraniche. Il passo è notevole anche perché l'esegeta fa qui un'opportuna differenza tra *ḥaṭī'ah* e *iṭm*, essendo due termini esposti in maniera esplicita nel versetto coranico. Stando alla sua opinione, il primo avviene dietro intenzionalità, a volte, e senza premeditazione in altre, mentre il secondo avviene esclusivamente dietro intenzionalità. In pratica, però, lo stesso esegeta non applica alla lettera questa sottilissima differenza tra un termine e l'altro.

<sup>11</sup> Non a caso non pochi esegeti e teologi musulmani vedono nel peccato l'inevitabile conseguenza di indebolire e infiacchire la volontà e la determinazione di fare il bene. In ultima analisi non fare il bene significa non essere con il Bene, vivere in un universo di scelte che non sono le scelte del Bene. Questo indebolimento dell'anima provoca a sua volta un inarrestabile risucchio nel vortice del male, dà luogo a un'abitudine di peccare che rasenta la sfrontatezza e l'improntitudine, provocando poi, come si vedrà in seguito, una totale assenza di pudore davanti a Dio e davanti agli uomini di virtù. Cf. IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 96-97; 116-118. Tra le altre conseguenze negative del peccato, lo stesso autore annovera il fatto ch'esso affievolisce nei cuori la glorificazione di Dio facendo subentrare una sorta di dimenticanza e oblio di Dio stesso. Cf. IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 118-125.

<sup>12</sup> In sura VII,22 si dice che Satana è in verità il chiaro nemico dell'uomo. Non sorprende quindi se, riallacciandosi forse alla tradizione cristiana, IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 150-151 si sofferma sulla considerazione che i peccati scatenano e fomentano le insidie delle forze del male o dei demoni contro chi è irretito nei lacci della colpa. Non solo, ma stila un'acuta osservazione su come il peccato diviene la causa scatenante di una guerra che si consuma tra il partito di Dio e il partito di Satana e dei suoi accoliti. *Ivi*, 160-164.

<sup>13</sup> Lo riconoscono Adamo e la sua compagna subito dopo aver gustato dell'albero proibito, dicendo: «O Signor nostro! Abbiamo fatto torto a noi stessi, *zalamnā anfusanā*», come recita sura VII,23. IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 151-155 analizza a modo suo le ricadute del peccato su colui che lo commette.

rendono con “colpa”, anch’essa di immediato riflesso sulla persona che se ne fa artefice o promotore. Perciò è a volte tradotto anche con reato, delitto. Il versetto ha qui il verbo *yaksibu* per significare che a ogni colpa, reato o delitto, fa seguito un qualcosa che si riverbera esclusivamente su chi lo commette in una sorta di contrappunto etico, morale, religioso. Come quando nel nostro linguaggio quotidiano diciamo che chi compie un’opera meritoria o recita tre o quattro *Ave Maria* acquista o acquisisce una certa indulgenza. È il verbo del merito o del demerito. *Ḥaḫī’ah* invece è il termine con il quale si esprime per lo più il concetto di peccato in quanto tale, fundamentalmente contro Dio e contro la religione. Che sia comprensivo del concetto di reato o colpa o delitto contro l’anima lo deduciamo dalla formulazione coranica *wa-man yaksibu ḥaḫī’at<sup>an</sup> aw-itm<sup>an</sup>*. Bausani lo traduce qui con “errore”, nel senso classico del latino errare e più oltre lo traduce anche con “peccato”<sup>14</sup>.

In sura XXIX,12-13 leggiamo: «E dicono coloro che rifiutano la Fede a coloro che credono: “Seguite la nostra via e noi ci caricheremo dei vostri peccati!, *wa-l-naḥmil ḥaḫāyākum*, mentre non si caricheranno dei loro peccati nulla affatto, *wa-mā hum bi-ḥāmilīna min ḥaḫāyāhum*<sup>15</sup>, perché son dei bugiardi!”. Saran caricati dei loro pesi, *aṭqālahum*, e d’altri pesi ancora oltre ai propri, e saran richiesti, il dì della Resurrezione, delle loro false invenzioni»<sup>16</sup>.

In questi due passaggi cogliamo la duplice valenza del peccato come colpa e come sensazione del suo peso. Il peccato è un peso sulla coscienza, un fardello, ma mai una categoria insita nell’essere nati.

Si tratta di una categoria talmente personale e per nulla demandabile ad altri, che sura II,81 non lascia adito a dubbi o congetture: «Ché anzi chi acquista del male ed è irretito nel peccato, *balā man kasaba sayyi’at<sup>an</sup> wa-aḥāḫat bihi ḥaḫī’atuhu*, sarà dannato al fuoco ove rimarrà in eterno. Mentre quelli che credono ed operano il bene saran del Giardino, ove rimarranno in eterno»<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> La stessa cosa in ZILIO-GRANDI, *Il Corano*, Mondadori, Milano 2010, 55.

<sup>15</sup> Ha la stessa valenza della nostra espressione *yā ḥāmila ḥaḫāyā al-’ālam irḥamnā*, con cui ci rivolgiamo a Cristo invocandolo nell’*Agnus Dei*.

<sup>16</sup> ṬABARĪ, *Ġāmi’ al-bayān*, vol. XI, parte XX, 163-165 ritiene che il concetto attorno al quale ruotano i due versetti in questione sia la fede nella realtà della resurrezione dopo la morte, come sostenevano i musulmani contro la credenza dei qurayṣiti che si opponevano alla predicazione di Muḥammad sostenendo, tra l’altro, che dopo la morte non c’è né ricompensa né castigo alla luce delle opere commesse. Pur di persuaderli a seguire le loro false opinioni, si impegnano a caricarsi delle colpe dei loro peccati, *ātām ḥaḫāyāhum*.

<sup>17</sup> ṬABARĪ, *Ġāmi’ al-bayān*, vol. I, parte I, 542-544, mette in risalto che qui si sta stigmatizzando il fatto che i giudei vanno dicendo in giro che se il Fuoco li toccherà sarà soltanto per giorni contati. Il Corano vuole invece insegnare che Dio punirà coloro che gli associano altri dei e rinnegano Lui e il suo Profeta, ragion per cui si ammantano di colpe, *ḡunūb*, e son gettati per sempre nel Fuoco, giacché il paradiso sarà abitato esclusivamente da coloro che credono in Dio e nel suo Profeta, che sono a Lui sottomessi e osservano i precetti del suo Libro. Il peccato è qui sostanzialmente l’empietà e la pratica del politeismo, sotto qualsiasi sua forma o modalità. L’espressione *wa-aḥāḫat bihi ḥaḫī’atuhu* è spiegata come il peccato che avvolge il corpo e l’anima

L'espressione *wa-aḥāṭat bihi ḥaṭī'atuhu* rende plasticamente l'immagine di chi è avvolto e circondato dal proprio peccato come chi s'avvolge d'una veste che lo ricopra. Rende il senso di una vita vissuta nel peccato ma, soprattutto, il concetto di chi non vuole in modo alcuno disfarsi del peccato riconoscendolo e chiedendo perdono a Dio. In questo caso, più che la volontà di continuare a essere nel peccato è maggiormente il rifiuto della misericordia.

### *Peccato palese e peccato nascosto*

In quanto religione della totalità dell'uomo: anima e corpo, non potevano mancare precisi riferimenti a un peccare interiormente, nel foro delle propria coscienza, nella segretezza<sup>18</sup>, e a un peccare esteriormente, casi per i quali ci imbattiamo nella terminologia di sura VI,120: «Lasciate il peccato esteriore, *ẓāhir al-iṭm*, e il peccato interiore, *bāṭin al-iṭm*, poiché quelli che s'acquistano il peccato, *al-iṭm*, saranno puniti per quel che si son guadagnati»<sup>19</sup>. Di uguale contenuto e terminologia si fa carico sura VII,33: «Di: "In verità il mio Signore ha proibito le turpitudini, *al-fawāḥiṣ*, e quelle visibili, *mā ẓahara minhā*, e quelle intime e invisibili, *wa-mā baṭana*, e il peccato, *iṭm* [...]»<sup>20</sup>.

### *Volontà di commettere il peccato*

In sura XXXIII,5 leggiamo: «[...] e non vi saranno imputati a peccato gli errori che ignari abbiate commesso a questo riguardo, *wa-laysa 'alaykum ḡunāḥ<sup>um</sup> fī-mā aḥṭa 'um bi-hi*, ma solo quel che intenzionalmente avran voluto i vostri cuori, *ta'ammad qulūbukum* [...]».

---

come pareti una casa e nel quale si muore senza respiscenza. Si tratta quindi di un peccato grave, *kabīr*, che comporta necessariamente il castigo eterno, *mūḡib*.

<sup>18</sup> Come coloro che confabulano segretamente di peccato, *yatanāḡūna bi-l-iṭm*, alludendo all'empietà, innanzitutto, e alle trasgressioni contro le disposizioni di Dio e contro il suo Profeta e Messaggero, che i giudei non vogliono in modo assoluto riconoscere come tale. Vedi a tal proposito ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. XIV, parte XXVIII, 18-19.

<sup>19</sup> ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. V, parte VIII, 19-21 non si limita a sottolineare la stretta relazione che passa tra ciò che è esplicitamente proibito o interdetto nei comandi divini, ma si sofferma altresì sull'aspetto dell'intenzionalità, di ogni trasgressione che si consuma contro il volere di Dio. Per cui il versetto vorrebbe qui stigmatizzare il comportamento di coloro che prima dell'islām praticavano in segreto la fornicazione convinti che se fatto segretamente fosse permesso. E come questa molte altre turpitudini! Sul concetto che ogni peccato è occasione di perdita nell'altra vita vedi pure sura XXIV,11. «Ognuno [...] avrà quel che s'è guadagnato col suo peccato, *iṭm*».

<sup>20</sup> ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. V, parte VIII, 218-219 adotta anche qui un criterio interpretativo univoco a quello di sura VI,120 e passando poi a illustrare il senso del termine *iṭm*, lo spiega con *ma'siyah*, ossia trasgressione o insubordinazione ai comandi di Dio.

L'intenzione di peccare è quindi una *conditio sine qua non* perché vi sia vero e proprio peccato. Sull'intenzionalità come presupposto del peccato ritorna altresì sura IV,92: «Non è ammissibile che un credente uccida un credente, altro che per errore, *ḥataʿ*<sup>an</sup>. In questo versetto il termine *ḥataʿ* si arricchisce di un senso del tutto particolare. Non configura di per sé un vero e proprio peccato nei confronti di Dio, bensì un'offesa nei confronti di un proprio simile e va quindi espiata con quanto prevedono i canoni della convivenza e dei diritti e dei doveri che regolano il vivere quotidiano. Nel caso or ora enunciato, il Corano sollecita quindi a fare ammenda del proprio errore “liberando uno schiavo credente e consegnando il prezzo del sangue alla famiglia dell'ucciso, a meno che non glielo condonino”. Se dovesse però subentrare l'intenzione, le cose cambiano. Difatti la stessa sura nel versetto 93 recita: «Ma chi uccide un credente di proposito, *muta ʿammid*<sup>an</sup>, ne avrà in compenso l'Inferno, dove resterà eternamente, e Dio si adirerà con lui, lo maledirà e gli preparerà castigo immenso»<sup>21</sup>.

Come si può osservare, si tratta di una disposizione a tutto vantaggio e salvaguardia dell'assetto della comunità islamica. Anche qui il valore assoluto della fede che unisce i credenti si sostituisce a quello che prima dell'avvento dell'islām costituiva il ruolo della comunanza del sangue.

### *La consapevolezza di aver peccato, induce al pentimento*

In sura II,286 leggiamo: «[...] Signore! Non ci riprendere se dimentichiamo e sbagliamo<sup>22</sup>, *aw-aḥṭaʿ nā*. Signore! Non ci imponne un carico pesante, *lā-taḥmil ʿalaynā iṣr*<sup>an</sup> come quel che imponesti a coloro che furon prima di noi. Signore! Non ci caricare di quel che non abbiamo la forza di portare. Condona, perdona, *wa-ḡfir lanā*, abbi pietà di noi: Tu sei il Protettore nostro, dacci vittoria sulla gente infedele!».

Questo versetto chiude significativamente la seconda sura del Corano. Impernata sulla coscienza della colpa o del peccato che tramena la fede e potrebbe vanificarla, la fiducia che il musulmano ripone nel suo Dio è riposta sulla certezza che Egli non dà occasione di peccare, non induce l'uomo nella tentazione per vederlo soccombere, non gli impone pesi insopportabili. Il pec-

<sup>21</sup> Sul crimine che si consuma uccidendo ingiustamente o senza una giusta causa, vedi anche sure V,31; XXV,67-69; LXXXI,8-9 (a proposito della bimba sepolta viva senza aver commesso alcun crimine).

<sup>22</sup> Così Bausani. Meglio “o pecciamo”. Sulla questione che il peccato induce per così dire a dimenticare se stessi e a dimenticare Dio, vale la pena prendere in considerazione quello che asserisce IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dāʿ wa-al-dawāʿ*, 174-179 alla luce di quanto enunciano diverse sure e alcune tradizioni profetiche, tra le quali è opportuno ricordare quella che recita: «Tutti gli uomini s'alzano al mattino e mettono in vendita la propria anima: alcuni la riscattano, altri l'avviliscono» (*ivi*, 178).

cato non è, quindi, la conseguenza di una situazione inevitabile, di un qualcosa che è al di sopra delle forze dell'uomo. Lo deduciamo anche da un altro passo nel quale ricorre il termine *īṣr*, vale a dire sura VII,157 dove è detto: «[...] e li allevierà dei legami, *wa-yaḍa 'u 'anhum īṣrahum*, e delle catene che pesano su di loro [...]»<sup>23</sup>.

### *Bramare il perdono di Dio*

Nel libro o sezione che al-Nawawī dedica alla necessità di rivolgersi pentiti a Dio dopo una qualsiasi colpa, è messo in primo piano il riferimento a sura XL,55 che così recita: «Pazienta, quindi, ché la Promessa di Dio è vera, e chiedi perdono per il tuo peccato, *wa-stagfir li-danbika*, e canta le lodi del Signore, all'alba e sul far della sera»<sup>24</sup>. Bisogna quindi non disperare di trovare in Dio un pronto Perdonatore. In sura XXVI,51 leggiamo: «Altro non bramiamo se non che ci perdoni il Signore le nostre colpe, *ḥaṭāyānā*, perché fummo i primi credenti»<sup>25</sup>. In sura XXVI,82<sup>26</sup> leggiamo: «[...] e che bramo voglia perdonar la mia colpa il dì del Giudizio». Il termine che Bausani traduce qui con “colpa” è quello classico, ovvero *ḥaṭī'ah*, il peccato nel senso tradizionale del termine, nella sua assolutizzazione di atto di ribellione e di rifiuto di Dio o di un suo decreto o legge, nella sua concezione ontologica di alterità di essere e di scelta, di rifiuto, quindi. Il peccato è, sostanzialmente, il rifiuto di Dio, che potrà essere perdonato o rimesso soltanto da Dio, dietro esplicito riconoscimento e pentimento della colpa commessa.

Un ulteriore passaggio coranico nel quale dal singolare si passa al plurale è quello di sura VII,161: «E rammenta quando fu detto loro: “Abitate questa città e godetevi come volete! E dite. ‘Perdono!’”, entrando per la porta con prostrazioni. Allora vi perdoneremo i vostri peccati, *ḥaṭī'ātikum*, e farem prosperare quelli che

<sup>23</sup> ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. VI, parte IX, 110-116, specialmente 114-115, dove si abbandona a una meticolosa esposizione di ciò che è da intendere qui con il termine *īṣr*, patto, alleanza stretti da Dio con i figli di Israele a fronte del loro impegno nell'osservanza dei suoi precetti così come esposti nella Tōrah e, forse, nel Vangelo e, anche, con la cancellazione o abrogazione e superamento introdotto in tali precetti dal pronunciamento coranico. Al-Ṭabarī si pronuncia a favore della prima interpretazione.

<sup>24</sup> Cf. NAWAWĪ, *al-Adhkars*, vol. II, 612.

<sup>25</sup> ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. XI, parte XIX, 51, specifica che si sta chiedendo a Dio che condoni o rimetta, *yasfaḥ*, i peccati commessi prima di conoscere la vera fede, che è l'islām. Come a dire che solo conoscendo e praticando l'islām si è nella retta via, contro la pratica di qualsiasi forma di magia, soprattutto nera, e di empietà.

<sup>26</sup> ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. XI, parte XIX, 105-106 introduce l'interpretazione di questo versetto puntualizzando che Dio è colui nelle cui mani sta ciò che è vantaggio o danno per l'uomo, la potenza e la sovranità, questa vita e quella che ha da venire. Colui che non rimane sordo alla preghiera di chi lo invoca, non colui, quindi, che non può portare né vantaggio né danno. Abramo è cosciente che Dio soltanto può perdonare.

operano il bene!»<sup>27</sup>. Anche in questo versetto il peccato, peso e orpello d'una colpa perpetrata contro una precisa volontà divina, viene perdonato da Dio e non da altri, dietro il pentimento, che è coscienza e certezza che solo Dio è capace di rimetterne le pene. Un passo a questo simile se non identico è quello di sura II,58: «E quando dicemmo: “Entrate in questa città e mangiate quel che volete in abbondanza, ma entrate per la porta prostrandovi e dicendo: ‘Perdono!’, *ḥiṭṭah*, e Noi perdoneremo i vostri peccati, *ḥaṭāyākum*, e saremo larghi coi buoni”»<sup>28</sup>. Dio non castiga mai se si chiede perdono, non è incline alla vendetta, non pretende sacrifici immani, gli basta essere implorato, e la sua misericordia colma ogni abisso della nequizia umana<sup>29</sup>, come mette in risalto sura VIII,33. Si chiede perdono a Dio perché nessun altro potrebbe perdonare i peccati, *al-dunūb*, all'infuori di Lui<sup>30</sup>. I benefici del pentimento sono molti e salutari, come soleva ripetere il Profeta: «Colui che persiste nell'implorare il perdono, Dio gli darà modo di trovare una via d'uscita in ogni angustia, da ogni afflizione gli procaccerà gioia e là dove non se l'aspetta gli procurerà ogni bene»<sup>31</sup>. Che Dio è sempre disposto a perdonare e a venire incontro alle suppliche di chi a Lui fa ritorno pentito, lo mette in risalto un'altra tradizione profetica nella quale si racconta che Muḥammad insegnava che non è da ritenersi un peccatore ostinato colui che chiede perdono a Dio, pur se dovesse ricommettere il suo peccato settanta volte al giorno<sup>32</sup>.

In sura LXXI,25 si enuncia chiaramente che il peccato ha nefaste conseguenze. Vi leggiamo: «Così pei loro peccati, *ḥaṭī'ātihim*, furono annegati e quindi fatti entrare nel Fuoco, e non trovaron per sé, contro Dio, alleati»<sup>33</sup>.

<sup>27</sup> ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. VI, parte IX, 121, tiene a precisare che si tratta di peccati commessi contro Dio, non riconoscendolo come Signore, e contro il suo profeta Mosè resistendo alla sua predicazione. Il termine *ḥaṭī'ātikum*, che solo in questo passaggio ricorre su questa forma di plurale, è spiegato con il più comune *dunūb*, che Dio è pronto a coprire, *yataḡammadu*, e a perdonare cancellandoli, *ya'fū*, senza quindi pretenderne la punizione, *lā yu'āḥidukum bi-hā*. La progressione concettuale dell'iter del peccato è qui magistralmente descritta da al-Ṭabarī con una accuratezza terminologica pressoché unica.

<sup>28</sup> Cf. ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. I, parte I, 426-432, specialmente 428-431. Il termine *ḥiṭṭah*, solitamente tradotto con “perdono”, esprime il senso di alleggerimento di un fardello o di un peso e sta quindi a significare quello stato di sollievo e di serenità che consegue alla certezza di essere stati perdonati da Dio, che perdona e rimette le colpe o i peccati, *yahuṭṭu 'an al-ḥaṭāyā*. In certo senso è il contrario di quanto è espresso altrove quando si afferma che ci si fa carico delle colpe proprie o altrui. Come si può constatare i campi semantici sono oltremodo chiari e circostanziati. Di tenore diverso è l'opinione di coloro che con la parola *ḥiṭṭah* si voglia qui intendere pronunciare la formula *lā ilāhā illā Allāh*, che, essendo la massima espressione della fede sincera, comporta il pieno benepiacere di Dio e, quindi, il perdono di ogni colpa.

<sup>29</sup> Vale a dire quell'abisso del fuoco infernale nel quale sarà gettato il peccatore, «a una distanza simile a quella che c'è tra l'Oriente e l'Occidente» (IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 146).

<sup>30</sup> Cf. sura III,135. Vedi pure sure XI,3,52; LXXI,10.

<sup>31</sup> Riportato in NAWAWI, *al-Adhkar*, vol. II, 614.

<sup>32</sup> Riportato in NAWAWI, *al-Adhkar*, vol. II, 615.

<sup>33</sup> Cf. ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. XIV, parte XIX, 123-124, non si dilunga sull'esame di questi peccati, ma indica una variante di lettura fatta risalire ad Abū 'Amr b. al-'Alā'. che tuttavia non altera in nulla il significato del versetto. Costui, infatti, proponeva la lettura *mimmā ḥaṭāyāhum*.

Il peccato non riconosciuto comporta quindi la perdizione, la permanenza nello stato di rifiuto e, di conseguenza, l'allontanamento da Dio<sup>34</sup>, contro il quale nessun alleato del male potrà mai riportare la vittoria o vincere una battaglia. Il peccato ha un potere irrisorio e ingannatore.

In sura XX,73: «Noi abbiamo creduto nel Nostro Signore, perché ci perdoni i peccati, *ḥaṭāyānā*, e la magia cui tu ci costringesti. Dio è più buono e più eterno!»<sup>35</sup>.

Si racconta che il Profeta incitava spesso i suoi a ricorrere a Dio e al Suo perdono in ogni circostanza che potesse tenerli lontano dall'osservanza dei precetti e degli obblighi rituali. «Se il mio cuore dovesse mai distrarsi», soleva egli dire, «ne chiedo perdono a Dio cento volte al giorno». E ancora: «Per il mio Dio! A Lui io chiedo perdono e a Lui torno io pentito settanta volte al giorno»<sup>36</sup>.

### *Essere dei peccatori*

Peccare, essere portatori di peccato, diventa una categoria dell'essere e del vivere, un'assuefazione al male che stigmatizza una perversione del pensare e dell'agire. In sura XII,29 leggiamo: «Allontanati di qui, Giuseppe, e tu, o donna, chiedi perdono della tua colpa, ché tu sei stata peccatrice». La traduzione di Bausani sminuisce la formulazione testuale del Corano che recita: *innaki min al-ḥāṭi'ina*, vale a dire appartieni alla categoria dei peccatori, di coloro che scientemente fanno il male contro il volere di Dio e delle sue leggi, che disprezzano i suoi comandamenti e vogliono affermare esclusivamente il proprio ego. Ci sono due piani di valori. Emerge maggiormente e con più chiarezza in sura XII,91: «Ed essi esclamarono: “In nome di Dio! Davvero Dio t'ha preferito a noi e noi fummo peccatori”». Anche in questa traduzione Bausani cede all'ornamento stilistico e sceglie di non tradurre “i peccatori”, *kunnā al-ḥāṭi'ina*, cioè siamo di una categoria diversa dalla tua che sei innocente e ligio all'osservanza dei comandi divini. L'eterna lotta tra il bene e il male, tra il Buono e il Maligno, le due categorie sulle quali il Corano enuclea la maggior parte delle sue sure e versetti che se da una parte celebrano la santità di Dio e dei suoi profeti e di coloro che sanamente credono in Lui, dall'altra condanna

<sup>34</sup> Concetto particolarmente approfondito in IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 92-95.

<sup>35</sup> ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān'*, vol. IX, parte XVI, 236, sottolineo che asserire e confermare l'unicità di Dio, credere nella promessa e nella minaccia e che quanto Mosè porta è rivelazione da parte del suo Signore, vien fatto perché Dio condoni i peccati e li copra con la sua misericordia.

<sup>36</sup> Riportato in NAWAWI, *al-Adhkar*, vol. II, 613.

la miseria di chi nel male vive e di esso si nutre crescendo male. Lo amplifica, questo concetto di coscienza che si ha del proprio essere i peccatori o peccatori, anche sura XXVIII,8 che stigmatizza la perversione del Faraone e di altri nemici dichiarati di Dio con queste parole: «[...] difatti Faraone e Hāmān e i loro eserciti erano dei peccatori, *ḥāṭī'īna*»<sup>37</sup>. Ma è ancora una volta la stessa sura XII,97, che, parlando dei figli di Giacobbe che avevano venduto Giuseppe, dice: «Padre nostro, gli dissero, chiedi perdono a Dio per i nostri peccati, *istaḡfir lanā dunūbanā*, ché certo noi fummo degli empì, *innā kunnā ḥāṭī'īna*»<sup>38</sup>. La forte connotazione peccaminosa della condotta del Faraone è poi rinvigorita in sura LXIX,9 con le parole: «E vennero, intrisi di peccato, *bi-l-ḥāṭī'ah*, e Faraone, e chi fu prima di lui, e le Città Everse»<sup>39</sup>. Abbiamo l'impressione che il peccato faccia da protagonista in alcune epoche dominate dall'imperio di Satana. L'insolita forma *bi-l-ḥāṭī'ah* starebbe proprio a designare una dimensione drammatica della peccaminosità di non pochi personaggi legati strettamente all'Antico Testamento<sup>40</sup>.

Si tratta, come ho detto, di una strutturale inclinazione al male, è un modo di definire la natura pervertita di un'anima attraverso una simbologia di forte richiamo, come ricorre in sura XCVI,16 dove, condannando la condotta di un nemico della fede musulmana, si asserisce che Dio, vedendolo perverace e recidivo nel suo peccato, lo afferrerà “pel ciuffo mendace e ribelle”<sup>41</sup>.

### *Pregare per i peccatori*

Ad ogni modo XII,97 adombra la possibilità che si possa chiedere a Dio di rimettere i peccati. In sura LXIII,6 leggiamo che nessuna preghiera o invocazione di perdono può essere esaudita a fronte dell'ostinazione nel peccato: «Sarà eguale per essi che tu chieda per loro perdono o non lo chieda: Iddio non darà loro perdono, perché Dio non guida i perversi!».

<sup>37</sup> TABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. XI, parte XX, 39-41, interpreta questo termine come “scellerati e peccatori contro il loro Signore, *bi-rabbihim āṭimīna*”

<sup>38</sup> Purtroppo anche qui Bausani traduce a ruota libera!

<sup>39</sup> TABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. XIV, parte XXIX, 65-66, interpreta che coloro che furono prima del Faraone, ossia la gente di Noè, di 'Ād, di Ṭamūd e di Lot o forse la sola gente del Faraone, ossia i Copti dell'Egitto, si macchiarono tutti di peccato in quanto voltarono le spalle e si ribellarono al messaggero del Signore, vale a dire a Mosè o a chi era venuto prima di loro. Il peccato è anche la ribellione alle disposizioni divine.

<sup>40</sup> Mi sembra che in tale ottica non sia del tutto corretta la traduzione della Zilio-Grandi: “Faraone sbagliò”! Alla luce di quanto espone al-Ṭabarī si evince che l'espressione *bi-l-ḥāṭī'ah* stia proprio per stigmatizzare il peccato e non un semplice sbaglio.

<sup>41</sup> Con quest'ultimo aggettivo Bausani traduce a modo suo il participio attivo, *ḥāṭī'*, “peccatore”.

### La frequenza del termine *iṭm*

La frequenza del termine *iṭm* è ancora più rilevante. Tuttavia è sempre sinonimo di peccato o di colpa. Lo stigmatizza emblematicamente sura IV,48, là dove asserisce che colpa grave, *iṭm* 'aḏīm, è l'atto con il quale si associa a Dio un'altra divinità<sup>42</sup>.

Caratterizza altresì la triste e dolorosa vicenda di coloro che si macchiano di un crimine contro i loro fratelli nella fede e nel sangue, come leggiamo in sura II,85 a proposito di due tribù dei figli di Israele che si oppongono al Patto e voltano le spalle ai comandamenti ai quali pur si erano legati: «E proprio voi che vi uccidete l'un l'altro e scacciate dalle loro dimore alcuni dei vostri, spalleggiandovi crimosamente, *bi-l-iṭm*, l'un l'altro contro a loro per opprimerli [...]»<sup>43</sup>. Con il senso di peccato o colpa grave, ancora una volta incorniciato in una teoria di cose comandate e proibite, esso compare in sura II,173, dove alla sua individuazione si associano i caratteri della volontarietà e della cosciente intenzionalità: «In verità Iddio v'ha proibito gli animali morti e il sangue e la carne di porco e animali macellati invocando altro nome che quello di Dio. Ma chi sarà per necessità costretto, *fa-mani ḏṭurra*, contro sua voglia, *gayr<sup>a</sup> bāg<sup>in</sup>*, e senza intenzione di trasgredire la legge, *wa-lā 'ād<sup>in</sup>*, non farà peccato, *fa-lā iṭm<sup>a</sup> 'alayhi*, perché Dio è perdonatore e clemente»<sup>44</sup>. Come si vede ci sono circostanze nelle quali si configura la materia del peccato, ossia la cosa in sé proibita, ma non la libera scelta, volontà e intenzione di infrangere la proibizione. La costrizione non dà luogo a punibilità, soprattutto quando essa è indubbia e certa e non è in sé un atto ostile nei confronti di Dio e della sua legge. Esclude, di conseguenza, il caso di fare il male per il male, come chi pur disponendo di che bere lecitamente, beve vino o chi, pur disponendo di che mangiare lecitamente, sceglie di mangiare cibi tassativamente proibiti. Riguardo al bere vino, *ḥamr*, considerato peccato grave, non è da meno sura II,219, dove si ribadisce che in questa azione «il peccato, *iṭm*, è più grande del vantaggio»<sup>45</sup>. A scongiurare

<sup>42</sup> Sulla gravità di questo peccato disquisisce a fondo ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. IV, parte V, 175-176. Che la pena comminata per questo grave peccato sia il fuoco dell'inferno vedi pure sure V,72; X,106; XXV,68.

<sup>43</sup> Esplicito riferimento al comandamento "Non uccidere", la cui trasgressione era ritenuta una colpa grave. ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. I, parte I, 558-566, tra le altre cose fa capire che una simile condotta è da ritenersi colpa grave perché rientra tra quelle che danno luogo a condanna e tormento nel fuoco eterno. Non ci offre tuttavia un'adeguata e specifica interpretazione dell'espressione *bi-l-iṭm*, nonostante sia questo il primo passo coranico nel quale essa ricorre. Dell'omicidio darò alcuni cenni in appresso.

<sup>44</sup> ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. II, parte II, 115-121, specialmente 118-121.

<sup>45</sup> Alla pari del vino è fatto divieto assoluto di praticare il *maysir*, o *qimār*, gioco d'azzardo, come è ben spiegato e illustrato in ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. II, parte II, 485-488 e sono entrambi considerati *iṭm kabīr*, vale a dire peccato grave. Anche su questo peccato, come del resto su altri allusi nei versetti che sto citando, ritornerò in seguito.

un possibile concorrere nel peccare, *al-ta'āwun 'alā al-iṭm*, contro la legge divina, interviene anche sura V,2, dove il contesto è in chiara chiave di una rendicontazione delle proprie azioni ben consci che “Dio è nel castigare violento”. Il parametro di una coscienza in atto del male è sempre commisurato alla consapevolezza di quel che si fa. Sappiamo fin troppo bene che se l'islām è tutto nel Corano o è tutto ciò che il Corano è<sup>46</sup>, sappiamo anche bene che nessuna azione del pio musulmano è sradicata da una intenzionalità esplicita e perseguita. Al-Ṭabarī interpreta saggiamente l'espressione di cui sopra come un volontario atto con il quale «si tralascia di fare ciò che Dio ha comandato di fare»<sup>47</sup>. Nella stessa sura, versetto 3, ricorre una singolare espressione che accentua maggiormente una sorta di “non volontaria inclinazione al peccato”, *ḡayr mutaḡānif li-iṭm*, in ciò che un credente possa essere costretto a fare. Non si tratta di una situazione astratta, come indica l'indeterminato nel termine *iṭm*, ma di una circostanza la cui gravità non è frutto della libera scelta. Il credente è costretto a compiere un atto contro le disposizioni della sua legge ma è ben consapevole di non essere volontario attore di un peccato: se potesse ne farebbe a meno, non vi si esporrebbe, come è solito fare nella sua usuale osservanza dei precetti e dei comandamenti di Dio<sup>48</sup>. In questo caso Dio ha tutta l'opportunità di mostrarsi e di essere misericordioso e pietoso<sup>49</sup>. Bisognerebbe rinfacciarlo questo loro peccato, *iṭm*, purtroppo né i loro maestri né i loro dottori lo fanno, rendendosi complici e artefici dell'empietà che li perde e li dannava. Condannare il peccato e smascherarlo è quindi un obbligo, i detentori della rivelazione non devono venir meno a questa loro responsabilità, il popolo deve rendersi partecipe di questa dimensione dello spirito, il *minbar* o pulpito serve anche a questo, soprattutto in occasione della preghiera del venerdì.

Non mancano cenni a un accanimento nel peccato, come in sura V,62, dove l'esegesi comune intravede in simile contesto il persistere nella colpa dell'empietà, della voluta trasgressione delle volontà divine, andando oltre quanto contemplato dalla legge e dalla rivelazione, cosa che i giudei fanno oltre ogni misura, eppure quanto turpe è la loro azione, *la-bi'sa!* Sura III,178 applica un'impressionante legge del taglione contro chi, persistendo nel peccato, si augura di vivere il più a lungo possibile pur di non tralasciare questa

<sup>46</sup> Lo asserisce senza mezzi termini anche IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 7 là dove dice: «Il nobile Corano è un rimedio nel suo complesso [...] Esso è un rimedio per i cuori contro le malattie dell'ignoranza, del dubbio e dello scetticismo. Dio non ha fatto scendere dal cielo rimedio più globale, più utile, più grande e più efficace, per debellare ogni malattia, del nobile Corano».

<sup>47</sup> Cf. ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. IV, parte VI, 89.

<sup>48</sup> Ne è persuasivo interprete ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. IV, parte VI, 115-116.

<sup>49</sup> ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. IV, parte VI, 401-402 mette in rilievo come il verbo stia qui a significare che si abbandonano precipitosamente a ogni sorta di trasgressione senza tenersi lontano da nessuna di esse.

iniqua azione: Dio infatti prolunga loro la vita perché aumenti il loro peccato, *li-yazdādū iṭm<sup>an</sup>*, e abbiano così un castigo umiliante, ‘*adāb muhīn*<sup>50</sup>. Vivere per peccare, assurda e irragionevole scelta di vita!

In sura II,182 l’ambito del discorso gioca tutto a favore dei cosiddetti operatori di pace, soprattutto là dove la loro condotta è infervorata dalla volontà di sanare situazioni che solo apparentemente sembrano configgere con la legge. Si discetta infatti di chi si copre d’un un peccato, *iṭm*, commesso contraffacendo una precisa disposizione testamentaria e chi invece si adopra per porre rimedio alla condotta di un testatore che abbia commesso un’ingiustizia: nel fare ciò nulla gli può essere imputato a colpa o peccato, *fa-lā iṭm<sup>a</sup> ‘alayhi*<sup>51</sup>.

Prende piede e si amplifica il concetto o senso di peccato sociale, per il tramite del quale si defrauda di un diritto riconosciuto dalle disposizioni divine a favore di determinate persone. Se disonesta e peccaminosa è la condotta di chi altera un testamento o di chi iniquamente divide i suoi beni privandone chi ne ha diritto, peccato è anche la condotta di coloro che, ben sapendo il male che fanno, corrompono i giudici “perché defraudino peccaminosamente, *bi-l-iṭm*, parte della gente dei loro beni”. Anche qui si ha piena coscienza del male che si sta facendo e che si vuole fare, *wa-antum ta’lamūna*. Lo fanno scientemente<sup>52</sup>. Peccato è certamente corrompere i giudici per i propri secondi fini, come è stigmatizzato in sura II,188: «Non consumate fra voi le vostre ricchezze invano, e non fatevene un mezzo per corrompere i giudici perché defraudino peccaminosamente, *bi-l-iṭm<sup>i</sup>*, parte della gente dei loro beni, sapendo il male che fate». Il Profeta scagliava le sue esecrazioni contro chi corrompeva, *al-rāṣī*,

<sup>50</sup> ṬABARĪ, *Ġāmi’ al-bayān*, vol. III, parte IV, 248 insiste sul fatto che coloro che rinnegano Dio e il suo Messaggero saranno fatti vivere a lungo proprio perché aumentino i loro peccati e abbiano così un castigo avvilito e umiliante. Il versetto è rivolto a coloro che hanno rinnegato o vivono nell’empietà, *kafarū*, ma è altrettanto chiaro che proprio da questo primo grave peccato scaturiscono tutti gli altri a più riprese condannati dal Corano e dalla tradizione profetica.

<sup>51</sup> La stessa espressione di sura II,173! A tal proposito vedi ṬABARĪ, *Ġāmi’ al-bayān*, vol. II, parte II, 168-174, dove il termine *iṭm* è accostato costantemente, per quanto concerne il suo senso proprio, al termine che lo precede, ossia *ḡanaḡ*, che va così ad arricchire il variegato lessico coranico che pertiene al peccato o alla colpa grave concepita come ingiustizia e intenzionale deviazione dall’equità, tramite la quale si priva qualcuno di ciò che gli è dovuto per volontà o disposizione divina. Ovviamente si tratta di porre rimedio a un errore o colpa in ambito strettamente giuridico e sociale, ma non bisogna sottacere che tale atto si rende imperativo perché deve ricostituire nella sua bontà una disposizione di legge che risale direttamente a Dio. Prevalgono, cioè, come fa ben notare l’esegeta, p. 169, l’esigenza e la necessità di ristabilire l’efficacia del Libro di Dio, *kitāb Allāh*, fonte della giustizia e della verità. La stessa espressione *fa-lā iṭm<sup>a</sup> ‘alayhi* la ritroviamo in sura II,203 ripetuta per ben due volte a scagionare d’ogni colpa o peccato chi dovesse per avventura menzionare il nome di Dio nell’anticipare o nel posticipare alcuni riti legati al pellegrinaggio nei tre giorni successivi al sacrificio. Vedi a tal proposito ṬABARĪ, *Ġāmi’ al-bayān*, vol. II, parte II, 412-421.

<sup>52</sup> Cf. sura II,188. ṬABARĪ, *Ġāmi’ al-bayān*, vol. II, parte II, 250-252, precisa che si compie un’azione illecita, *ḡarām*, proibita da Dio, con proposito, *qaṣd*, e conoscenza, *ma’rifah*. Anche in questo caso l’esegeta amplifica il campo lessicale e sinonimico del peccato, presentandolo altresì come *ma’ṣiyah*, o peccato di insubordinazione e ribellione a Dio.

e chi era corrotto, *al-murtašī*, nell'amministrazione della giustizia, per i quali era comminata la dannazione.

Ma come già dal verbo *ḥaṭī'a* ci imbattiamo nel suo derivato *ḥāṭī'* o peccatore, così dal termine *aṭīma* troviamo, pur se con rarissima frequenza, il suo participio presente *āṭīm*, nell'espressione *āṭīm<sup>um</sup> qalbuḥu*, ha il cuore peccaminoso<sup>53</sup>, come chi nasconde cose sulle quali potrebbe avere da testimoniare al cospetto dei giudici, come denuncia sura II,283<sup>54</sup>. Non manca nemmeno il termine *aṭīm*, come in sura II,276 che al-Ṭabarī spiega come colui che persiste nel peccato, *mutamād<sup>um</sup> fī-l-iṭm*, dell'empietà e in ogni sporta di peccato vietato dal Corano<sup>55</sup>. Sempre come forgiato sul verbo radicale *aṭīma*, peccare o commettere una colpa, troviamo un infinito di seconda forma, *ta'ṭīm*, con il senso di indurre a peccare o a commettere una colpa, come in sura LII,23, dover si sottolinea che l'uso e l'abuso del vino eccita al peccato, o come in sura LVI,25 in cui si evidenzia che certi discorsi sono fomiti di peccati.

### *Il primo peccato*

Il primo a peccare fu Adamo. Il Corano lo dice esplicitamente. Singolarmente e in maniera emblematica per come il peccato è considerato nel Corano e nella successiva tradizione islamica, la sua caduta è posteriore a una precisa volontà divina che già adombra una caratteristica qualità della disobbedienza e del peccato: «E dicemmo: “O Adamo, abita, tu e la tua compagna, questo giardino, e mangiatene abbondantemente e dove volete, ma non vi avvicinate a quest'al-

<sup>53</sup> Interpretando sura LXXXIII,14 a proposito delle azioni che i maligni accumulano contro i comandamenti di Dio, IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 102 sottolinea che esse, vale a dire i peccati, null'altro fanno che inaridire i cuori, mettendo così in evidenza un'altra delle nefaste conseguenze del peccato. Li inaridiscono dopo averli, naturalmente, indeboliti, come lo stesso autore puntualizza in un altro passo della sua opera. Cf. IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 125-126.

<sup>54</sup> Cf. ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. III, parte III, 191-192, lo spiega come colui il cui cuore vive nel peccato, *fāḡīr<sup>um</sup> qalbuḥu*, dandoci un altro verbo che va ad aggiungersi alla vasta gamma di quelli che in un modo o in un altro denotano una grave colpa, *iṭm 'aṣīm*, o inadempienza rispetto ai precetti divini. E però nessun peccato è a Dio nascosto o ignoto. Vedi pure sura V,106. Per la frequenza del participio sostantivato *āṭīm* vedi pure sura LXXVI,24.

<sup>55</sup> Cf. ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. III, parte III, 145. Di non dissimile formulazione è sura IV,107 dove si afferma che «Dio non ama i fraudolenti peccatori, *ḥawwān aṭīm*»; i demoni scendono su ogni mentitore malvagio (meglio: che persiste nel peccato), *afāq aṭīm*, e ciò ci fa capire che la menzogna è di per sé peccato e fa il peccatore, come leggiamo in sura XXVI,222 e in sura XLV,7 dove leggiamo «Guai al peccatore, mendace, *afāq aṭīm*», che meglio andrebbe però tradotto «al mentitore che persiste nel peccato» come già in sura XXVI,222. Ma Bausani ci ha fin troppo abituati a queste sue impennate stilistiche che, stranamente, ritroviamo in Zilio-Grandi, la quale traduce sura XXVI,222 con «sull'impostore, sul peccatore» e sura XLV,7 con «Guai al peccatore e calunniatore». Proseguendo sulle ricorrenze del termine *aṭīm*, lo riscontriamo anche in sura XLIV,44 nella quale si dice che l'albero del *zaqqūm* «sarà cibo del peccatore, *ta'ām al-aṭīm*» (Bausani) “per il peccatore” (Zilio-Grandi); in sura LXVIII,12 e in sura LXXXIII,12 dove ha il chiaro senso di peccatore.

bero, che non abbiate a divenire degli iniqui, *min al-zālimīna*»<sup>56</sup>. Chi commette il peccato arreca innanzitutto un torto a se stesso e agli altri, come si è visto in alcuni precedenti passaggi, in particolar modo in sura XLII,42 con la generica espressione *allaḍīna yazlimūna al-nās<sup>a</sup> wa-yabḡūna ‘alā al-ardī*. L'iniquità è quindi sempre un peccato, contro Dio o contro gli uomini. Quello che stupisce a una prima lettura del testo coranico, è dover constatare che il peccato di cui si copre Adamo è conseguenza di una preponderante azione del demonio o di Satana, perché è proprio Iblīs che fa cadere o scivolare tanto Adamo quanto la sua compagna: *azallahumā*. Non troviamo nessun verbo che esprima esplicitamente la colpa dei primi due abitatori umani del giardino terrestre. Il peccato si consuma mentre escono dal paradiso, non di propria volontà, a quanto pare, ma perché circuiti e sobillati dalla potenza del Maligno, del quale non è messa in evidenza alcuna azione tentatrice, bensì sobillatrice. Si ha l'impressione che il Corano voglia intenzionalmente rimuovere dalla coscienza di Adamo e della sua compagna la volontaria determinazione di opporre al comando di Dio un rifiuto. L'azione di Satana è, come accennavo, sobillatrice, egli insinua nei loro animi il sospetto che a null'altro è dovuta la proibizione se non a evitare che, mangiando di quel frutto, tanto Adamo quanto la sua compagna potessero divenire angeli e vivere in eterno<sup>57</sup>. Un atto di superbia, quindi, un obnubilamento della mente e del cuore, l'insano desiderio di mutar natura, loro che erano stati creati di fango, divenendo creature, come gli angeli, creati invece di luce<sup>58</sup>. Da questo atto di smisurato orgoglio scaturì il peccato<sup>59</sup>. E però si pentono, perché «Adamo ricevette Parole dal Signore, il quale lo perdonò, poiché Egli è il Perdonatore, il Misericordioso», come recita sura II,37<sup>60</sup>. L'orgoglio, *istikbār*, è un peccato contro il quale il Corano fa ricorso, come già per altri casi di peccati gravi, a una raccomandazione introdotta dalla preposizione negativa *lā* per indicare una chiara proibizione e comando da parte da Dio, che non ama gli orgogliosi, *al-mustakbirīna*<sup>61</sup>.

<sup>56</sup> Così in sura II,35. Vedi pure sura VII,19.

<sup>57</sup> Cf. sura VII,20.

<sup>58</sup> Cf. sura VII,12. Sull'orgoglio o la superbia che devia il cuore e l'animo dalle volontà di Dio ci rende edotti sura II,206 dove, parlando di chi viene sollecitato e temere Dio e a obbedire, conseguentemente, ai suoi voleri, si inorgolisce e si lascia travolgere dal peccato, *aḥaḍathu al-'izzat<sup>a</sup> bi-l-īmī*. ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. II, parte II, 435 lo illustra mettendo in risalto come, deviando dalle disposizioni divine, semina corruzione sulla terra di Dio perseguendo ciò che ha Egli proibito, *harramahu*, e coprendosi di perdizione.

<sup>59</sup> Dell'orgoglio dal quale bisogna guardarsi onde conservare l'umiltà che a sua volta scongiura la vanità, vedi AL-MUNDIRĪ, *Tahḍīb*, vol. III, 101-111, pagine ricche di riferimenti alle diverse maniere di inorgogliersi.

<sup>60</sup> ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. I, parte I, 347-351, mette in evidenza che il perdono che Adamo riceve è dovuto al fatto che il Signore antepone sempre la misericordia all'ira o alla collera e che se ha creato l'uomo perché fosse il giardino la sua dimora, al paradiso gli darà modo di tornare attraverso il pentimento e il perdono dei peccati. Dio è di fatto il migliore dei perdonatori e il più misericordioso dei misericordiosi.

<sup>61</sup> Vedi sure II,34; XVI,23; XXXI,18 Dio non ama nessun arrogante infatuato della propria persona, *muḥtāl faḥūr*; IV,36.

In tutta la narrazione della caduta di Adamo e della sua compagna è tuttavia assente il tema della schiavitù del peccato. A ben ponderare tutti i dettagli della narrazione coranica relativa alla caduta di Adamo, constatiamo tuttavia che non si dice affatto che peccò Eva o, se si vuole essere ligi al testo, la compagna di Adamo, dato che per costei non c'è nessun nome nel testo. Peccano insieme tanto Adamo quanto Eva. Conforta a tal riguardo quando asserisce Ibn Qayyim al-Ġawziyyah: «Allāh ha fatto uscire dal paradiso i nostri due antenati a causa di un solo peccato commesso e per aver disobbedito al Suo Ordine. Ha maledetto Satana, scacciandolo dal regno dei cieli, a causa di un solo peccato e per aver infranto il Suo Ordine»<sup>62</sup>. Ciascun uomo nasce nello stesso stato di Adamo, senza il cosiddetto peccato originale. Il canone dell'innocenza è la fede. In sura II,3-4 i timorati di Dio «sono coloro che credono nell'invisibile, eseguono la preghiera ed elargiscono di ciò che loro abbiamo donato, e che credono in ciò che è stato rivelato a te e in ciò che è stato rivelato prima di te e son certi del mondo dell'Oltre»<sup>63</sup>. Lo status di innocenza è garantito da questa predisposizione a farsi ben guidare, vigente prima e dopo la venuta del Profeta.

Innocenti furono senz'altro anche Caino e Abele, che il Corano ci presenta come “i due figli di Adamo”, senza mai citarli per nome. Sono proiettati sul proscenio della storia dell'umanità da sura V,29, ammantati di un'aura di mistero. Premetto che la loro storia, *naba'*, non è annoverata tra quelle di tutti gli altri profeti, come è stata invece quella di Adamo, loro genitore. Ma la trama della loro relazione con Dio si costella del triste universo della colpa, soprattutto nella condotta di Caino, mai citato per nome, al quale il fratello, conscio di ciò che sta tramando e lo travolge, sa di poter dire: «Io voglio che tu ti accolli e il mio peccato e il tuo, *bi-ḫimī wa-ḫimika*, e che tu sia del Fuoco, che è la ricompensa degli oppressori, *al-zālimīna!*»<sup>64</sup>.

Dopo aver così esaminato il campo semantico che scandisce l'irrompere del peccato o della colpa nell'universo delle coscienze e data la complessità

<sup>62</sup> Cf. IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 149. Lo sconcerto di questo esegeta si fa drammatizzazione della condotta di tutti gli altri uomini che invece “comettono peccati su peccati e sperano di entrare nel giardino del Paradiso per godere della felicità eterna!”.

<sup>63</sup> ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. I, parte I, 148-156, lo esamina punto per punto e delinea i fondamenti della retta fede in opposizione a tutto ciò che è contrario allo spirito del Corano. Ritieni che quanto rivelato nei primi quattro versetti di questa sura caratterizza tanto la persona del Profeta quanto quella di ciascun musulmano o persona che si rapporta a Dio nell'innocenza della sua costituzione umana non infangata o alienata dal peccato e dalla colpa.

<sup>64</sup> ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. IV, parte VI, 262-263 mette in risalto il duplice peccato commesso da Caino: il primo è quello dell'uccisione del fratello, che è condannato in maniera perentoria da Dio, il secondo è l'atto stesso del peccare con il quale Caino consuma la sua disobbedienza a Dio. Da qui la duplice dizione del testo *bi-ḫimī wa-ḫimika*. Anche in questo versetto il lessico concernente il peccato in generale si amplifica con il verbo *bā'a* che sta a significare confessare, riconoscere una colpa.

della materia, credo possa essere utile esporre, attenendomi alla prassi degli autori musulmani, quella che è comunemente la maniera di elencare le colpe nelle quali si può incorrere riguardo al Corano, parola e comandamento di Dio, e alla Sunna, parola e condotta del profeta Muḥammad.

### *Il peccato contro Dio*

Il peccato per eccellenza nel Corano è l'atto con il quale si associano a Dio altre divinità. Lo denunciano sure IV,48; V,72; X,110; XXXI,13<sup>65</sup>. Anticipo che tale peccato è tanto grave e foriero di disastrose conseguenze per la salute dell'anima del credente, che un *ḥadīṭ* tramandato su autorità di Abū al-Dardā' recita: «Ho udito il Messaggero di Dio dire: "Ogni peccato può essere perdonato da Dio, eccetto quello di chi muore politeista"»<sup>66</sup>.

La casistica del peccato individua tuttavia una forma minore di associazione che, pur se di non inferiore valenza ai fini della gravità dell'atto in sé, è considerato peccato perché permane la gravità di istituire accanto a Dio una qualche altra divinità dalla quale ci si attende una ricompensa o un favore su questa terra. Si tratta del peccato dell'ostentazione, di quella sottile forma di vanagloria che fa ricadere sulla propria persona o oggetti di compiacimento personale valori e meriti che competono soltanto a Dio. Nella tradizione profetica è chiamato *al-širk al-ašğar*<sup>67</sup>. Ingloba tutte le forme e le sfumature dell'orgoglio, della vanagloria, dell'ostentazione e della menzogna o dell'inganno in generale. Sono perciò peccati gravi tutti quegli atti che mirano a sostituire al primato di Dio e alla sua unica provvidenza le pretese di far confluire nel proprio io la realtà delle cose.

È quindi peccato imbastire menzogne per imputarle a Dio, *iftarà 'alà Allāh al-kaḏīb*. Anche in questo caso viene prospettato lo scenario dell'inferno e del fuoco eterno, come chiaramente si asserisce in sura IV,50: «Guarda come inventano menzogne contro Dio! Basta questo a dimostrare l'evidente delitto» e sura XXXIX,60 dove contro coloro che tacciano di menzogna Dio si adombra la pena del giorno del Giudizio, quando saran fatti comparire con i volti

<sup>65</sup> Tanto preponderante nell'ambito delle tipologie o categorie del peccato, che IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 215-244, gli consacra un'analisi dettagliata e circostanziata delle sue diverse manifestazioni, soprattutto nell'istanza primaria dell'adorazione in quanto tale, per poi vederlo attuato, di conseguenza, negli atti, nelle parole, nelle volontà e nelle intenzioni.

<sup>66</sup> Cf. AL-QURTUBĪ, *Les Signes de la fin du monde*, Orientica, Parigi 2018, 9, dove questa tradizione profetica termina con l'aggiunta che imperdonabile è pure il peccato di un musulmano che uccide volontariamente un altro musulmano.

<sup>67</sup> Cf. DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 10. Per quel che concerne una più ampia panoramica delle tradizioni profetiche riguardo al peccato di empietà, sempre ritenuto il peccato mortale per antonomasia che mai avrebbe visto il Profeta intercedere per colui che se ne fosse macchiato, cf. anche AL-MUNDIRĪ, *Tahqīb*, vol. II, 154-163.

anneriti e avranno un posto nell'inferno. Nella successiva tradizione profetica tacciare di menzogna Dio si arricchisce del suo naturale corollario di tacciare di menzogna il Profeta, il quale in un suo *ḥadīṭ* ci ha lasciato detto: "A chi mi imputa cose menzognere, sarà costruita una dimora nell'inferno". Anche qui la correlazione tra il peccato e la sua gravità è data dalla pena comminata, vale a dire il fuoco eterno. Nel versetto or ora citato si dice infatti che la giusta ricompensa riservata agli orgogliosi, *mutakabbirūna*, che forgiavano menzogne contro Dio sarà la geenna, *al-ġahannam*. In un altro *ḥadīṭ* si dice ancora: «Chi mente nei miei confronti, avvedutamente, gli sarà riservato un posto nell'inferno»<sup>68</sup>.

È peccato la falsa testimonianza, *ṣahādat al-zūr*, è considerata alla stregua di un peccato gravissimo, in alcune tradizioni profetiche più grave della stessa empietà o associazione a Dio di altre divinità. Si dice che il Profeta l'aborrisse a tal maniera da esclamare: «Chi rende una falsa testimonianza non lascerà il luogo del Giudizio prima che gli sia comminato l'inferno»<sup>69</sup>. In sura V,107 si asserisce che se si scopre che i due testimoni incorrono in un'accusa di peccato, *istahaqqā itm<sup>an</sup>*, devono essere sostituiti con altri due, perché la loro coscienza traviata dalla colpa non è atta a testimoniare la verità, è lontana dalla santità di Dio e offende la sua giustizia. La letteratura concernente le tradizioni profetiche pullula di sfumature di condanna di siffatto crimine. A chi desiderava conoscere quali fossero i più gravi peccati, il Profeta usava rispondere. «Sono il politeismo, il maltrattamento dei propri genitori e la falsa testimonianza: soprattutto la falsa testimonianza e la menzogna»<sup>70</sup>.

Peccato è pure essere infedeli a un impegno preso o a un patto, ossia all'insieme di tutti quei comandi positivi e negativi che inglobano ciò che Dio ha permesso, interdetto e prescritto. Nel Corano lo troviamo sotto la raccomandazione di tener fede ai patti, *awfū bi-l-'uqūd*, come in sura V,1 e in sura XVII,34 dove si esorta a rispettare il patto, *awfū al-'ahd*.

È peccato l'abitudine di mentire in ogni circostanza, quasi a costituire un abito e una assuefazione, atto a colui che mente per professione, *kāḍib* o *kāḍibūna*, come è evidenziato in sura III,61, LI,10 e XL,28. Altra espressione ricorre sotto la forma *yaḥlifūna 'alà al-kaḍib'* in sura LVIII,14.

È peccato l'ostentazione o ipocrisia, *al-ri'ā'*, è additata come peccato in più di una sura, come in II,264: «O voli che credete, non roviniate le vostre elemosine, *ṣadakātikum*, rinfacciandole, *bi-l-mann*, e offendendo, come colui che dona i suoi beni per farsi vedere dalla gente e non crede in Dio e nell'Ultimo Giorno. Di lui sarà come d'una roccia coperta di terriccio, che la colpisce un

<sup>68</sup> Riportato in DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 122.

<sup>69</sup> Riportato in DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 137.

<sup>70</sup> Cf. AL-MUNDIRĪ, *Tahḍīb*, vol. II, 468-469.

acquazzone e la lascia nuda [...]»<sup>71</sup>. Meglio quindi fare elemosine in segreto e con discrezione<sup>72</sup>.

È peccato indossare vesti o capi d'abbigliamento troppo lunghi per ostentazione e per orgoglio, ampliando il senso di sura XXXI,18, che di per sé enuncia il principio generale di non camminare con alterigia sulla terra. «Ogni abbigliamento che oltrepassi la caviglia, è nel fuoco». «Dio non degnerà d'uno sguardo il giorno del Giudizio finale chi si gongola in un abito per sfrontatezza». La gravità di questi portamenti non è quindi nella materia in sé bensì nell'uso che se ne fa... come chi con orgoglio va fiero del suo turbante... o va incontro a Dio nel giorno del Giudizio finale trascinandosi con orgoglio nel suo abito<sup>73</sup>. Indossare abiti di seta e inanellarsi d'oro è grave colpa per gli uomini. «Colui che indosserà seta in questa vita, ne sarà privato nell'ultima Vita». «Seta e oro sono interdetti ai maschi della mia religione»<sup>74</sup>.

Dal contesto della sura lo vedremo catalogato nella fattispecie dell'ostentazione, dell'ipocrisia, della vanagloria, lungi, quindi, da una autentica testimonianza di fede e di ottemperanza ai precetti divini al solo scopo di compiacere Dio e soltanto Lui.

È peccato il tradimento, *al-hiyānah*, perpetrato contro Dio e il suo Profeta, condannato in sura VIII,27: «O voi che credete! Non tradite Dio e il Suo Messaggero, poiché così facendo tradireste i pegni in voi riposti da Dio, e voi lo sapete». Ben risaputo è che Dio non dirige le macchinazioni dei traditori, *kayid<sup>a</sup> al-ḥā'inīna*, come sottolinea sura XII,52. Parlando dell'ipocrita, il Profeta solleva dire: «I segni distintivi dell'ipocrita sono tre: quando parla, non dice che menzogne; quando promette non mantiene la promessa; quando gli si confida qualcosa si comporta da traditore». E ancora: «Guardatevi dal tradire, perché cosa ben terribile è essa!»<sup>75</sup>.

È peccato negare la provvidenza divina che tutto conosce per decreto e per giusta misura conferita a ogni cosa, con riflessi sulla verità della predestinazione. Sura LIV,49 è apodittica riguardo alla verità che tutto è stato creato alla luce di un decreto o di una adeguata saggezza divina che dà a ogni realtà il motivo del suo essere e del suo esserci, *bi-qadar<sup>m</sup>*, come indicano sure XXXIII,38; XIII,17; XV,21; XX,40; XXIII,18; XLII,27; XLIII,11; LIV,49.

È peccato sacrificare animali a una divinità che non sia Allāh è condannato da sura V,3. In sura VI,121 è considerato una perversità, *fisq*.

<sup>71</sup> Vedi pure sure IV,142; CVII, 6.

<sup>72</sup> Cf. AL-MUNDIRĪ, *Tahdīb*, vol. I, 379.

<sup>73</sup> Se ne discetta ampiamente anche in AL-MUNDIRĪ, *Tahdīb*, vol. II, 376-383 con opportuni riferimenti a come vestiva il Profeta e altri uomini virtuosi dell'islām.

<sup>74</sup> Riportati in DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 415.

<sup>75</sup> Riportato in DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 278.

È peccato ritenersi al sicuro da eventi imprevedibili che solo Dio conosce, come si può evincere da sura VI,44; VIII,24; L,36-37.

Una forma di deviazione che di per sé esplicita l'abbandono della fede in Allāh, Dio uno e unico al quale spetta ogni sovranità e arbitrio sulla sorte delle cose del mondo della natura e delle persone, riguarda i momenti nei quali l'uomo invece di ricorrere a Dio e alla sua legge, si affida alle ingannevoli pratiche della magia.

È di fatto peccato ricorso alla magia, *sihr*, o a chi ne fa pratica millantando virtù e poteri che sono propri di Dio, contaminando in tal modo la purità di fede nell'unità e nell'unicità di Dio. Ne fa espresso divieto il Corano, in sura II, 101, tacciandola come opera dei demoni, *šayāṭīn*, che, essendo gli empì per eccellenza, vengono bollanti come prevaricatori dei giusti e, perciò, fautori del peccato più grave possibile. La tradizione profetica lo annovera tra le sette abominazioni esecrate dal Profeta, il quale ebbe un giorno a dire: «Qual pena della sua colpa, si mozzi la testa a chi fa pratica di magia»<sup>76</sup>. Peccato è quindi credere agli indovini e ai facitori di magie o fattucchieri, perché tutto ciò che è nascosto Dio lo rivela esclusivamente a chi ama prendersi come messaggero, come è asserito a chiare lettere in sura LXXII,26-27. Anche in questo caso una tradizione profetica fa convergere sulla persona di Muḥammad la verità di tutto ciò che è stato rivelato nel Libro: «Colui che consulta un indovino o un mago e presta fede alle loro divinazioni, si mette in una situazione di miscredenza verso ciò che è stato rivelato a Muḥammad»<sup>77</sup>.

### *Peccati contro i cinque pilastri*

Nei rapporti diretti con Dio rientrano naturalmente le norme fondanti dell'islām in quanto nuova religione e sistema di valori, aspetti per i quali si distingue sostanzialmente, almeno nello spirito, da ogni pregressa forma di religione rivelata ma manipolata e contraffatta. Se le precedenti categorie della peccaminosità pervadono il campo dell'unità e dell'unicità di Allāh, altre afferiscono direttamente ai restanti quattro pilastri dell'islām.

È perciò peccato abbandonare la preghiera o disattenderla saltuariamente o per abitudine. Di coloro che trascurano volontariamente la preghiera, *aḍā'ū al-ṣalāh*, privandola dei suoi tempi previsti e praticandola in tempi dilazionati

<sup>76</sup> Riportato da al-Tirmiḏī su autorità di Ğundub. Vedi DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 22. Si narra che 'Alī soleva dire che son tre le categorie di peccatori che non entreranno giammai in Paradiso, vale a dire «il bevitore incallito, chi rinnega i suoi legami di parentela e chi crede nella magia» (*ivi*, 23). Sull'interdizione di far ricorso alla magia e alle arti divinatorie vedi pure AL-MUNDIRĪ, *Tahqīb*, vol. III, 170-173; 190-191.

<sup>77</sup> Tramandato da Abū Dāwūd, al-Tirmiḏī e Ibn Māğah.

senza un giusto motivo, ma per abitudine e negligenza, venendo meno a quanto parla sura CVII,4-7 che recita: «Ma guai a coloro che pregano e dalla Preghiera sono distratti, che la compiono per farsi vedere e rifiutano l'elemosina» e sura II,42 che è il fondamento della sua obbligatorietà, in quanto recita: «Eseguite la preghiera».

Si tratta quindi di un volontario e cosciente disattendere ai previsti tempi nei quali ogni preghiera deve avere luogo, indicati come condizione fondamentale della loro canonicità. Si racconta in un *ḥadīṭ* che il Profeta usava raccomandare la priorità d'attenzione verso i tempi della preghiera dicendo: «La prima cosa di cui il servitore sarà chiamato a rendere conto nel Giorno del Giudizio, sarà la preghiera. S'essa è stata perfetta, ne varrà fuori e troverà successo, ma se essa sarà stata invalida e imperfetta, ne uscirà male e sarà un perdente»<sup>78</sup>. Sì, perché la pena che nel Corano è comminata a chi trascura i tempi della preghiera è il fuoco, come recita sura LXXIV,42-43: «“Che cosa v'ha condotto nel Forno d'Inferno?” Risponderanno: “Non pregavamo”». Sembra ch'essa facesse addirittura l'oggetto d'un patto stipulato tanto da Dio quanto dal Profeta<sup>79</sup>. Del pari si sconsiglia, per non incorrere in peccato, di tralasciare la preghiera del venerdì e le preghiere comuni senza una giusta causa, come si può evincere da sura LXVIII,42<sup>80</sup>.

È peccato non osservare l'obbligo del digiuno nel mese di *ramadān* senza giusta causa, come indica sura II,183<sup>81</sup>. In questo caso, come in altri, le tradizioni profetiche insistono sul fatto che l'omissione o la trasgressione di un obbligo non contempla la possibilità di riparare con altra analoga osservanza del precetto in altri tempi o circostanze. Un'inosservanza costituisce colpa in sé, una colpa dalla quale si può essere perdonati soltanto con il pentimento e la supplica di perdono rivolta a Dio, contro il quale ogni peccato è diretto<sup>82</sup>.

<sup>78</sup> Riportato in DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 26-27.

<sup>79</sup> Cf. DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 27. Su diverse raccomandazioni di eseguire la preghiera nei tempi previsti vedi pure AL-MUNDIRĪ, *Tahdīb*, vol. I, 157-160, da cui si evince che Dio perdonerà soltanto chi non avendo pregato nei tempi dovuti, si pente e implora perdono. Vedi pure 171-174 dove si sottolinea che per dilazionare o addirittura omettere una preghiera deve esserci una giusta causa.

<sup>80</sup> Vedi a tal proposito anche AL-MUNDIRĪ, *Tahdīb*, vol. I, 302-307. «Si guardino alcuni dal tralasciare le preghiere dei venerdì perché Dio non suggelli i loro cuori e passino così nelle fila dei negligenti».

<sup>81</sup> In nessuna tradizione sui pilastri dell'islām si esclude l'obbligo del digiuno. Potresti imbatterti in una differente collocazione dei medesimi, come quella che li enumera con la progressione unicità di Dio, preghiera, decima, pellegrinaggio alla Mecca e digiuno del *ramadān*, oppure unicità di Dio, preghiera e digiuno del *ramadān*, ma mai assente. Cf. DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 61-62.

<sup>82</sup> Sulla necessità e sull'efficacia del pentimento vale la pena leggere attentamente quello che scrive AL-MUNDIRĪ, *Tahdīb*, vol. III, 206-221, dove si sottolinea altresì che ogni forma di peccato commesso su questa terra non è mai più superiore al perdono che Dio può concedere dietro pentimento e azioni pie. Dio solo, infatti, può concedere sicurezza e quiete per l'anima e per il corpo, in questa e nell'altra vita. Cf. AL-MUNDIRĪ, *Tahdīb*, vol. III, 315-317.

È peccato rifiutare di ottemperare all'obbligo di versare la decima, come indica sura XXI,7: «I quali non versano la decima e rifiutano Fede nell'Oltre». Dappertutto si indica che la pena comminata è il fuoco dell'inferno...<sup>83</sup>. Anche perché di chi non ottempera all'obbligo del versamento della *zakāh* nessun'altra preghiera sarà ben accetta da Dio<sup>84</sup>.

È altresì peccato l'omissione volontaria e ingiustificata del pellegrinaggio alla Mecca se se ne hanno i mezzi, come recita sura III,97: «[...] E gli uomini debbono a Dio il pellegrinaggio al Tempio, quelli di loro che abbiano la possibilità di fare quel viaggio [...]». La natura di precetto o comando è qui come altro ben chiara. Nessuna preghiera di intercessione o volta a lenire le pene di siffatti crimini può trovare esaudimento al cospetto di Dio. Nel Corano non ha luogo purgatorio o pietà verso le anime che in esso attendono il soddisfacimento delle pene alla cui remissione potrebbero concorrere le preghiere di parenti, amici, correligionari e altro. C'è un passo coranico che sembra emblematicamente assurgere a comprova di una pena comune a ogni peccatore. In sura LXIX,36-37 si parla di un cibo che solo i peccatori, *al-ḥāṭī'ūna*, mangiano: un cibo che altro non è che *gislīn*, che al-Ṭabarī spiega come pus che fuoriesce dai corpi della gente del fuoco, riservato a chi in vita non ha mai esortato o spronato a nutrire il povero<sup>85</sup>.

La tematica dei cinque pilastri è quella che meglio permea il concetto che di Dio è sviluppato nel Corano e nella Sunna. Un Dio assoluto, fonte e origine del successivo carattere teocratico di ogni forma di islām, ma soprattutto fondamento della non paternità di Dio. Dio non ha figlio, non ha nessuno a Lui simile e uguale, non ha soci. E tuttavia il Corano è altamente attento alla figura e alla funzione genitoriale. Di fatto, non omette di raccomandare al credente di non peccare contro il padre e la madre.

Rivendicare una falsa paternità è motivo di maledizione da parte di Dio e giusto motivo per essere precipitati nell'inferno, come narrano alcune tradizioni profetiche, tra cui: «Chi rivendica intenzionalmente un legame di filiazione diversa da quella che ha con suo padre, gli sarà interdetto il paradiso».

<sup>83</sup> Vedi sura IX, 34-35; In un *ḥadīṭ* si asserisce che avranno la fronte, i fianchi e il dorso pieni di placche del fuoco che arderà nell'inferno, proprio come recita sura IX,35! Una volta nell'inferno non ci sarà dilazione di pena, nessun lenimento ai tormenti, nessuna opportunità di misericordia da parte di Dio, come sembra suggerire sura LXIII, 11.

<sup>84</sup> Cf. DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 66. AL-MUNDIRĪ, *Tahdīb*, vol. I, 331-337 su coloro che in modo fraudolento si appropriano delle decime riscosse senza destinarle ai loro beneficiari.

<sup>85</sup> ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, vol. XIV, parte XXIX, 80, con un passaggio nel quale un tradizionalista puntualizza che nessuno sa in verità cosa siano per davvero il *gislīn* e il *zaqqūm*. Bausani traduce con ridondanza "marciume e sanie". Su questo pus le tradizioni profetiche ricorrono a una diversa terminologia, vale a dire all'espressione *fīnat al-ḥabāl*, che il Profeta stesso spiegò a chi gliene chiedeva il significato, come il liquame che fuoriesce dalla carne bruciante della gente dell'inferno, '*uṣārat ahl al-nār*'. Cf. AL-MUNDIRĪ, *Tahdīb*, vol. II, 498-500.

«Non rigettate i vostri genitori, chi infatti rigetterà un suo genitore è un miscredente». “Colui che si attribuisce una filiazione diversa da quella che lo lega al suo vero padre, gli cadrà addosso la maledizione di Dio»<sup>86</sup>.

### *Peccati contro le persone*

È di fatto peccato disattendere ai doveri che si hanno nei riguardi dei genitori, come evidenzia sura XVII,23-24: «Il tuo Signore ha decretato che non adoriate altri che Lui, e che trattiate bene i vostri genitori. Se uno di essi, o ambedue, raggiungon presso di te la vecchiaia, non dir loro: “Uff!”, non li rimproverare, ma di loro parole di dolcezza. Inclina davanti a loro mansueto l’ala della sottomissione e di: ‘Signore, abbi pietà di loro, come essi han fatto con me, allevandomi quand’ero piccino!’». È interessante notare come in questo versetto la preghiera rivolta a Dio perché usi misericordia e pietà nei confronti del padre e della madre rientri nelle manifestazioni di fede e dia luogo a una sorta di intercessione o intervento favorevole di Dio sorretta dal sentimento della riconoscenza e della gratitudine, come si evince altresì da sura XXXI,14. Troviamo la bella esegesi di questo versetto nella tradizione profetica che afferma: «La soddisfazione di Dio risiede nella soddisfazione dei genitori e la sua collera nella collera dei genitori»<sup>87</sup>. Anche in questo caso, il castigo di Dio sarà proporzionato alle azioni e alle opere, nessuna ingiustizia da parte di Dio infierirà contro chi si è allontanato dalla sua legge e dai suoi comandamenti, come insegna sura XXII,9<sup>88</sup>.

Di riflesso è peccato rinnegare i legami di parentela e di consanguineità, stigmatizzato da sura IV,1, fondato sul principio generale del timore di Dio, come ribadiscono anche sure XLVII,21 e XIII,19. Di non minore persuasione è il dettato di sura II,25-26 che costituisce per così dire il contrappasso di quanto in precedenza illustrato, dove si puntualizza che chi se ne rende artefice va incontro a sicura perdizione.

Nell’ambito sociale molte sono le sfere e le relazioni reciproche tra i musulmani e quelle che questi ultimi possono avere con persone che non condividono la loro religione. La colpa più grave è comunque l’omicidio. Questo crimine è stigmatizzato da sura V,32: «Per questo prescrivemmo ai figli d’Israele

<sup>86</sup> Riportati in DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 423-424.

<sup>87</sup> Tramandata in al-Tirmidī, Ibn Hibbān e in al-Ḥākim.

<sup>88</sup> Anche Ibn Qayyim al-Gawziyyah non trasalascia di mettere in evidenza che il peccato non solo proietta il credente fuori del dominio della virtù, ma suscita in lui scoramento, paura e terrore e un sottile sentimento di solitudine. Cf. IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā’ wa-al-dawā’*, 128-129. Vedi pure AL-MUNDIRĪ, *Tahqīb*, vol. II, 546-550, dove parla di veri e propri diritti dei genitori sanciti dal cielo.

che chiunque ucciderà una persona senza che questa abbia ucciso un'altra o portato la corruzione sulla terra, è come se avesse ucciso l'umanità intera [...]].»

Tra i passi coranici nei quali si affronta il tema dell'omicidio perpetrato contro un musulmano e dove si trovano gli elementi essenziali e indispensabili perché il peccato sia veramente tale, figura sura IV,93: «Ma chi uccide un credente di proposito, *muta 'ammid<sup>an</sup>*, ne avrà in compenso l'Inferno, dove resterà eternamente, e Dio si adirerà con lui, lo maledirà e gli preparerà castigo immenso, *'adāb<sup>an</sup> 'azīm<sup>an</sup>*!». Come si può ben notare a fronte di questa colpa si commina l'inferno<sup>89</sup>. Dio ha dichiarato sacra la vita dei nostri simili. «Se due musulmani si uccidono di spada, l'ucciso e l'uccisore andranno entrambi all'inferno»<sup>90</sup>. Maledire gli altri, in particolar modo un musulmano, non rientra nei precetti esplicitamente enunciati nel Corano, ma infervora di sé non poche tradizioni profetiche, come quella che recita: «Maledire un musulmano è come ucciderlo»<sup>91</sup>; oppure: «Il veridico non può appartenere alla genia di coloro che hanno l'abitudine di maledire gli altri»; e ancora: «Coloro che costantemente maledicono gli altri non saranno giammai, il giorno della Resurrezione, tra coloro che testimonieranno né tra coloro che intercederanno per gli altri»<sup>92</sup>. Ma c'è una maledizione che in certo senso potrebbe essere formulata dalle labbra di un musulmano, ed è quella che viene invocata sui mendaci, come in sura III,61e quella che cadrà sugli iniqui per aver smentito il Signore, come recita sura XI,18. A chi gli chiedeva quale fosse il più grave peccato dopo quello di associare a Dio altre divinità, il Profeta rispose: «Uccidere un bimbo per timore di veder scemare ciò di cui sostentarsi»<sup>93</sup>.

Tra i più esecrati peccati che si consumano nelle relazioni interpersonali, il Corano punta il dito contro la fornicazione, *al-zinā*, come evidenzia senza mezzi termini sura XVII,32, inserita a giusto titolo in una elencazione di peccati gravi enunciati secondo lo schema della proibizione o interdizione con la particella negativa “non”, come già edotti dalle modalità proibitive dell'Antico

<sup>89</sup> Vedi anche sure XXV,68-70; LXXXI,9-10.

<sup>90</sup> Riportato in DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 12.

<sup>91</sup> Se la maledizione è di per sé una sorta di dannazione e, di conseguenza, di morte spirituale, crimine è altresì uccidere un musulmano senza giusta causa. Cf. AL-QURTUBĪ, *Les Signes*, 8: «Uccidere un credente è agli occhi di Dio ben più grave della cessazione di questo mondo», oppure: «Chi punta una lama contro un suo fratello nella fede è maledetto dagli angeli»; AL-MUNDIRĪ, *Tahqīb*, vol. II, 517-525, con alcuni riferimenti anche a chi uccide un non-musulmano che è sotto la protezione dell'islām o che comunque beneficia di una promessa di non-aggressione. Per quanto riguarda quest'ultimo punto relativo alla fedeltà a un patto sancito che non deve essere tradito, vedi pure AL-MUNDIRĪ, *Tahqīb*, vol. III, 152-159. Per altri contesti nei quali si scongiura di maledire persone e animali, cf. AL-MUNDIRĪ, *Tahqīb*, vol. III, 56-65.

<sup>92</sup> Cf. DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 311.

<sup>93</sup> Cf. IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 250-256, con un esauriente prospetto delle aberrazioni derivanti dal crimine dell'omicidio. Di impressionante evocazione è l'immagine della vittima di un assassino che «il giorno della Resurrezione si farà avanti con la testa sul palmo della mano e la vena giugulare grondante sangue, dicendo: “Signore, chiedi a quest'uomo perché m'ha ucciso!”».

Testamento<sup>94</sup>. Nella tradizione islamica è considerato per lo più come il secondo peccato più grave, come soleva asserire l'*imām* Aḥmad b. Ḥanbal (m. 955) quando diceva: «Non conosco peccato più grave dopo l'omicidio all'infuori della fornicazione»<sup>95</sup>. La fornicazione si consuma anche con lo sguardo.

Intuendo le svariate potenzialità e passionalità della sfera fisica della creatura umana, il Corano non passa sotto silenzio il conturbante cosmo della sessualità, di per sé buono e salutare esercizio se controllato e arginato dalla *ṣarī'ah*, pernicioso groviglio di turpitudini se bramato e consumato contro le disposizioni divine.

Peccato è perciò anche ogni forma di omosessualità attiva e passiva: la sodomia, detta generalmente peccato della gente di Lot, come è rintracciabile in non poche tradizioni profetiche, la più efficace delle quali recita: «Dio maledica colui che commette il peccato del popolo di Lot, Dio maledica colui che commette il peccato del popolo di Lot, Dio maledica colui che commette il peccato del popolo di Lot»<sup>96</sup>. Più tardi questa categoria di peccatori sarà denominata,

<sup>94</sup> Non dissimile è il tracciato di sura XXV,68 che accomuna tale atto ad altri di non minore gravità il cui castigo, raddoppiato, sarà eterno nell'obbrobrio, ameno che non intervenga opportuno pentimento nel momento dovuto. Vedi pure sura XXIV,2 relativamente al castigo che già su questa terra deve essere riservato agli adulteri. Nel parlare delle sette porte dell'inferno si mette in evidenza che la più terribile quanto a infelicità, a calore e a sofferenza e a insopportabile puzzo è quella riservata ai fornicatori, a coloro, cioè, che nel commettere le loro turpitudini lo facevano con piena volontà e coscienza della gravità delle loro azioni. Cf. DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 88. Per le pene comminate al fornicatore e ad altri peccatori e sul perché non si ricorre alla castrazione, in analogia con altri reati quali il furto per il quale si tagliano le mani e i piedi, alla cosiddetta castrazione cf. IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 186-193, dove discetta altresì sui principi ispiratori della cosiddetta legge del taglione, della quale si hanno innumerevoli esempi nelle tradizioni profetiche passate poi a costituire i diversi impianti delle pene alle quali saranno assoggettati i dannati dell'inferno. Le interpreta come castighi di carattere legale in un'ottica di determinismo, in quanto avendo ogni peccato un grado e delle sfumature, di determinato grado e sfumature dovrà essere la pena. Cf. anche *ivi*, 208-215.

<sup>95</sup> Riportato in IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 256, che ha anche un non trascurabile momento di analisi dei modi con i quali si può peccare di fornicazione, non escluso lo sguardo e il pensiero, proiettando questo peccato nella dimensione spirituale di tener sotto controllo i sensi al fine di scongiurare ricadute morali, etiche e sociali. *Ivi*, 256-265. Sulla virtù di tener sotto controllo lo sguardo al fine di scongiurare il peccato vedi anche *ivi*, 305-311. Interessante soprattutto per la varietà delle tradizioni profetiche che sono addotte a comprova delle conseguenze e delle pene del peccato d'adulterio è anche AL-MUNDIRĪ, *Tahqīb*, vol. II, 500-511: «O Arabi! O Arabi, quel che maggiormente temo per voi è l'adulterio e la covata passione». Lo stesso IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 165-174 elenca tutta una serie di colpe nelle quali si può cadere per il tramite di un errato uso dei cinque sensi.

<sup>96</sup> Tramandato da Ibn Māghah, al-Tirmidī e al-Ḥākim. Sul castigo comminato ai rei di sodomia, cf. IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 288-303, con alcuni riferimenti anche al peccato della fornicazione. Quello dei sodomiti è un amore deviato, per nulla degno della vocazione del credente che di null'altro dovrebbe essere geloso se non dell'amore di Dio nella gamma delle sue manifestazioni e gradi, come espone alla fine del suo trattato, Ibn Qayyim al-Ġawziyyah attento a distinguere l'amore utile da quello nocivo, l'amore lodevole da quello biasimevole, facendo di quello riservato a Dio e alla sua unità e unicità il cardine di ogni religione e la categoria sublimante della fede, unica spiaggia di una sostanziale dirittura religiosa e morale capace di tenere alla larga ogni sorta di peccato. Concludere un trattato sul peccato con una sorta di inno all'amore... è anche questo un modo per denunciare tutta la gravità delle conseguenze del

nella complessità delle sfaccettature del vizio in questione, *al-lūṭiyyūna*, peccatori dediti alla sodomia, e, con termine più pertinente alla pratica odierna dell'omosessualità, *šudūd ġinsī, miṭliyyah*.

La terminologia coranica a tal proposito è alquanto varia e non offre una denominazione comune o univoca. In sura XXVI,165 troviamo l'espressione *a-ta'ṭūna al-ḍukrāna min al-'ālamīna*, riservata quindi alla frequentazione di maschi con maschi per il tramite di commercio carnale, trascurando invece le donne, proiettandosi quindi in una condotta che trascende i limiti fissati in materia del lecito e dell'illecito; in sura XXI,74 troviamo l'espressione *'amila al-ḥabā'it*, commettere turpitudini, campo semantico nel quale è in seguito rientrato anche il peccato di lesbismo, oggi giorno chiamato comunemente *siḥāq*.

Per questo peccato la tradizione profetica commina l'uccisione di chi se ne copre. Ma con più caustica condanna lo stesso Muḥammad asseriva che chi si copre di una simile perversità, vedrà il suo corpo trasformarsi in un maiale nella tomba, ad accentuare il carattere di perversione sessuale ch'essa pratica riveste. Rientra nella stessa categoria di peccato anche la zoofilia<sup>97</sup> e la pratica del sesso per via anale<sup>98</sup>.

Alla maledizione scagliata contro le virago e gli effeminati, categorie per le quali una tradizione profetica prevede la maledizione di Dio<sup>99</sup>, si unisce quella che viene estesa a quegli uomini che sono vittime di donne alle quali obbediscono contravvenendo ai dettami della legge divina.

A proposito dell'uomo senza gelosia<sup>100</sup> che non frena le immorali inclinazioni della propria sposa, si suole riportare una tradizione profetica<sup>101</sup> di cui al-Dahabī si serve come possibile interpretazione di sura XXIV,3, denominando chi

crimine nel quale un'anima potrà soltanto perdere se stessa, in una incolmabile distanza dalla dimora della felicità eterna in Dio e con Dio.

<sup>97</sup> Crimine per il quale alcuni ritengono che chi se ne rende reo non debba subire una vera e propria pena legale, ma essere soltanto ripreso e persuaso a non essere recidivo; altri pensano che la sua debba essere la stessa pena del fornicatore, vale a dire la flagellazione se si tratta di un soggetto celibe o la lapidazione se sposato e altri, infine, ritengono che debba essergli comminata la stessa pena inflitta a un sodomita. Cf. IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 303. Vedi pure AL-MUNDIRĪ, *Tahḏīb*, vol. II, 513-514.

<sup>98</sup> Cf. AL-MUNDIRĪ, *Tahḏīb*, vol. II, 515-517.

<sup>99</sup> IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 103-105 fa altresì notare che i peccati costituiscono maledizioni del Profeta contro chi se ne rende artefice.

<sup>100</sup> Va qui considerata, naturalmente, quella gelosia che riserva tutte le fibre dell'anima, del corpo e della mente a Dio al Suo culto, quella consacrazione totale, cioè, al Suo servizio che rende sensibili a ogni minimo venir meno a tale dedizione. È la gelosia del nome di Dio che esprime totalità di adorazione, la gelosia dei profeti dell'Antico Testamento, la gelosia del profeta Elia, ma, in prima istanza, la gelosia di Dio che vuole essere adorato come il solo e l'unico. In IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 113-116, tale concetto è espresso dal termine *gayrah*. Alludendo alla gelosia che nutrivà per la sua comunità, un giorno il Profeta si rivolse ai suoi dicendo: «Vi fate meraviglia della gelosia di Sa'd? Ebbene, io sono più geloso di lui e Allāh è più geloso di me» (*ivī*, 113).

<sup>101</sup> Cf. DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 251. Il Profeta amava ripetere: «Tre persone non entreranno giammai in Paradiso: colui che disobbedisce ai genitori e li trascura; l'uomo che non prova gelosia e approva l'immoralità in seno alla sua famiglia; la donna che si traveste da uomo».

si fa propagatore di tale vizio *al-dayyūt*, ossia lenone, con espliciti riferimenti alla tolleranza della fornicazione e di altri vizi sessuali non meglio esplicitati<sup>102</sup>.

*Peccati dominati dall'ingorda voglia di far danaro*

Lo spirito della legge islamica tende innanzitutto a creare una comunità di fede e di intenti, che metta al centro della propria sopravvivenza e della propria dignità la giustizia, perché Dio è essenzialmente giusto. Il rispetto della giustizia è la chiave di accesso al paradiso, l'ingiustizia, negazione dell'essenza divina, è a sua volta il macigno che inesorabilmente rotola verso l'inferno portandosi dietro l'ingiusto. Ho già avuto modo di accennare, analizzando i diversi contesti della terminologia con la quale il Corano espone le contestualizzazioni del peccato, in cosa consista l'ingiustizia.

Perpetrare l'ingiustizia, *al-zulm*, è considerato peccato tanto grave da meritare per esso una delle peggiori pene, come è nei dettagli descritto a proposito di chi se ne macchia, *al-zālimūna*, in sura XIV,42-45: «E non credere che Iddio non sia attento a quel che fanno gli iniqui. No, Egli li rimanda ad un giorno in cui gli occhi di tutti saran spalancati pel terrore: avanzeranno a collo teso, il capo alzato immobile, lo sguardo assente, il cuore vuoto. Ammonisci gli uomini d'un giorno in cui li coglierà il Castigo, e gli iniqui diranno: "Signore! Accordaci ancor breve tempo, e noi risponderemo al Tuo richiamo e seguiremo i Tuoi messaggeri"». È un crimine di natura strettamente sociale, lo commette il ricco che tarda a soddisfare un suo debito; chi opprime la propria sposa o la priva dei suoi diritti; chi insulta; chi violenta; chi usurpa i beni altrui...ogni sorta, quindi, di ingiustizia sociale, soprattutto quelle commesse contro gli innocenti, gli indifesi, gli orfani, le vedove e i bisognosi.

Peccato è frodare nel peso e nella misura, come stigmatizza sura LXXXIII,1-6. Per questo peccato lo stesso Profeta annunciava carestia, sventura e oppressione a chi, nonostante avvertito della sua gravità, persisteva in questa iniqua pratica così tanto in voga prima della comparsa dell'islām<sup>103</sup>.

Rifiutare quanto si ha in più o in eccedenza di acqua, foraggio o di altri beni e disponibilità gratuitamente ricevuti da Dio a un bisognoso o a un povero o a chiunque altro ne abbia necessità, costituisce colpa agli occhi di Dio<sup>104</sup>, il

<sup>102</sup> Cf. DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 252.

<sup>103</sup> Vedi AL-MUNDIRĪ, *Tahqīb*, vol. II, 261-267. Tra i diversi *ḥadīṭ* figura quello lapidario con il quale Muḥammad bolla come a lui estraneo chi bara nel peso.

<sup>104</sup> Forse tiene conto di questo versetto quando IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 135-136 sottolinea che i peccati fanno perdere a chi li fa dignità e onore agli occhi di Dio.

quale rifiuterà la sua benevolenza a chi su questa terra se ne sarà reso reo senza pentirsi. Ci si ispira a sura LXVII,30.

Fare man bassa dei beni del debole, dello schiavo e della moglie contro ogni loro diritto, come si evince da sura IV,36, nella quale si stigmatizza la condotta di chi si mostra *muḥtāl<sup>an</sup> faḥūr<sup>an</sup>*<sup>105</sup>. Iniquità contro la propria moglie è altresì toglierle parte di quanto le sia stato dato al momento di sostituirla con un'altra, perché questa azione costituirebbe un peccato evidente, *itm mubīn*, come si evince da sura IV,20. Sotto lo stesso crimine si fanno rientrare i maltrattamenti agli animali<sup>106</sup>. Tra le altre tradizioni profetiche si tramanda quella nella quale il Profeta, a chi gli chiedeva quante volte bisogna perdonare, ebbe a rispondere: «Settanta volte al giorno!»<sup>107</sup>. Per quanto riguarda l'attenzione da riservare agli animali si racconta che Muḥammad raccomandava di attenersi scrupolosamente alle regole previste per il loro abbattimento, senza farli soffrire e infierire contro di essi per frivolezza.

Peccato commette altresì colui che si schiera dalla parte degli ingiusti per trarne vantaggi personali. Conscio della gravità di questo peccato, Muḥammad amava ripetere ai suoi, mettendoli in guardia contro le insidie di tale misfatto: «O miei servitori! Mi sono interdetta l'ingiustizia, *al-ẓulm*, come l'ho interdetta pure a voi. Non siate perciò ingiusti gli uni contro gli altri»<sup>108</sup>.

Inganno e ingiustizia da parte di chi è alla guida della comunità perpetrati ai danni di coloro che gli sono affidati, come evinciamo in sura XLII,42 dove comunque viene stigmatizzata la condotta di coloro che opprimono la gente e la fan da tiranni sulla terra, *yazlimūna al-nās wa-yabgūna fī-l-arḍ*, senza diritto alcuno, *bi-ḡayr al-ḥaqq*, meritando così un castigo tra i tormenti, *'aḍāb 'alīm*. Sovversione quindi dell'ordine e delle leggi che governano per natura gli uomini e le cose. Di non minor monito sono a tal proposito sure XIV,42-43, XXVI,227, nelle quali la terminologia insiste sul verbo *ẓalima* e a chi se ne fa artefice è riservata una pena i cui tormenti nessuna supplica potrà mai differire e dai quali nessuna preghiera li potrà mai salvare. Di diverso tenore linguistico è il contenuto di sura V,79, nella quale il peccato [Bausani: "il male"] in sé è evidenziato con il termine *munkar*, davanti al quale si resta indifferenti e si evita di censurarsi a vicenda, ignorando qual comportamento infame sia il loro, *bi'sa*.

Il massimo sopruso è quello consumato ai danni degli indifesi e dei deboli, come dei bisognosi, delle vedove e degli orfani. Per quest'ultima categoria l'islām, religione della comunità e di coloro che per la sua causa si immolano

<sup>105</sup> Vedi anche sure XXXI,18; LVII,23.

<sup>106</sup> Vedi al tal riguardo AL-MUNDIRI, *Tahdīb*, vol. II,

<sup>107</sup> Cf. DHAHABĪ, *Les grands pèchés*, 386.

<sup>108</sup> Cf. AL-MUNDIRI, *Tahdīb*, vol. II, 430-437.

senza lasciarsi condizionare dalla famiglia e dai figli, ha un'attenzione tutta particolare, che oggi giorno riscontriamo nelle disposizioni con le quali si salvaguardano il diritto e la sussistenza dei figli dei cosiddetti martiri.

È perciò peccato arricchirsi, *akala*, con i beni degli orfani contro ogni giustizia, *zulm<sup>an</sup>*. Ciò è decisamente indicato come colpa e peccato in sura IV,10 e in sura VI,152, dove l'espressione è *wa-lā taqrabū mā<sup>l</sup>a al-yatīm<sup>i</sup>*, non avvicinatevi al bene dell'orfano, ricorrendo a un singolare per mettere maggiormente in rilievo la gravità del crimine. Naturalmente qui non si parla del tutore che se versasse in situazioni economiche disastrose potrebbe con equità servirsi delle disponibilità finanziarie dell'orfano che è affidato alle sue cure, bensì di chiunque, tutore o non, agisse iniquamente nei confronti degli orfani. Si narra che il Profeta soleva ripetere d'essere un tutt'uno con l'orfano, e lo faceva congiungendo l'indice con il medio, per rendere più convincenti le sue parole<sup>109</sup>. Essere con gli orfani, con le vedove e con i bisognosi era come camminare fianco a fianco con il Profeta. Ricordiamo Cristo che diceva: «Ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me»<sup>110</sup>.

Nelle tradizioni profetiche c'è di che mieterne in abbondanza a sostegno del fatto che soggetti di questa categoria di uomini che si comportano male nei confronti dei loro simili figurano anche i responsabili e i capi della comunità musulmana, per i quali il Profeta ebbe un giorno a dire: «Qualsiasi capo che inganni i suoi sudditi sarà votato all'inferno», o, anche: «Chiunque avrà avuto in affido da Dio i suoi sudditi e non avrà vegliato sopra di loro, Iddio gli negherà il paradiso»<sup>111</sup>.

Di ingiustizia si copre l'iniqua azione dell'esattore delle imposte, *al-makkās*, ovvero colui che fornisce man forte ai tiranni oppressori, prelevando ingiustamente beni dalla gente e dandoli a coloro che non li meritano. Un *ḥadīṭ* recita: «Il *makkās* non avrà il diritto di entrare in Paradiso»<sup>112</sup>. La parola *makkās* è spiegata anche con il senso di colui che ha qualcosa dei briganti e dei ladroni. Al-Ḍahabī illustra la sezione che dedica a questo tipo di peccato facendo leva su sura XLII,42, quello stesso versetto, cioè, sul quale ha impostato la sua disquisizione sul peccato nr. 16<sup>113</sup> operato da «coloro che fan torto agli altri, *yazlimūna al-nās<sup>a</sup>*, e insolentiscono sulla terra senza ragione, *wa-yabgūna fī al-arḍ bi-ġayr<sup>i</sup> al-ḥaqq<sup>i</sup>*».

<sup>109</sup> Cf. DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 113. Vedi pure AL-MUNDIRĪ, *Tahḍīb*, vol. III, 373-374.

<sup>110</sup> Mt 25,40.

<sup>111</sup> Tradizioni riportate in DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 126-127 e seguenti. Di non minore persuasione sono altresì le considerazioni che al peccato di ingiustizia e di oppressione sono dedicate in IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 246-250.

<sup>112</sup> Riportato in DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 205.

<sup>113</sup> Sorprende, comunque, come il traduttore in lingua francese sia di un'enorme difformità nel suo modo di tradurre uno stesso passo coranico.

E disporre dell'usufrutto ricavato da azioni illecite sotto non importa quale forma, non è anche ciò un peccato? Si prende come punto di riferimento sura II,188: «Non consumate fra voi le vostre ricchezze invano, e non fatevene un mezzo per corrompere i giudici perché defraudino peccaminosamente parte della gente dei loro beni, sapendo il male che fate». Anche in questo caso siamo nell'ordine della giustizia sociale, di un comportamento che non ammette appropriazione impropria dei beni altrui, *wa-lā ta'kulū amwālakum baynakum bi-l-bā'il'*, sui quali, cioè, non si può vantare diritto alcuno. La linea di demarcazione tra questa condotta e altre che concernono i fondamentali principi della giustizia sociale non è del tutto congrua e specifica, e tuttavia la casistica islamica vi ritorna sopra con diversa enfasi per non lasciare nulla nell'ombra.

Una diversa forma di ingiustizia sociale configurata come colpa grave, perché contraria all'amore e alla misericordia con cui Dio segue le creature che a Lui si affidano e in Lui confidano, è l'usura, *al-ribā*, che è fortemente condannata in sura II,275 e in sura III,130, a fronte del timore di Dio, grazie al quale, se c'è, evitarla e scongiurare le sue nefaste conseguenze nello spirito e nell'anima. Arginerebbe, se evitata, la smodata ambizione di accumulare ricchezze in modo abusivo, *ad'āf<sup>an</sup> muḍā'afar<sup>an</sup>*. La pena alla quale andranno incontro il Giorno del Giudizio è quella di rivedersi in preda a convulsioni, posseduti dai demoni, in un fuoco nel quale rimarranno eternamente. L'esplicita minaccia del fuoco eterno sta qui a indicare la gravità di questa colpa<sup>114</sup>.

### *Peccati già diffusi nel periodo in cui nasceva l'islām*

Ci sono colpe o peccati che risentono del tempo e delle circostanze proprie del nascente islām, con valenza precipuamente sociale e comunitaria, molto legata alla mentalità e agli usi e costumi del tempo, oggi solo sporadicamente attive e determinanti. Ne elenco alcune.

Nel Corano è peccato appropriarsi con frode di parte del bottino, *galla*, come condanna sura III,161, in quanto nel giorno del Giudizio o della Resurrezione egli porterà con sé quello che avrà frodato e gliene sarà chiesto conto. Sintomatico era l'avvertimento che Muḥammad lanciava ai suoi a tal riguardo, insistendo sul fatto che chiunque si sarebbe appropriato d'una veste sottratta

<sup>114</sup> Cf. AL-MUNDIRI, *Tahqīb*, vol. II, 295-301 riporta una tradizione profetica nella quale questo crimine è annoverato tra le sette dannazioni o peccati mortali, *mūbiqāt*, contro le quali Muḥammad metteva in guardia dicendo: «Evitate il politeismo, la pratica della magia, l'omicidio che Dio ha proscritto se non per giusta causa, la pratica dell'usura, arricchirsi illegalmente con i beni dell'orfano, la fuga al momento dell'assalto, la diffamazione delle donne oneste distratte e credenti».

con frode al bottino da spartire, sarebbe stato precipitato nell'inferno per ardere in eterno da essa avvolto<sup>115</sup>.

Peccato è altresì fuggire davanti al nemico voltando le spalle, *wallā al-dubur*, come indica sura VIII,16, atto con il quale si incorre nella collera di Dio e ci si vota al soggiorno nella geenna, *al-ġahannam*. Il Profeta elencava questa colpa tra quelli ch'egli riteneva i sette peccati mortali, *al-kabā'ir*, dicendo: «I sette peccati mortali sono il politeismo, l'omicidio senza giusta causa, l'usura, arricchirsi illegalmente con i beni dell'orfano, la fuga al momento dell'assalto, la diffamazione delle donne oneste, il ritorno all'empietà dopo aver abbracciato l'islām»<sup>116</sup>. Peccato è pure il comportamento di quelle donne che per ribellione contro il proprio marito, si negano o rifiutano il letto coniugale e che con la loro prava condotta lo rendono scontento. Lo adombra sura IV,34, che viene poi affiancata a un *ḥadīṭ* nel quale si dice che il proprio uomo può essere per la propria donna il suo paradiso e il suo inferno<sup>117</sup>.

### *Peccati contro Dio e contro l'uomo*

Il Corano contempla inoltre dei peccati che contestualmente attentano alla verità dell'essenza divina, che è di per sé Verità, e all'ordine sociale in quanto compromettono i diritti delle persone, a loro volta sanciti da disposizioni divine.

È perciò peccato diffamare donne maritate e oneste. Si tratta di un peccato previsto in sura XXIV,4,23-24: «E quelli che accusano donne oneste [...] sono degli esseri turpi, *fāsiqūna*».

Peccato contro Dio è anche sacrificare animali a una divinità che non sia Allāh, come è enunciato in sura V,3. In sura VI,121 è considerato una perversità, *fiṣq*.

Peccato contro Dio e contro l'uomo è altresì disattendere l'osservanza delle disposizioni testamentarie, come in sura IV,12.

Peccato sono anche la calunnia e la maldicenza, *al-namīm*, che non faranno entrare in paradiso. La gravità di questo peccato è indicata in sura LXVIII,11. Ingloba i peccatori dalla doppia lingua e dalla doppia faccia, ma chi fa uso di doppia lingua in questo mondo si vedrà ricompensare nell'Altra con due lingue di fuoco<sup>118</sup>. Naturalmente alla calunnia concorre altresì l'inclinazione a congetturare, *al-zann*, come lascia intendere sura XLIX,12, che riprova la condotta di chi nel giudicare gli altri fonda il proprio giudizio su quanto egli

<sup>115</sup> Cf. AL-MUNDIRI, *Tahdīb*, vol. II, 61-67.

<sup>116</sup> Sulle varianti di questo *ḥadīṭ* cf. AL-MUNDIRI, *Tahdīb*, vol. II, 59-60.

<sup>117</sup> Cf. DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 331.

<sup>118</sup> Cf. DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 304. Particolari sulla calunnia li leggiamo anche in AL-MUNDIRI, *Tahdīb*, vol. III, 70-73.

ritiene possa essere il vero, e non sull'autenticità dei fatti. Quindi calunnia e congettura sono dimensioni della perversione, della mistificazione del vero e si rende necessario verificare l'autenticità di quanto si afferma e si sostiene, soprattutto quando ne va di mezza la reputazione altrui. A tal proposito sarebbe opportuno attenersi a quanto detta sura XLIX,6: «O voi che credete! Se viene a voi qualche malvagio a portare una notizia accertatevi prima della sua verità, a che non abbiate a offendere qualcuno per ignoranza, *bi-ğahālat<sup>119</sup>*, e pentirvi poi di quel che avete fatto».

La disputa, *huşūmah*, la rissa, *ğidāl*, e la ricerca di cavilli, *ğadal* se fini a se stesse sono da considerare peccato perché turbano l'ordine pubblico, come enunciano sure II,204-205; XI,32; XVIII,54 e XLIII,58. Meglio sarebbe adottare una maniera di confrontarsi ispirandosi a sura XXIX,46.

### *Peccati contro l'uomo*

Nuocere a un musulmano o insultarlo o maledirlo è annoverato tra le colpe gravi, come dispongono sure XXXIII,58; XLIX,11-12. «Insultare un musulmano è indice di perversità, combattere contro di lui è indice di miscredenza». E ancora: «Tutto ciò che appartiene a un musulmano è sacro: la sua vita, i suoi beni e il suo onore»<sup>119</sup>. Ancor più grave era nuocere a Muḥammad o alle sue mogli, come denunciano sure IX,61; XXXIII,53,57; LXI,5. Va da sé che un musulmano non bisogna nemmeno disprezzarlo perché tale atto sminuisce la sua onorabilità e l'onore che egli trae d'appartenere alla comunità di Allāh e del suo Profeta<sup>120</sup>. Peccato era altresì insultare i Compagni del Profeta: «Iddio Altissimo dice: “Colui che esterna inimicizia nei confronti di uno dei miei devoti servitori, Io sarò in guerra con lui!”. Che la maledizione di Dio, degli Angeli<sup>121</sup> e di tutti gli uomini ricada su coloro che insultano i miei Compagni»<sup>122</sup>.

<sup>119</sup> Riportato in DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 400. La formulazione di questo *ḥadīṭ* diverge leggermente dal come è invece riportato dal grande esegeta al-Qurṭubī nella sua opera riguardante i segni della fine del mondo. Se non si tratta di una vera e propria generalizzazione del contenuto, la versione di al-Qurṭubī è ancora più incisiva non solo perché è messa ad apertura di un trattato di per sé singolare ma anche per il fatto che la persona del musulmano è interamente concepita come un oggetto di sacralità totale in tutto ciò che è e in tutto ciò che gli appartiene. La traduco quindi alla lettera: «Tutto il musulmano è per il musulmano sacro, *ḥarām*: il suo sangue, i suoi beni, il suo onore, *'ird*». Cf. AL-QURTUBĪ, *Les Signes*, 8. Questa tradizione profetica è tramandata su autorità di Abū Hurayrah.

<sup>120</sup> Vedi AL-MUNDIRĪ, *Tahdīb*, vol. III, 135-139.

<sup>121</sup> Quando IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 180-185 si dilunga su alcune considerazioni relative al fatto che i peccati allontanano il credente dagli angeli, non tiene forse in conto anche quello che si esterna in questo *ḥadīṭ*, oltre ai passi coranici da lui citati e interpretati, come sure XLI,30-31; VIII,12 e LXXXII,10-12?

<sup>122</sup> Riportati in DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 465-468.

Peccato è anche nuocere al proprio vicino, giacché il Profeta in persona riteneva che non è da considerare vero credente colui il cui vicino non si sente al riparo dalle sue cattive azioni. E ancora: «Non avrà diritto al paradiso colui il cui vicino non si sente al riparo dalla sue cattive azioni»<sup>123</sup>.

Peccato è anche rubare, *al-sirq*, peccato anch'esso grave, per il quale si comanda di tagliare le mani del ladro e della ladra, come in sura V,38, a mo' di pena esemplare.

Va da sé che peccare è, per riflesso, darsi al brigantaggio o banditismo che costituisce anch'esso un peccato contro l'uomo, ha quindi anche una valenza sociale, pur se costituisce di per sé un atto di dichiarata guerra contro Dio e il suo Profeta, propagando corruzione sulla terra<sup>124</sup>, terrore, assassinio, spoliazione di beni e ruberia per il tramite della violenza. Lo dice espressamente sura V,33, in cui a chi si macchia di tale crimine è comminata umiliazione sulla terra, attraverso la condanna a morte, la crocifissione o la messa al bando, e grande tormento, *'aḏāb 'aẓīm*, nell'inferno.

Barattare a vil prezzo il patto stipulato con Dio e il giuramento con cui ci si è impegnati a rispettarlo, comporta il disconoscimento da parte di Dio il giorno del Giudizio e la privazione della vita eterna: Dio negherà il suo volto, disdegnerà di rivolgere la parola e saranno oggetto di castigo tra i tormenti, *'aḏāb 'alīm*. Così in sura III,77: «In verità, coloro che comprano dei beni miserabili a prezzo della rottura del Patto con Dio e dei loro giuramenti [...] non avran parte nella vita dell'Oltre e Dio non rivolgerà loro la parola e non li guiderà, il giorno della Resurrezione, e non li purificherà, e avran castigo cocente»<sup>125</sup>.

Peccato contro Dio e contro l'uomo è altresì considerato il ricorso a espedienti che contravvengono alle disposizioni in materia di divorzio, come nelle funzioni del *muḥallil*, ovvero fittizio sposo intermediario che non consuma il matrimonio con una donna divorziata, e del *muḥallal lahu*, vale a dire colui per il quale si ricorre a tale espediente, che non configura nella sua essenza un vero e proprio matrimonio contemplato e sancito dalla legge islamica. Non si può dar corso a un falso matrimonio di tal fatta, per il quale la tradizione profetica commina la maledizione di Dio.

Peccati sono anche la perfidia e la macchinazione, stigmatizzate in sure XXXV,43; IV,142 «Chi ricorre alla perfidia e alla macchinazione, è destinato

<sup>123</sup> Riportato in DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 395.

<sup>124</sup> Cf. pure IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 110-113. Sul crimine di propagare corruzione sulla terra si sofferma con dettagli anche AL-MUNDIRĪ, *Tahḏīb*, vol. II, 429-430.

<sup>125</sup> Su tutta la materia dei falsi giuramenti che attirano la collera di Dio e alcuni tra i più caustici *ḥadīṭ* che si collegano a tale argomento, cf. AL-MUNDIRĪ, *Tahḏīb*, vol. II, 288-295.

all'inferno». E ancora: «Non avranno accesso al paradiso né il perfido né l'ava-ro né colui che non cessa di ricordare alle genti i benefici che ha fatto loro»<sup>126</sup>.

Tra i peccati contro l'uomo è annoverato altresì quello di spiarsi gli uni gli altri, *tağassus*, come stigmatizza sura XLIX,12, è un peccato per il quale è prevista la pena del versamento di piombo fuso negli orecchi il giorno del Giudizio, come amplifica un *ḥadīṭ*. Con tale comportamento si danneggia il prossimo del quale vengono carpiti a sua insaputa, gli affari intimi e eventuali difetti, origliando e appostandosi, al solo fine, quindi, di far poi del male, con minacce e ricatti<sup>127</sup>. Su quest'ordine di idee si muove anche la singolare considerazione di peccato affibbiata al fatto di spiare i musulmani e comunicare al nemico i loro punti deboli. Disposizione d'una volta, di tempi di guerra, dei primi tempi delle espansioni delle schiere musulmane.

Va annoverata in questo ambito di peccati anche la fuga di uno schiavo. Il Profeta diceva: «Qualsiasi schiavo che fugge dal suo padrone, romperà ogni legame che lo lega alla comunità»<sup>128</sup>.

### Peccati di gola

Peccato è anche il consumo di bevande alcoliche o fermentate, *šurb al-ḥamr*, è considerato un *riğs*, opera di Satana che vuole seminare inimicizia e odio e impedire che si ricordino i Nomi di Dio, come ampiamente illustra sura V,90-91. In qualche tradizione profetica questo peccato è considerato la madre di tutti i mali... Non ci sono ovviamente riferimenti diretti nel Corano, ma la legislazione successiva fa rientrare sotto questa categoria di peccato anche il consumo di droghe, comunemente denominate *ḥašīš*, indipendentemente dalle sostanze dalle quali si traggono e si ottengono sotto svariate tipologie e effetti. Lo si fa per via di analogia, quindi, e non perché se ne possa rintracciare una forma esplicita nel Libro. L'uso e l'abuso di tali sostanze compromettono radicalmente la lucidità di coscienza, distolgono dal pensiero di Dio e dalla preghiera, e hanno una deleteria incidenza sul piano morale, rendendo passivi davanti al vizio, indebolendo le difese immunitarie e compromettendo il sano esercizio della ragione e dell'intelletto<sup>129</sup>. Dal punto

<sup>126</sup> Riportati in DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 461.

<sup>127</sup> Cf. AL-MUNDIRĪ, *Tahdīb*, vol. III, 35-38.

<sup>128</sup> Cf. AL-MUNDIRĪ, *Tahdīb*, vol. II, 306-308. La traduzione del curatore dell'opera è qui alquanto libera. Più corretta è invece quella della tradizione profetica nella quale si asserisce che mai sarà accetta a Dio la preghiera d'uno schiavo che si fosse dato alla fuga.

<sup>129</sup> Se ne rende attendibile interprete IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 101; 137-139.

di vista della sostanza e della forma ricade sotto la generale interdizione del consumo di sostanze alcoliche<sup>130</sup>.

Peccato è anche il gioco d'azzardo, *al-maysir*, è condannato alla stregua del consumo di bevande alcoliche, nella stessa sura V,90-91 e si indicano per esso le stesse conseguenze nefaste che vengono descritte a proposito di queste ultime. Naturalmente per gioco d'azzardo si ha tutta una serie di pratiche che in un modo o in un altro rientrano sotto la categoria di quanto è anche detto *qimār*, come potrebbero essere le disparate forme di giochi con dadi, scacchi, pietre idolatriche, frecce divinatorie, noci, uova, sassolini e altro<sup>131</sup>.

Di singolare ed estrema gravità è il peccato che perpetrano coloro che si tolgono la vita, interdetto con l'espressione *wa-lā taqtulū anfusakum* e condannato in sura IV,29-30, giacché Dio li farà bruciare nel fuoco. Il suicidio è visto come un gesto con il quale si nega la vita avuta in dono dal sommo Creatore di tutte le cose, che è il Vivente, *al-ḥayy*, per eccellenza, il vivificatore, *al-muḥy*, colui che dà la vita e dà la morte, come recitano sure II,258; III,156; VII,158; IX,116; X,56; XXIII,80; XL,68; XLIV,8; LVII,2<sup>132</sup>. Si tratta quindi di un atto con il quale ci si appropria di una prerogativa e di un potere che competono soltanto a Dio. Dio nega quindi il paradiso a chi prende l'iniziativa di mettere fine alla sua vita. Chi si trafiggerà con un coltello, se lo ritroverà e si sventurerà con esso nell'inferno; chi metterà fine alla sua vita ingerendo del veleno, se lo ritroverà in mano e lo berrà fino in fondo all'inferno dove resterà per l'eternità; chi avrà messo fine alla sua vita gettandosi dall'alto di una montagna, sprofonderà nell'inferno, nelle cui lande rimarrà in eterno<sup>133</sup>.

La casistica che intreccia i differenti modi di porsi trasgressori e attentatori delle prerogative divine, si inanella di atti che rientrano in una maniera o in un'altra nell'ambito della purezza rituale, cosa non del tutto sorprendente là dove si considera che l'islām è, come si è potuto vedere, un sistema di valori che nulla tralascia od omette. E giacché l'islām non è esclusivamente il Corano, ma il Libro irrorato e non rare volte interpretato alla luce di quanto il Profeta ebbe a dire e a offrire mediante la sua condotta e il suo operato, insozzarsi d'urina il corpo e le vesti che si indossano, pur se di per sé non figura tra i peccati

<sup>130</sup> Cf. DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 149-152. Vedi pure AL-MUNDIRĪ, *Tahdīb*, vol. II, 490-500, dove tutta la materia concernente il peccato e i peccatori è concentrata in un solo *ḥadīṭ* che recita: «Dio ha maledetto colui che beve vino, lo serve, lo vende, lo compera, lo pigia, *āṣir*, lo trasporta e lo immagazzina». Muḥammad soleva in appropriate circostanze ripetere che «bere vino è la chiave di ogni male». Così in AL-MUNDIRĪ, *Tahdīb*, vol. II, 494.

<sup>131</sup> Cf. DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 155-160.

<sup>132</sup> Bruttissima la traduzione di Bausani con «Dio vivifica, (fa vivere) e uccide» seguito da Zilio-Grandi solo in III,156 e VII,158, perché negli altri passi traduce meglio «fa vivere e morire». Vedi pure sure II,28; XXII,66; XXX,40.

<sup>133</sup> Tradizione profetica riportata in DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 223.

gravi per i quali si minaccia l'inferno in una qualche sura, è annotato come colpa in qualche tradizione profetica, nella quale, esortando i suoi a far sì che spruzzi d'urina non finissero sulle vesti senza lavarsi, minacciava "il castigo della tomba", situato tra il *ḥamīm*, vale a dire il fuoco più intenso, e il *ḡaḥīm*, che corrisponde alla parte più fonda dell'inferno<sup>134</sup>. Potrebbe apparire astruse e bizzarre, e tuttavia si inseriscono in un tessuto di fede nella quale la ritualità è componente accessoria ma non trascurabile. Si potrebbe peccare, cioè, anche nel modo con cui un principio di fede viene attuato, per cui non ci si dovrebbe scandalizzare troppo se nella catena della tradizione si innestano anelli di peccaminosità che solo marginalmente potrebbe affiorare a livello di coscienza. Si vuole scongiurare l'occasione di peccare.

Sembra questo il motivo per il quale si grida al peccato quando ci si dovesse abbandonare a riprodurre immagini su vestiti, muri, pietre e altro materiale, una consuetudine di altre religioni, offensiva nei confronti di Dio e del suo Profeta. Rivela tutto l'accanimento con il quale fu combattuto il mondo cristiano nelle sue tradizioni di adornare e abbellire le sue chiese e luoghi di culto con immagini sacre. Del pari lamentarsi, alzare gridi, radersi i capelli, stracciarsi le vesti e gridare "Oh! disgrazia" quando un parente o una persona cara muoiono, sono tutti comportamenti ritenuti colpe di cui pentirsi e chiedere perdono. Delle prefiche si racconta che il Profeta ebbe un giorno a descriverne la collocazione nell'inferno, descrivendole disposte in due colonne e tutte dedite ad abbaiare come cani<sup>135</sup>. Meglio sarebbe attenersi a quanto enuncia sura II,156-157, in cui si indica anche il contrappasso riservato ai giusti, «i quali quando li colga disgrazia esclamano: "In verità noi siamo di Dio ed a Lui ritorniamo!" Avranno benedizioni dal loro Signore e misericordia: son essi i ben diretti nella via!»<sup>136</sup>.

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

<sup>134</sup> Cf. DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 261. Vedi pure AL-MUNDIRĪ, *Tahqīb*, vol. I, 70-74.

<sup>135</sup> Cf. DHAHABĪ, *Les grands péchés*, 351.

<sup>136</sup> Vedi anche sure VII,96. Chiosando sura LXXII,16-17, IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYAH, *al-Dā' wa-al-dawā'*, 142, dice che contrariamente a costoro, i peccatori fanno sì che il Signore distolga da loro le sue benedizioni, giacché in questa vita «tutto è maledetto con tutto ciò che contiene eccetto ciò che si fa per Dio» (*hvi*, 145), in cui soltanto è riposta la benedizione del cielo.

## **Il senso del peccato nel Corano e nell'islām**

BARTOLOMEO PIRONE

### **Abstract**

L'islām è per essenza vivere di Dio attraverso la Parola rivelata, si è sani se si è con Dio, si è malati quando si è senza di Lui. Il peccato è la percezione di non essere con Dio, è la malattia dell'anima, è l'inquietudine che si prova quando si è certi di aver infranto la relazione con Dio, rinnegando la fedeltà alla Parola. Ma il musulmano è anche per essenza un membro della comunità di fede alla quale appartiene. Si può quindi peccare coscientemente contro Dio e contro l'uomo. La consapevolezza del peccato prelude al pentimento, fa bramare il perdono di Dio, diviene premessa di grazia e di riconciliazione con Dio, con la comunità e con sé medesimi. Ogni versetto coranico è la medicina essenziale per guarire da ogni malattia.

### **Parole chiave**

Islām, peccato e uomo peccatore nell'islām, perdono, Corano.

### **Abstract**

By essence, islām is to live off God through his revealed Word. One is healthy, if one is with God, one is sick, if one is without him. Sin is the perception of not being with God, it is the sickness of the soul, it is the unrest that someone feels when he is certain to have broken the relationship with God by not being faithful to the Word. But a Muslim is by essence also a member of the community of faith to which he belongs. It is therefore possible to sin consciously against God and against man. The consciousness of sin precedes repentance, it makes one yearn the forgiveness of God, it becomes promise of grace and reconciliation with God, with the community and with oneself. Every koranic verse is the essential medicine in order to heal from every illness.

### **Keywords**

Islām, sin and human being as sinner according Islām, forgiveness, Koran.

## LE PRIME BIOGRAFIE DI J.H. NEWMAN: UNA RASSEGNA

*Francesco Testaferrì\**

Per studiare il pensiero di un determinato personaggio è indispensabile partire dalla ricostruzione della sua vita. Per questo motivo gli studiosi tengono in grande considerazione le biografie. Sarebbe però ingenuo dare carta bianca ai biografi e avvicinarsi al loro contributo senza le necessarie precauzioni. Ogni biografia, infatti, nasce da presupposti precisi, è scritta da persone particolari e persegue finalità specifiche, per altro in un determinato periodo. Conoscere queste coordinate non solo è doveroso, ma indispensabile per valorizzare bene il contributo dato dalle biografie e porre le premesse per un corretto approccio ermeneutico.

Nel caso in cui esistano di uno stesso autore molte biografie e soprattutto quando alcune di esse sono cronologicamente ravvicinate, occorre un supplemento di attenzione: lo studioso deve infatti confrontare e operare un discernimento ulteriore, ponendo al vaglio le informazioni raccolte.

Il caso di John Henry Newman (1801-1890) risulta particolarmente complicato sotto questo punto di vista per vari motivi<sup>1</sup>. Il primo è che si hanno numerose sue biografie, alcune delle quali apparse a rapido giro. Il secondo consiste nel fatto che i responsabili di queste opere sono eterogenei per estrazione culturale, appartenenza confessionale e obiettivi. In terzo luogo la complessità è accresciuta dal fatto che l'autore medesimo ha lasciato una memoria delle proprie opinioni religiose che evidentemente prende la forma dell'autobiografia, imponendo così un inevitabile confronto fra ciò che è detto in prima persona e ciò che altri interpreti ricostruiscono.

Scopo di questa ricerca è porre in rassegna le prime biografie di Newman pubblicate entro circa dieci anni dalla sua morte fino al 1901 e quindi

---

\* Professore Stabile Ordinario di Teologia Fondamentale, Istituto Teologico di Assisi.

<sup>1</sup> Esiste un contributo relativo alle biografie di Newman che offre un'ampia rassegna, ma che non considera tutte le opere qui riportate: V. BLEHL, *Biografie controverse di John Henry Newman*, in O. GRASSI (ed.), *John Henry Newman l'idea di ragione*, Jaca Book, Milano 1992, 35-43.

considerare attentamente queste fonti dalle quali inevitabilmente partono tutti i tentativi successivi di ricostruzione storico-filosofica e teologica. Precisamente si cercherà di inquadrare l'autore di ciascuno scritto e identificarne le intenzioni, per poi qualificarne il contributo soprattutto palesandone la metodologia e i risultati. Precisamente saranno passati in rassegna sei scritti in ordine cronologico:

1882: H. J. Jennings

1890: W. Meynell

1891: F. Newman

1891: R. H. Hutton

1892: E. A. Abbott

1901: A. R. Waller – G. H. S. Barrow

L'obiettivo è quello di fornire agli studiosi e a coloro che sono interessati a redigere studi di carattere biografico su Newman, o comunque a considerarne il pensiero, una mappa precisa delle prime testimonianze per orientarsi nella ricerca di informazioni senza deviazioni inutili o perdite di tempo. Da un altro punto di vista, considerando il fatto che sono molte le opere su Newman pubblicate anche nel panorama italiano, c'è un motivo in più a dare valore a questa rassegna ed è determinato dall'invito rivolto agli studiosi a ritornare ad attingere più copiosamente a questi primi contributi in parte superando l'inevitabile dipendenza solo dalle produzioni più recenti. Per quanto in molti casi sia inoppugnabile la crescita determinata dalle opere più recenti e dalla loro maturità, non di meno anche i primi tentativi per quanto incerti, o prospettici, o addirittura parziali, hanno un valore irriducibile che appare più evidente quanto più permette agli studiosi di sottrarsi al peso di precomprensioni ingombranti soprattutto presenti quanto si ha a che fare con pensatori importanti e molto fecondi intorno ai quali si è accumulato molto interesse.

### *1. Jennings: la storia della vita del Cardinal Newman (1882)*

Il primo testo di carattere biografico riguardante Newman è apparso quando egli era ancora in vita. Si tratta del racconto della sua storia ad opera del giornalista inglese Henry Jennings pubblicato nel 1882<sup>2</sup>. Newman era stato da poco creato cardinale (1879) e tale evento aveva inevitabilmente suscitato

---

<sup>2</sup> H.J. JENNINGS, *Cardinal Newman: The Story of his Life*, Houghton & Co.-Simpkin Marshal and Co., Birmingham-London 1882.

grande interesse ed entusiasmo nell'opinione pubblica inglese per cui è facile immaginarsi che gli editori abbiano cercato precocemente di cavalcare l'onda della popolarità e arricchire la propria produzione con una storia della vita, anche considerato il fatto che nella seconda metà del XIX secolo in Inghilterra la pubblicistica delle riviste e dei giornali era abbastanza vivace e si interessava volentieri dei "personaggi" in vista.

Tuttavia, stando a quanto commenta in proposito Gilley, questa prima biografia non fu accolta positivamente dall'interessato, poiché: «Newman rimproverò gli editori della vita dal carattere troppo elogiativo scritta dal giornalista Henry Jennings per la pretesa di avere ottenuto la sua approvazione del lavoro»<sup>3</sup>. Le poche righe che abbiamo citato, purtroppo, sono prive di riferimenti rendendo impossibile una verifica accurata. È difficile commentarle perché rimangono isolate in un paragrafo nel quale l'attenzione viene per lo più polarizzata dalla valutazione di un altro testo: le *Reminiscences* di Mozley. Viene allora spontaneo chiedersi che valore debba essere loro attribuito e cioè se ad esse vada riconosciuto un significato tassativo, oppure sarebbe meglio supporre un senso diverso. Con beneficio d'inventario si possono cogliere due elementi utili a riflettere: il primo consiste nel giudizio secondo cui il testo sarebbe totalmente laudativo, il secondo invece riguarda il rimprovero da non confondere pregiudizialmente con una riprovazione. Evidentemente Newman ebbe di che lamentarsi per l'edizione di questa prima vita, ma forse l'imbarazzo fu unicamente determinato dal falso riferimento a un'approvazione mai ricevuta, mentre non necessariamente è da presumere un giudizio negativo sul contenuto in se stesso, nonostante la tara dovuta all'impronta elogiativa.

Qualunque sia la giusta spiegazione da dare alla frase di Gilley e quale che sia la ponderazione dei fatti realmente accaduti, resta che questa prima biografia di fatto è rimasta imprigionata in un relativo oblio al punto di non essere citata nelle bibliografie degli studi più noti, come anche in quelli divulgativi recentemente pubblicati in lingua italiana<sup>4</sup>.

In ogni caso l'opera di Jennings, per quanto assomigli al panegirico, a mio parere non è da scartare. L'autore, protestante, esprime nella prefazione a un testo di poco più di 150 pagine l'auspicio che «il fatto che io non sia un cattolico romano non squalifichi, spero, il mio tentativo di ritrarre, benché in modo

---

<sup>3</sup> S. GILLEY, *Newman and his age*, Darton, Longman & Todd, London 1990, 425. Traduzione mia. L'originale recita: «Newman also reprimanded the publishers of the wholly laudatory life of him by the journalist Henry Jennings, for claiming to have secured his approval for the work».

<sup>4</sup> Si vedano ad es.: G. FROSINI, *John Henry Newman. Una biografia teologica*, EDB, Bologna 2014, F. MORRONE, *Con occhi di fede. L'avventura umana e credente di John H. Newman*, Cittadella, Assisi 2010, P. GULISANO, *John Henry Newman. Profilo di un cercatore di verità*, Ancora, Milano 2010.

imperfetto, la carriera del grande dignitario della Chiesa di Roma»<sup>5</sup>. Jennings viene mosso dunque dall'intenzione di tratteggiare il profilo di un personaggio importante e ciò si traduce in pratica nella scelta descrittiva e narrativa che caratterizza la composizione. Il testo nell'insieme si presenta molto agile e pertanto si legge volentieri. L'autore non pecca di astrazione, per lo più il tono è descrittivo, il vocabolario non soffre ricercatezze, e traspira un certo senso di partecipazione e ammirazione anche condivisibili.

Due sono le direttrici sulle quali l'opera si regge e a proposito Jennings è molto esplicito: «Egli [Newman] è eccezionale sia per il grande dono intellettuale sia per le vicissitudini della sua lunga e densa carriera»<sup>6</sup>. Da un lato dunque la storia che viene scritta è desiderosa di mostrare la dote intellettuale dello studioso, dall'altro vengono ponderati i fatti che si affastellano in una così lunga vita.

Fin dall'inizio del racconto si trovano molte informazioni che anche i biografi successivi menzioneranno. Jennings parla delle letture e dei mentori di Newman nel periodo di formazione per affacciarsi poi alla bella pagina di Oxford.

Scarsa considerazione è data all'attività ministeriale, mentre il profilo intellettuale è ben documentato<sup>7</sup>. Newman, lettore vorace, viene descritto come studioso ben preparato e intuitivamente brillante. Sfogliando le pagine della testimonianza dell'amico Froude l'autore sottolinea la luminosità, chiarezza, semplicità e composta ironia di Newman<sup>8</sup>. Dalle parole di Gladstone che vale la pena citare per esteso coglie una descrizione limpiddissima dell'attitudine alla predicazione sul pulpito di St. Mary:

«Senza ostentazione o sforzo, ma con semplice eccellenza egli attirava intorno a sé sempre più studenti. Ora, l'atteggiamento del Dr. Newman sul pulpito era tale, in tutte le sue diverse parti, da non poter essere esaustivamente colto. Non c'erano significativi cambi d'inflessione nel tono della sua voce; nessun gesto accompagnava il suo parlare. Leggeva i suoi sermoni e gli occhi erano sempre bassi rivolti verso il libro, e tutto sembrava deporre per il fallimento della sua predicazione. Invece, preso l'uomo nella sua interezza, c'era come un sigillo su di lui, un alone lo circondava, e si avvertiva una solenne dolcezza e musica nel suo tono, dizione

---

<sup>5</sup> Dalla premessa al testo. Traduzione mia. L'originale è: «The fact that I am not a Roman Catholic does not, I hope, disqualify me for attempting to sketch, however imperfectly, the career of a great dignitary of the Roman Church».

<sup>6</sup> H.J. JENNINGS, *Cardinal Newman: The Story of his Life*, 1. Traduzione mia dell'originale: «He [Newman] is remarkable both on account of his great intellectual gift, and on account of the vicissitudes of his long and eventful career».

<sup>7</sup> *Ivi*, 2.

<sup>8</sup> *Ivi*, 12.

e gesti apparivano uniti completamente così da rendere la sua predicazione, come è stata descritta, e il pensiero dei suoi sermoni scritti singolarmente attrattivi»<sup>9</sup>.

Particolarmente interessante è il richiamo frequente alla voce dei testimoni oculari come anche l'abbondante riferimento alle pagine delle riviste e delle pubblicazioni del tempo che costituiscono un giacimento prezioso nel quale sono depositate le tracce degli effetti dell'opera di Newman.

La trattazione relativa alle azioni del Movimento di Oxford di cui fu protagonista, come la presentazione delle polemiche seguite alla pubblicazione dello scritto noto come *Tract 90*, sono ampie e dettagliate come solo la vicinanza cronologica e la partecipazione personale del compositore della biografia possono assicurare.

Un pregio da ascrivere a Jennings è la conoscenza equilibrata dei fatti narrati e, soprattutto quando si tratta di questioni particolari da capire per inquadrare il taglio specifico di Newman, la penna è sicura e l'orizzonte è dipinto senza sbavature.

Tutta la sezione dedicata al travaglio della conversione che segnò la singolare esistenza dell'accademico inglese e ai fatti seguenti è ampia e appare romanizzata nello stile. Non è però stucchevole né ingiusta nell'incastare eventi e pensieri, senza sostanziali forzature.

Molto partecipata sembra la lunga descrizione del tedioso processo scatenato contro Newman a motivo della denuncia di Achilli che egli aveva rimproverato per le nefandezze dei suoi crimini commessi in Italia quando vestiva l'abito religioso<sup>10</sup>. Si hanno diversi dettagli, quasi giornalistici, ma, senza scadere, il racconto è impreziosito di numerosi riferimenti ad articoli di riviste e a giornali che danno il sapore della contemporaneità e contribuiscono a ritrarre il quadro degli effetti della prima ora.

Una volta superata la data fatidica del 1864, vale a dire l'anno in cui Newman pubblicò la sua autobiografia, l'andamento del racconto sembra più sfumato, forse fatta eccezione per la trattazione della questione del confronto Newman-Gladstone sul tema della coscienza e dell'obbedienza civile. Proba-

---

<sup>9</sup> *Ivi*, 14-15. Traduzione mia. Nel testo: «Without ostentation or effort, but by simple excellence he was constantly drawing undergraduates more and more around him. Now, Dr. Newman's manner in the pulpit was one about which, if you considered it in its separate parts, you would arrive at very unsatisfactory conclusions. There was not very much change in the inflexion of the voice; action there was none. His sermons were read, and his eyes were always bent on his book, and all that, you will say is against efficiency in preaching. Yes, but you take the man as a whole, and there was a stamp and a seal upon him there was a solemn sweetness and music in the tone; there was a completeness in the figure, taken together with the tone and with the manner, which made even his delivery, such as I have described it, and though exclusively from written sermons, singularly, attractive».

<sup>10</sup> *Ivi*, 74-75.

bilmente Jennings evitò di sovrapporre le proprie ricostruzioni alla testimonianza resa in prima persona dall'insigne cattolico.

Belle pagine nella parte finale del libro sono quelle in cui si tratta del ritorno di Newman a Oxford. Gli eventi sono descritti con toni partecipati, forse un po' troppo sentimentali. Altrettanto bella e rara, per quanto posso attestare dopo aver letto un buon numero di biografie su Newman, è la descrizione della vita quotidiana del religioso nel suo caro oratorio<sup>11</sup> e la descrizione della sua camera a Birmingham che diventa una testimonianza esplicita del carattere dell'uomo: «Quelli che hanno avuto il privilegio di fargli visita nella sua piccola camera all'Oratorio sono colpiti dall'essenzialità [*bareness*: nudità] del mobilio. Il suo letto circondato dalle tende, in un angolo, e un tappeto quadrato occupa il centro della stanza. Non ci sono segni di lusso se non la presenza di libri. La semplicità domina»<sup>12</sup>.

L'ultimo capitolo del racconto tratta della nomina cardinalizia e descrive i fatti che si susseguirono, anche se manca qualche particolare, soprattutto concernente il faticoso "presunto rifiuto" che causò un ritardo nella designazione.

Riassumendo quanto sin qui evidenziato si può affermare che nell'insieme il racconto scritto da Jennings è una lettura piacevole, lineare, arricchito da testimonianze prossime, tutte di intenso sapore, e finalizzato a tracciare soprattutto il profilo umano con le sue caratteristiche e qualità. Newman è descritto come brillante, determinato, ma anche umile e non appariscente. Si fa onore al suo acume intellettuale, mentre rimangono sullo sfondo le opere che davvero poco spazio occupano in questo primo *sketch*. In una parola, l'interesse specifico di questa lettura è quello di offrire una descrizione caratteriale e attitudinale, resa vivida soprattutto quando scaturiscono dalla penna dell'autore dei bei quadretti sia riferiti a persone, amici e vicini di Newman, sia dedicati a particolari deliziosi del suo quotidiano, con veramente poche cose concernenti la famiglia e striminziti affondi relativi alla produzione letteraria.

## 2. *Meynell: la prima biografia dopo la morte di Newman (1890)*

Il secondo testo da considerare nell'elenco delle prime biografie di Newman è quello prodotto da Meynell. Guardando l'anno di pubblicazione del libro e trovando nel testo informazioni riguardanti la morte di Newman è facile trarre la conclusione di trovarsi di fronte alla prima biografia comparsa subito dopo la morte dell'eminenza inglese, prima che terminasse l'anno 1890.

---

<sup>11</sup> *Ivi*, 132-133.

<sup>12</sup> *Ivi*, 136.

L'autore è un giornalista e un editore, convertito al cattolicesimo da circa un ventennio. Precisamente passò alla chiesa romana nel 1870 quando aveva diciotto anni. Nel 1881 ricevette dal cardinale Manning l'invito a dirigere il *Catholic Weekly Register* e l'incarico si protrasse fino al 1899. Fu precisamente in questo lasso temporale che la biografia di Newman venne stampata. Più tardi Meynell fondò anche la rivista *Merry England* e nel 1887 ricevette sempre da Manning la Westminster Press dirigendo la quale si adoperò come propagandista cattolico e scrivendo altre biografie come ad esempio quelle di Manning e Leone XIII.

Queste premesse potrebbero alimentare nel lettore la convinzione di trovarsi di fronte a un'opera ricca ed esaustiva, pubblicata tempestivamente, ma non è proprio questo il caso. Da un lato si ha il titolo altisonante: *Newman: il fondatore del moderno Anglicanesimo e un cardinale della Chiesa di Roma*<sup>13</sup>, dall'alto un magro libello di soli sei capitoli per complessive 116 pagine.

Penso che una spiegazione ragionevole della sproporzione fra titolo e contenuto sia dovuta prima di tutto alla ricerca di una frase altisonante per il titolo e in secondo luogo all'obiettivo reale dello scritto che, come l'autore stesso dichiara nella prefazione, è una descrizione di "luoghi" più che una rendicontazione dettagliata. La frase eclatante citata nel titolo si ispira alla rivista *The Guardian* che: «disse la nuda verità quando presentò Newman come "il fondatore della Chiesa anglicana per come è ora"»<sup>14</sup>. La scelta prospettica assunta dall'autore invece ha sullo sfondo il "pellegrinaggio" esistenziale e vocazionale del quale si cerca di dar conto a partire dalla menzione dei vari luoghi in cui Newman passò e questo espediente forse fu scelto per imprimere un carattere di originalità allo scritto, oppure per tenere debite distanze dalla ben più complessa questione del pensiero che viene totalmente disertata.

In linea di massima, il libretto è un florilegio, anche scarso, di aneddoti, con descrizioni modeste. I problemi non vengono sviscerati, le situazioni non commentate e per lo più ci si ferma al livello della curiosità e a destare qualche interesse qua e là disordinatamente, talvolta anche con fraseggi poco eleganti e un'intonazione piuttosto deludente.

Nonostante l'autore ringrazi in partenza Bowles per la testimonianza data e quindi si vanti del fatto di poter attingere al ricordo di un confratello di Newman, scorrendo le pagine non si trovano perle preziose di descrizioni personali e squarci intimi, ma al più qualche quadretto isolato che in fin dei conti non

<sup>13</sup> W. MEYNELL, *John Henry Newman: the founder of modern Anglicanism and a cardinal of the Roman Church*, K. Paul, Trench, Trübner, London 1890.

<sup>14</sup> *Ivi*, 94. Traduzione mia dell'originale: «expresses the bare truth when it speaks of Newman as "the founder of the Anglican Church as it now is"».

ha nulla di invidiabile rispetto a quanto già espresso altrove, come ad esempio da Jennings.

Tirando le fila del discorso si può dire che il testo si presenta come un assemblaggio di aneddoti e curiosità, ma manca una vista d'insieme e un ritratto approfondito. Si intuisce che molte informazioni provengono da due fonti: i *Froude's Remains* e le *Reminiscences* di Mozley, ma a conti fatti al di là di qualche dettaglio curioso non si ha un granché.

In positivo, ed è forse questo l'unico aspetto che salva questa biografia, si hanno descrizioni della casa di Littlemore, della vita della comunità, di altre dicerie che circolarono maliziosamente rispetto al singolare carattere monastico di questa inedita soluzione abitativa. Si deve ciò all'apporto di Bowles? Difficile stabilirlo, visto che dopo aver menzionato inizialmente questo testimone egli non viene più chiamato in causa esplicitamente.

In negativo, l'ultimo capitolo, che dovrebbe riguardare il periodo dopo la morte del cardinale, visto che di essa si parla nel precedente capitolo quinto, capitolo che nel titolo allude in modo criptico a "The outer world", in realtà è disorientante e veramente poco convincente per quanto concerne il contenuto informativo.

Considerando pertanto tutti gli aspetti, non ho timore di presumere che questa prima biografia dopo la morte dell'insigne santo inglese sia stata "tirata via", vale a dire composta in modo affrettato e opportunistico per uscire rapidamente nel periodo agosto-dicembre 1890 e occupare così uno spazio ghiotto nel panorama letterario. Che soggiacciano alla composizione mire celebrative o propagandistiche pro-cattoliche appare evidente anche dalla scelta di presentare magnificamente Newman come contributore speciale al moderno anglicanesimo. In ogni modo il testo in quanto tale merita scarsissima attenzione, visto che non aggiunge quasi nulla alla pura cronistoria né si cimenta nella valutazione del pensiero o dell'opera.

### 3. *Francis Newman: il contributo del fratello minore (1891)*

Leggendo nel frontespizio del libro il nome dell'autore: Francis Newman, fratello minore del Cardinale; prendendo atto di quanto il titolo dichiara e cioè che si tratta di: *Contributi dati principalmente per conoscere la prima parte della vita del defunto Cardinale Newman (Contributions chiefly to the early history of the late Cardinal Newman)*<sup>15</sup>; infine confortati dal sottotitolo: con

---

<sup>15</sup> F.W. NEWMAN, *Contributions Chiefly to the Early History of the Late Cardinal Newman*, K. Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd., London 1891.

commenti di suo fratello F.W. Newman professore emerito all'University College di Londra (*with comments by his brother F.W. Newman emeritus professor of University College, London*), che fanno capo non semplicemente al fratello, ma a niente di meno che a un fratello anche autorevole professore, è normale attendersi molto da questo scritto. Purtroppo però il lettore desideroso di ampliare le conoscenze su Newman è destinato in questo caso a rimanere profondamente deluso per la scarsa rilevanza dei contenuti.

Andare a cercare le ragioni stringenti di questa scarsità non è facile. In parte si potrebbe imputare al fatto che i contenuti spaziano ben oltre la prima parte della vita contrastando con la dichiarazione contenuta nel titolo. In secondo luogo la delusione potrebbe dipendere dal fatto che gli aneddoti che si potrebbero attendere dalla penna di un conoscente intimo sono a dir poco miserrimi al punto da far percepire più la distanza fra i due soggetti che non una vicinanza confidenziale.

Probabilmente però la radice della questione è da ricercare più in là e precisamente nelle parole dell'introduzione nella quale Francis Newman dichiara che inizialmente il titolo del suo libro doveva essere "Anti-sacerdotalism" e la pubblicazione perseguire altre intenzioni, e ciò finché suggerimenti e richieste da parte di amici hanno sollecitato un cambiamento<sup>16</sup>. Dunque, sullo sfondo di questa biografia non propriamente tale ("contributi" già pone un limite ermeneutico abbastanza netto) probabilmente va ricercata una scelta di opportuno: Francis viene incoraggiato a sfruttare la circostanza della scomparsa del suo ben noto fratello per far circolare un proprio libro.

Anche se è evidentemente impossibile pronunciare il verdetto e chiaramente senza l'intenzione di giudicare le intenzioni, di sicuro si può constatare che i soli sei capitoli – di cui per altro l'ultimo costituisce un caso a parte – sono ben pochi per illuminare i segreti della vita di una persona della statura e profondità del grande convertito.

I *Contributi* di Francis risultano in generale poco interessanti allo studio perché si coglie in essi nitidamente un approccio critico e polemico pregiudiziale. Se da un canto è inoppugnabile la rivendicazione secondo cui: «Nessuno conosce la vita di mio fratello dalla fanciullezza ai quaranta anni come la conosco io»<sup>17</sup> e tanto veramente basterebbe a rendere unica la testimonianza, dall'altro, pur dichiarando onestamente un debito ed esprimendo un doveroso ringraziamento, Francis fa tutt'altro che scoprire i segreti dell'intimità e si coglie nei resoconti un senso di distanza abissale stigmatizzato nell'espressione:

---

<sup>16</sup> *Ivi*, V.

<sup>17</sup> *Ibidem*. Traduzione mia, l'originale è: «No one living knows my brother's life from boyhood to the age of forty as I do».

«la chiesa era per lui tutto, mentre la Chiesa (come la vide a partire dal giorno della sua ordinazione) era per me NULLA»<sup>18</sup>. Ovviamente Francis parte da una posizione netta e distinta e per queste ragioni sente un'avversione profonda nei confronti del romanismo<sup>19</sup> e considera senza mezzi termini la dottrina cattolica non solo non cristiana, ma addirittura pagana<sup>20</sup>.

A mio parere, il primo capitolo dello scritto è l'unico da considerare per chi sia alla ricerca di informazioni biografiche. Vi si parla dei "primi tempi" e si soddisfa, anche se minimamente, al titolo. Le informazioni sono esigue, ma comunque interessanti.

Si parla della scuola di Ealing e del comportamento di John Henry durante questo periodo di formazione. Affiorano particolari interessanti circa le attitudini del futuro cardinale e circa la sua determinazione. In ogni caso le pillole di aggiornamento sono impacchettate in uno stile non sempre gradevole che lascia percepire sempre toni "dissacratori" del tipo: «voi lo avete conosciuto così... ma io dico quel che era»<sup>21</sup>.

Sono pochi gli indizi utili a inquadrare i rapporti familiari col padre, con fratelli e sorelle, con la madre. Più in evidenza è invece il carattere ostinato, la durezza, uno zelo esasperato per l'autorità<sup>22</sup>, un'inclinazione alla rigidità del fanatismo<sup>23</sup>.

Nel secondo capitolo, riferito al periodo oxoniense, viene data del predicatore l'immagine di una persona reticente<sup>24</sup>. Affiora anche il ritratto di un uomo dispotico<sup>25</sup>, mentre relativamente all'ambiente accademico la questione della *tutorship* e del rifiuto dell'innovazione da parte del Provost<sup>26</sup> viene descritta in modo assolutamente non idealizzato rispetto ad altre fonti che ne parleranno successivamente in toni ben diversi.

Con questi primi elementi alla mano – trascurando di commentare digressioni anche di politica che nel testo appesantiscono notevolmente lo sviluppo del discorso e tediano l'attenzione – emerge chiaramente un ritratto critico e problematico.

Anche nel capitolo successivo l'atteggiamento di fondo è lo stesso e appare particolarmente evidente quando Francis riprende affermazioni dell'apologia

<sup>18</sup> *Ivi*, VI. Traduzione mia mantenendo il maiuscolo nel testo originale: «the Church was to him everything, while the Church (as viewed by him from the day of his ordination) was to me NOTHING».

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

<sup>20</sup> *Ivi*, VII.

<sup>21</sup> *Ivi*, 2.

<sup>22</sup> *Ivi*, 11.

<sup>23</sup> *Ivi*, 9.

<sup>24</sup> *Ivi*, 18.

<sup>25</sup> *Ivi*, 31.

<sup>26</sup> *Ivi*, 33.

di John e ne mette in discussione la veridicità, lasciando trarre al lettore la conclusione che spesso il fratello si è sbagliato nel ricordare e/o riportare i fatti come veramente accaduti<sup>27</sup>. Il tutto, insomma, viene avvolto in una coltre di latente acidità e contestazione quasi a voler contrastare l'idealizzazione del personaggio avvenuta subito dopo la morte.

I toni del racconto si smorzano solo verso la fine e cioè quando si tratta di parlare della grave crisi conseguente la pubblicazione del *Tract 90*. In questo periodo Francis fece visita al fratello maggiore e lo trovò profondamente cambiato dall'umiliazione al punto che sembrava sceso dal suo cavallo bianco<sup>28</sup>. Probabilmente i toni più pacati di questa porzione del testo sono dovuti a un riavvicinamento fra Francis e John come si evince successivamente<sup>29</sup>.

In generale, l'impressione che il ritmo incostante dell'emozione fa nascere è che in qualche modo lo scritto sia composito o comunque irriducibile a unità: forse un collage di tasselli diversi vergati in periodi diversi?

Sommando tutto, al di là di qualche informazione – poche a dire il vero – sulla vita familiare e da studente, il testo non vale un granché in termini di ricerca biografica al punto da renderne la lettura sconsigliata. Si può pertanto sottoscrivere l'impressione formulata da Blehl secondo cui l'opera è inficiata dalla «meschinità di un buon numero di osservazioni»<sup>30</sup>.

#### 4. Richard Holt Hutton: il profilo di una grandezza letteraria (1891)

Qualcosa di molto diverso rispetto al minimalistico scritto di Meynell e agli anemici contributi di Francis si incontra approdando allo scritto di Hutton.

Richard Holt Hutton<sup>31</sup>, giornalista e saggista inglese, estimatore di letteratura e religione, autore ed editorialista, cominciò ad adoperarsi nella scrittura di una biografia di Newman quando il cardinale era ancora in vita per contribuire alla nuova collana *English leaders of religion* voluta dall'editore Methuen e curata da A.M.M. Stedman nella quale era previsto che uscissero diversi volumi dedicati a insigni personaggi ecclesiastici del tempo, del calibro del Cardinal Manning, Wilberforce e Keble.

<sup>27</sup> *Ivi*, 60-61.

<sup>28</sup> *Ivi*, 102.

<sup>29</sup> *Ivi*, 113.

<sup>30</sup> V. BLEHL, *Biografie controverse di John Henry Newman*, 35.

<sup>31</sup> Si veda in proposito: H. CHISHOLM, «Hutton, Richard Holt», in *Encyclopædia Britannica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1911<sup>11</sup>, 16-17. Le informazioni si trovano anche in Wikipedia, cf. URL: < [https://en.wikipedia.org/wiki/Richard\\_Holt\\_Hutton](https://en.wikipedia.org/wiki/Richard_Holt_Hutton) > (in data 13-05-2020) e < [https://en.wikisource.org/wiki/1911\\_Encyclop%C3%A6dia\\_Britannica/Hutton,\\_Richard\\_Holt](https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Hutton,_Richard_Holt) > (in data 13-05-2020).

Per quanto si legge nella breve didascalia descrittiva degli scopi della collana è chiaro il target:

«Leaders religiosi inglesi. Sotto questo titolo i sigg. Methuen propongono di cominciare a partire dal mese di ottobre la pubblicazione di una serie di brevi biografie, prive da pregiudizi di parte, riguardanti i più importanti leaders della vita religiosa e del pensiero relativamente al secolo presente e quello trascorso. Ciascun volume conterrà un racconto succinto e una valutazione della carriera, dell'influenza, della posizione letteraria di colui che viene commemorato»<sup>32</sup>.

Considerando queste specifiche finalità non vi può essere dubbio che il contributo iniziale alla collana sia ascrivibile al genere della "breve biografia" e che di conseguenza il racconto sia succinto.

Dal punto di vista squisitamente cronologico, la coincidenza fra la fine del lavoro e il decesso di Newman è rimarcata dall'autore per ben due volte. Nella prefazione al volume viene puntualizzato: «Questo saggio era stato per intero scritto e messo in stampa e per la maggior parte corretto in bozza, prima della morte del card. Newman» ("The whole of this little essay was written and in type, and most of it corrected for the press, before Cardinal Newman's death"). Nell'ultima pagina del testo si conferma:

«Mentre stavo correggendo le ultime bozze, mi giunse la notizia che la vita meravigliosa di cui avevo scritto era terminata. Il card. Newman era morto nell'oratorio di Edgbaston lunedì 11 agosto 1890, dopo meno di due giorni di malattia a causa di una polmonite, ed era stato sepolto a Rednal vicino al suo caro amico padre Ambrose St. John giovedì 19»<sup>33</sup>.

Non è possibile escludere del tutto che queste puntualizzazioni siano date per mostrare che il testo non era pensato per comparire nella stampa dopo la scomparsa del grande uomo e pertanto era esente da accenti sovraccarichi e da interpretazioni amplificate, come invece accade per gli scritti celebrativi. Potrebbe anche darsi il caso che sia solo un retorico appello alla correttezza dei dati, ma non ci sono elementi per dirimere la questione.

<sup>32</sup> Traduzione mia dell'originale: «English Leaders of Religion. Under the above title Messrs. Methuen propose to commence in October the publication of a series of short biographies, free from party bias, of the most prominent leaders of religious life and thought in this and the last century. Each volume will contain a succinct account and estimate of the career, the influence, and the literary position of the subject of the memoir».

<sup>33</sup> R.H. HUTTON, *Cardinal Newman*, Methuen and Co., London 1891, 250. Traduco la frase: «As I am correcting the last proof-sheets, the news reaches me that the long and gracious life of which I have been writing has suddenly terminated. Cardinal Newman died at the Edgbaston Oratory on Monday, 11th August, 1890, after less than two days illness, from inflammation of the lungs, and was buried at Rednal by his dear friend Father Ambrose St. John, on Tuesday the 19th».

Dopo tutto comunque si può dire che la prospettiva è quella di una biografia sintetica pubblicata precocemente. Limitarsi a questo rilievo tuttavia potrebbe non essere completamente soddisfacente per inquadrare le specificità di un lavoro che come Hutton precisa coglie una prospettiva peculiare:

«Penso che sia meglio, considerata la brevità dello spazio disponibile per la trattazione di un così grande soggetto, dedicare la maggior parte del libro allo studio della vita del dr. Newman prima dell'abbandono della Chiesa anglicana – in altre parole, al percorso di pensiero che lo condusse alla Chiesa di Roma – e concentrare la trattazione dell'ultima parte della sua carriera in un singolo e lungo capitolo. Ciò mi sembra il modo migliore di rendere il libro interessante per la maggior parte dei lettori inglesi»<sup>34</sup>.

Al di là della specificazione concernente la delimitazione del campo – comunque importante –, mi pare sia da sottolineare soprattutto la precisazione espressa con le parole: “percorso di pensiero” (“course of the thought”), ossia l'itinerario intellettuale. In questo il testo ora esaminato differisce sostanzialmente da quello di Jennings.

Veniamo comunque al contenuto. Nell'insieme la pubblicazione conta undici capitoli in 250 pagine complessive. Il primo capitolo può essere giudicato a sé, mentre il penultimo, per quanto abbiamo già sentito dire dall'autore, concerne la seconda metà della vita di Newman dopo la conversione presentandosi dunque come un lungo *excursus* meno dettagliato.

Il motivo per cui il primo capitolo debba essere preso per conto proprio dipende dal fatto che esso contiene una specie di *ouverture* inquadrando le coordinate dell'ermeneutica della vita di Newman alle quali lo scrittore si attiene. Il titolo “genuinità e grandezza” è eloquente e stigmatizza le due proiezioni principali. Da un lato, sul piano morale, Newman viene dipinto nella sua integrità genuina. Hutton evidenzia la vita quasi monastica, e rimarca l'austerità, la penitenza, l'ascesi<sup>35</sup>. Newman viene così definito come “un uomo dalla vita così semplice e piana” (“a man of such plain and simple life”)<sup>36</sup>. Nonostante l'impressione che in certi punti del discorso si rasenti il panegirico si insiste molto sulla determinazione, la forza, l'impegno che delineano il ritratto di un

---

<sup>34</sup> Traduzione mia del testo che compare nella prefazione del libro (senza numero di pagina): «I thought it better, considering the smallness of the space available for the treatment of so great a subject, to devote the main part of the book to the study of Dr. Newman's life before leaving the Anglican Church – in other words, to the course of the thought which led him to the Church of Rome, – and to compress the latter part of his career into a single long chapter. This seemed to me the best way of making the book of interest to the great majority of English readers».

<sup>35</sup> R.H. HUTTON, *Cardinal Newman*, 1.

<sup>36</sup> *Ivi*, 2.

personaggio senza dubbio speciale<sup>37</sup>. Il biografo è convinto che Newman sia stato sorretto da un profondo senso spirituale di confidenza e fiducia ispirata dalla rivelazione divina<sup>38</sup>. Tanta era la sua integrità e genuinità da dissipare qualsiasi sospetto di volontarismo e scetticismo, accuse insostenibili di fronte ai sinceri sentimenti espressi fin dalla giovinezza<sup>39</sup>.

Il secondo asse della presentazione si regge sul senso di “grandezza”. Di essa si parla in due modi distinti, il primo dei quali afferisce agli scopi della vita. Qui le parole del testo sono limpide:

«Considero una prova certa della grandezza di Newman il fatto che durante una vita lunga egli abbia seguito con singolare tenacia e concentrazione di propositi un grande scopo – quello di redimere i suoi contemporanei dal loro tiepido e formale cristianesimo per assumerne uno degno di questo nome, nonostante gli ostacoli sulla via che egli riconobbe con un candore e una vivacità che stranamente hanno condotto alcuni critici della sua vita a fraintendere il suo atteggiamento pensando che egli apprezzasse più gli ostacoli alla fede che non il potere spirituale col quale superarli»<sup>40</sup>.

Principalmente viene evidenziata la tenacia e presentato come scopo di tutta la vita del grande intellettuale inglese quello di vincere il relativismo e guidare verso una fede autentica. Molto apprezzato è il proposito di convertire i suoi connazionali dalla tiepidezza e dall’irrealismo della loro confessione cristiana<sup>41</sup>, quasi che questo in effetti sia stato il pregio principale di colui di cui si scrive.

Il secondo motivo di grandezza sta nell’abilità letteraria dotata di forza, grazia e *charm* oltre al fatto di essere molto versatile<sup>42</sup>. Questo aspetto è importante: Newman fu un grande poeta e scrittore. Oltre che eccellente poeta fu anche abile nel maneggiare l’ironia<sup>43</sup> tanto da poter essere giudicato un genio letterario a servizio della rivelazione<sup>44</sup>.

---

<sup>37</sup> *Ivi*, 6.

<sup>38</sup> *Ivi*, 7.

<sup>39</sup> *Ivi*, 9.

<sup>40</sup> *Ibidem*. Traduzione mia delle seguenti righe: «I regard as one certain test of Cardinal Newman’s greatness, that throughout a long life he has followed with singular tenacity and concentration of purpose one grand aim – that of winning his fellow-country-men from their tepid and formal Christianity to a Christianity worthy of the name, in spite of obstacles in the way which he has recognized with a candour and a vivacity that have strangely misled some of his critics into imagining that he appreciated even more the obstacles to belief than he did the spiritual power by which those obstacles were to be surmounted».

<sup>41</sup> *Ivi*, 2.

<sup>42</sup> *Ivi*, 10.

<sup>43</sup> *Ivi*, 14.

<sup>44</sup> *Ivi*, 15.

Mi pare che – considerata la formazione letteraria dell'autore della biografia – questo in fin dei conti sia l'aspetto più caratterizzante dello scritto rispetto a quelli enucleati da principio. Newman, infatti, viene apprezzato per le sue opere e tutti i capitoli che costituiscono il corpo della biografia, più che scanditi cronologicamente<sup>45</sup> o dettagliati sul piano informativo, sembrano inquadrati sulla base della produzione.

Così il capitolo secondo che concerne tutto il lungo periodo che va dalla formazione superiore fino all'ingresso nel mondo accademico, dopo un'interessante inquadratura delle relazioni stimolanti che contribuirono allo sviluppo del pensiero del *fellow* di Oxford, è per gran parte dedicato a riflettere sul libro: *Gli ariani del IV secolo*. Sbalorditivamente mancano i riferimenti al diaconato, all'ordinazione sacerdotale, al ministero pastorale: tutto è concentrato sul piano delle idee, seguendo un approccio intellettuale, come del resto prevedibile dalle premesse che conosciamo.

Anche quando si tratta di parlare del lungo viaggio nel Mediterraneo che tanta importanza ebbe per lo sviluppo dell'esistenza di Newman la descrizione è piuttosto carente, mentre vengono presentate molto bene le composizioni poetiche.

Lo stesso si può dire per i capitoli quinto e sesto al centro dei quali ci sono varie opere: il trattato sui miracoli nella discussione con Huxley, le lezioni sulla giustificazione, il riferimento al *Tract 85* dal titolo: *Holy Scripture in Relation to the Catholic Creed*.

Quando poi si entra nel periodo cosiddetto trattariano risalta il confronto fra Newman e Ward e ovviamente l'attenzione si fissa sul fascicolo n. 90 e l'interpretazione cattolica dei 39 articoli del credo anglicano, mentre quando si parla dell'anno 1845 abbondano i riferimenti al saggio sullo sviluppo che viene ampiamente commentato.

Accorata è la presentazione del romanzo *Perdita e guadagno* il preferito di Hutton<sup>46</sup> e poco oltre non mancano neppure rilievi sulla raccolta dei *Sermons addressed to Mixed Congregations* (1849)<sup>47</sup>.

Giunti a questo punto, gli esempi dati sono sufficienti e fanno diventare inutile il proposito di allungare ulteriormente l'indice puntiglioso. Ce n'è abbastanza per confermare che tre sono le caratteristiche di questa biografia: 1) il rilievo dato all'arte poetica e letteraria, quindi alle opere, 2) l'attenzione al pen-

---

<sup>45</sup> Questo aspetto risulta particolarmente evidente guardando al capitolo settimo che si riferisce alla parrocchia (periodo 1828-1843) mentre nel capitolo sesto si è già parlato del tema della via media riferibile all'anno 1833.

<sup>46</sup> R.H. HUTTON, *Cardinal Newman*, 194.

<sup>47</sup> *Ivi*, 197.

siero, 3) la considerazione delle relazioni personali come fonte di ispirazione e per rendere ragione dello specifico della formazione intellettuale.

Rispetto al capitolo primo che come abbiamo visto ha un valore introduttivo, sembra che il secondo aspetto della grandezza sia quello centrale così che chi si mette alla lettura di questa precoce biografia non deve aspettarsi dettagli biografici, rilievi spirituali, ecclesiali o pastorali, comportamentali o caratteriali in genere, quanto piuttosto considerazioni concernenti le opere e il pensiero.

Concludendo vorrei fare riferimento a un fatto particolare non trascurabile. Hutton poté ascoltare Newman di persona in occasione delle: *Lectures on Anglican Difficulties*<sup>48</sup> delle quali dice: «a tutte o quasi fui presente da giovane» («at all or almost all of which I was present as a young man»)<sup>49</sup>. In questa circostanza egli fu affascinato dall'oratoria come testimoniano le parole:

«Non dimenticherò mai l'impressione che la sua voce e i suoi modi, che si svelarono a me per la prima volta durante queste conferenze, procurarono. Mai una voce sembrò più adatta a persuadere senza irritare. Singolarmente dolce, perfettamente libera da ogni nota dittatoriale, e ancora ricca in tutte le cadenze adatte per l'espressione di pathos, di meraviglia e di ridicolo, non vi era nulla che potrebbe essere descritto come insinuazione, per la sua semplicità, franchezza e libertà dalle note semi-soffocate che esprimono uno scopo indiretto, era notevole per la sua dolcezza, freschezza e gentile distinzione»<sup>50</sup>.

Con questo ascendente e in forma combinata con le proprie attitudini Hutton ha delineato espressamente il ritratto di un "singular literary genius"<sup>51</sup>.

#### 4. Edwin A. Abbott: due volumi in tono polemico (1892)

L'opera di Abbott, scrittore e teologo britannico, pubblicata in due volumi<sup>52</sup> nel 1892, costituisce la più corposa biografia fra quelle edite nei primi anni dopo la scomparsa di Newman. Il testo, che per la mole rappresenta un caso a

<sup>48</sup> *Ivi*, 207.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ivi*, 207-208. Traduzione mia di: «I shall never forget the impression which his voice and manner, which opened upon me for the first time in these lectures, made on me. Never did a voice seem better adapted to persuade without irritating. Singularly sweet, perfectly free from any dictatorial note, and yet rich in all the cadences proper to the expression of pathos, of wonder, and of ridicule, there was still nothing in it that any one could properly describe as insinuating, for its simplicity, and frankness, and freedom from the half-smothered notes which express indirect purpose, was as remarkable as its sweetness, its freshness, and its gentle distinctness».

<sup>51</sup> *Ivi*, 207.

<sup>52</sup> E.A. ABBOTT, *The Anglican Career of Cardinal Newman*, Macmillan & Co., London 1892.

sé fra quelli qui esaminati, è mirato a presentare la vita anglicana di Newman e pertanto la ricostruzione cronologica si ferma all'anno 1845 senza procedere oltre. In tutto le pagine sono oltre 900 ed è evidente il grande interesse dell'autore. Si tratta però di capire bene quali siano le premesse da cui Abbott parte, esplicitarne gli obiettivi, comprenderne il metodo, per inquadrare correttamente il contributo e la sua specificità.

Punto di partenza per una valutazione può essere il titolo che dice: "La carriera anglicana del Cardinal Newman". Oltre a una certa enfasi si capisce molto bene che la prospettiva è particolare: un anglicano si interessa di descrivere il percorso di vita di Newman nella chiesa inglese. Fin qui non ci sono particolari rilievi da fare né è facile esprimere un giudizio. Andando ad alcune parole poste nelle ultime pagine del libro ove il personaggio viene presentato come un "genio": «un uomo che, nonostante i suoi difetti, molti ritengono abbia posseduto la rara e preziosa qualità che chiamiamo genio» («a man who, whatever may be his defects, is felt by many to have had that rare and precious quality which we call genius»)<sup>53</sup>, l'impressione potrebbe essere quella di trovarsi di fronte a una pubblicazione elogiativa, benché confessionale, o per lo meno neutrale. Ma è davvero questo il caso e si può saltare a conclusioni affrettate?

Espressamente Abbott dichiara di essere spinto da un interesse personale e di lavorare per interessare altri a conoscere passo passo l'itinerario dello sviluppo religioso che ha portato Newman a unirsi alla Chiesa di Roma. Nelle sue parole ciò è detto espressamente in questi termini: «per personale interesse e per cercare di interessare altri alla carriera anglicana di Newman e nel successivo tentativo di tracciare i passi del suo sviluppo religioso che lo portarono ad unirsi alla Chiesa di Roma»<sup>54</sup>. In questa manifestazione d'intenti nella quale oltre alla curiosità di capire le ragioni di una scelta fatidica come quella della secessione dalla chiesa inglese è apparentemente assente ogni vena apologetica. Abbott gioca d'astuzia e anticipa la curiosità del lettore rispondendo da sé all'obiezione spontanea circa l'opportunità di una tale ricostruzione, visto che per conoscere la vita di Newman si ha già l'autorevole e personale testimonianza dell'Apologia. Le ragioni di porre una ricerca parallela all'Apologia stanno nel fatto che questo scritto purtroppo presenta limiti sostanziali: «è nondimeno sconcertante come registrazione di fatti, perché segue piuttosto le linee del dramma che la storia; e di un dramma nel quale addirittura la trama non è priva

<sup>53</sup> E.A. ABBOTT, *The Anglican Career of Cardinal Newman*, vol. 2, Macmillan & Co., London 1892, 422.

<sup>54</sup> E.A. ABBOTT, *The Anglican Career of Cardinal Newman*, vol. 1, Macmillan & Co., London 1892, VII. Traduzione mia dell'espressione: «for being interested himself, and for seeking to interest others, in Newman's Anglican career, and in the following attempt to trace his religious development step by step up to the point where he joined the Church of Rome».

di confusione»<sup>55</sup>. L'intenzione, dunque, è espressamente quella di correggere la confusione che dipende dal drammatico coinvolgimento e si comincia così a delineare la prospettiva revisionistica che è stigmatizzata nel progetto descritto nei termini seguenti: «Il seguente lavoro intende soprattutto porre le più importanti azioni ed espressioni di Newman in ordine cronologico, per aiutare il lettore a percepire i nessi fra causa ed effetto. L'Apologia purtroppo non lo fa»<sup>56</sup>. In questo modo si comprende che non c'è solo da rimediare alla confusione, ma si impone la necessità di precisare la ricostruzione dei fatti. Soprattutto queste ultime puntualizzazioni circa la confusione (*confusion*) e la cronologia inaffidabile (*chronological order*) lanciano un messaggio chiaro: la ricostruzione dei fatti offerta nell'Apologia risulta alquanto imprecisa. Diventa così palese l'idea guida di Abbott che vuole smascherare l'alterazione di certi racconti con chiaro intento polemico<sup>57</sup>.

Dopo aver individuato questa intenzione si tratta di porre qualche considerazione sul metodo. Dal punto di vista metodologico, i Sermoni costituiscono la fonte principale d'indagine. Essi sono da un lato apprezzati, dall'altro però sono anche messi in discussione come si evince da queste parole molto esplicite: «I sermoni, sebbene siano di varia e sottile bellezza, e di una meravigliosa visione delle imperfezioni della natura umana, e sebbene essi possano avere esercitato un potere magnetico sopra quelli che hanno sperimentato veramente un magnete vivente, non di meno mancano dello spirito paolino di speranza e amore e sono inconsistenti quanto inadeguati quanto alla loro presentazione del senso e della pretesa di fede e ragione»<sup>58</sup>. Altrettanto espressamente l'autore evita di utilizzare gli altri scritti di Newman<sup>59</sup> e così risulta che nel complesso l'orizzonte d'ispirazione si limita ai seguenti testi: «L'Apologia, i Poemi, i Sermoni, le Lettere, le Opere postume di Hurrell Froude, i Ricordi e lettere di E. T. Mozley e di James Mozley, la Vita di Ward, e lo scritto di Dean Church sul Movimento di Oxford, vengono utilizzati per far cogliere al lettore i pen-

<sup>55</sup> *Ivi*, VII. Traduzione mia da: «it is nevertheless most bewildering as a record of facts, following rather the lines of a drama than of a history; and of a drama, too, in which the plot is not quite free from confusion».

<sup>56</sup> *Ibidem*. Traduzione mia di: «The following work aims above all things at putting Newman's most important actions and utterances in chronological order, so as to help the reader to perceive the sequence of cause and effect. The Apologia does not do this».

<sup>57</sup> Blehl definisce il testo: «Opera polemica e ostile». V. BLEHL, *Biografie controverse di John Henry Newman*, 36.

<sup>58</sup> E.A. ABBOTT, *The Anglican Career of Cardinal Newman*, vol. 1, VIII-IX. Traduzione mia di: «Sermons, full though they are of varied and subtle beauties, and of a marvellous insight into the imperfections of human nature, and though they may well have exercised a magnetic power over those who have had actual experience of the living magnet, are nevertheless deficient in the Pauline spirit of hope and love, and inconsistent, as well as inadequate, in their exposition of the meanings and claims of faith and reason».

<sup>59</sup> *Ivi*, IX.

sieri di Newman di anno in anno e, in momenti cruciali, quasi di settimana in settimana»<sup>60</sup>. Evidentemente a monte rispetto alla scelta preferenziale per i sermoni giace la convinzione secondo cui proprio in questi testi di rara abilità e arte retorica si colgano le tracce per capire meglio il loro autore.

Dal punto di vista dello stile sono molte nel testo le lunghe digressioni. Esse qualche volta sono utili a comprendere bene i fatti e gli antecedenti, a conoscere un po' meglio le persone nominate, a contestualizzare, mentre altre volte risultano alquanto stucchevoli e faticose. Quando poi ci si immerge nel gorgo di numerose pagine in cui con minuzia certosina si spacca il capello in molte parti per ricostruire i fatti e istruire un processo alle intenzioni si piomba davvero in un clima asfittico dominato dall'eccessiva lentezza. È vero che a conclusione di tutto il lavoro l'autore tenta un raccordo elencando in breve aspetti positivi e negativi (mi riferisco al capitolo senza numero che chiude i due volumi) dando l'impressione di un bilancio tutto sommato non scoraggiante nei confronti di colui che comunque è ritenuto l'ispiratore del moderno anglicanesimo, ma sommando insieme le varie impressioni disseminate nei due volumi non si può dire di trovarsi davanti a una presentazione equa ed equilibrata, men che meno brillante, ma piuttosto partigiana e polemica intesa a smontare il profilo positivo di Newman.

Per far sintesi mi limito a cogliere solo alcuni aspetti principali colti nella lettura.

Il primo aspetto molto evidente concerne il carattere del futuro cardinale. Fin dai tempi della scuola di Ealing e poi parlando degli studi a Oxford, Newman viene descritto, sì come una persona dotata, ma principalmente come un solitario molto introverso<sup>61</sup>. Solitudine e introversione però non vengono giudicate come un pregio o come indice della riservatezza o inclinazione alla solitudine tipiche di molti geni, quanto piuttosto come indizi di un carattere eccentrico, tormentato e malfermo, in parte asociale e portato per un'interiorizzazione esasperata. Così, anziché apparire semplicemente un ragazzo timido e riflessivo, il giovane sembra di più un caso psicologico se non addirittura patologico a motivo del tedio persistente, costante e profondo, che, una volta maturo, raggiunge un apice nel lungo rimuginare prossimo alla conversione. Vi è un tarlo che consuma e divora la tranquillità dell'anima, così da rendere pesanti tutte le esperienze che maturano.

---

<sup>60</sup> *Ivi*, IX-X. Traduzione mia di: «The Apologia, the Poems, the Sermons, the Letters; the Remains of Hurrell Froude, the Reminiscences and Letters of E. T. Mozley and of James Mozley, the life of Ward, and Dean Church's Oxford Movement, have been so used as to put the reader in possession of Newman's thoughts from year to year, and, at critical points, almost from week to week».

<sup>61</sup> *Ivi*, 2.

Di pari passo con queste note abbastanza grige in più occasioni si parla di “immaginazione”. Anche in questo caso non si tratta di un concetto positivo. Piuttosto essa è intesa come un’inclinazione esagerata, legata a disistima personale, come una forza evasiva che alimenta una visione onirica<sup>62</sup>. Distorce e confonde. Quando si riferisce all’influenza di Bacone sul pensiero di Newman quale studente, Abbott presenta l’immaginazione così: «Sulla fronte di uno studente come questo si possono vedere, non indistintamente, alcuni segni che Bacone ha descritto come i segni degli Idoli della caverna. La predominante influenza dell’immaginazione finirà per permeare la sua vita e il suo pensiero»<sup>63</sup>.

Dal punto di vista squisitamente relazionale, mentre da un lato si delinea il profilo netto di una leadership, dall’altro Newman viene raffigurato come succube della forte influenza di Froude<sup>64</sup>. Questi era un *High Church man* affascinato dal medioevo<sup>65</sup>. Nella sua posizione reazionaria e tradizionalista appare incline al pessimismo, frenato da un eccessivo senso di colpa, mentre caratterialmente sembra determinato nel rigorismo e tenace nelle sue decisioni a discapito di tutto. Abbott fa sì che si pensi a lui come la “porta” del cattolicesimo verso la quale Newman fu sospinto soprattutto dalle idee di antichità, autorità e presenza reale.

Sempre secondo Abbott è stato Froude, durante la lunga amicizia, a spingere Newman verso le scelte della sua vita<sup>66</sup> e persino è convinto che Froude-Newman siano alla guida del movimento di Oxford, perché Pusey era stato poco bene e comunque era sposato, come anche Keble. Ne consegue che i due protagonisti siano colpevoli di aver contaminato la dinamica dei trattati con i loro previ sentimenti filo-romani<sup>67</sup>.

Sempre a Froude, poi, sarebbe imputabile la colpa di aver contagiato Newman con l’idea nefasta per la quale la tradizione è intesa come una realtà parallela alla scrittura e non subordinata ad essa<sup>68</sup>.

Tirando le somme di tutti questi sospetti, a parte il ritratto di Froude risultante, è chiaramente distorta l’immagine stessa di Newman che, nonostante l’apparente fermezza, in realtà non sarebbe che un burattino contaminato dalle idee dell’amico che tanto seppe condizionarlo.

---

<sup>62</sup> *Ivi*, 318-320.

<sup>63</sup> *Ivi*, 58. Traduzione mia dell’originale: «On the forehead of such a student as this there will be seen, not indistinctly, some of the very signs that Bacon has described as the marks of the Idols of the Cave. Permeating his life and thoughts, there will be the predominating influence of the Imagination».

<sup>64</sup> *Ivi*, 136-156.

<sup>65</sup> *Ivi*, 157.

<sup>66</sup> *Ivi*, 160.

<sup>67</sup> *Ivi*, 354.

<sup>68</sup> *Ivi*, 374.

Un terzo aspetto spesso ridondante nei due volumi biografici di Abbott consiste nell'evidenziare esaurimenti e fallimenti. In pratica, il Newman che già viene rappresentato come un soggetto tormentato da un'interiorità inquieta viene anche considerato un soggetto dai nervi poco saldi. Per la prima volta Newman fu sotto pressione nel 1820 per affrontare il proprio esame finale di *Bachelor*<sup>69</sup>, inoltre il 1827 fu anno di crisi a causa di malattia ed esaurimento per il lavoro<sup>70</sup>. Anche la morte della cara sorella Mary avvenuta nel 1828 fu motivo di depressione per l'accademico inglese. Il senso profondo di fallimento appare di nuovo all'orizzonte nel 1830 ed è seguito da vicino da varie delusioni. Tolta la parentesi – che potrebbe essere paragonata alla fase euforica della personalità bipolare – del periodo trattariano in cui appare un Newman apparentemente granitico, integerrimo e rigido, ci si ritrova poi di nuovo bruscamente a terra nel momento fallimentare dopo il *Tract 90*, momento terribile descritto come un letto di morte e un'agonia che nulla di buono lasciava presagire.

Un quarto aspetto caratterizzante il ritratto oscillante approntato da Abbott emerge soprattutto con riferimento al periodo trattariano durante il quale Newman si atteggia a leader del movimento. Appaiono tratti forti di “fierezza”<sup>71</sup>. Nelle pagine dei volumi si coglie il sentore di una aggressività e spietatezza dovute a una posizione di fermezza integrale e rigida. Newman viene dipinto come veemente, privo di carità e impietoso, aggressivo, persino feroce<sup>72</sup>. Disordinato quanto a prospettive, purtroppo è illuso a motivo della mancanza di un preciso piano di azione<sup>73</sup>. La pretesa di ritorno ai primi secoli è dettata da una ricerca di autoritarismo<sup>74</sup>. Il dialettico sottile e subdolo appare apertamente nella gestione dei primi attacchi generati in seno al movimento come ad esempio nel caso della polemica contro Hampden<sup>75</sup>.

L'ultimo rilievo, l'ultimo aspetto, si riferisce al profilo del retore particolarmente evidente nel periodo della predicazione dal pulpito di St Mary, ma di fatto persistente anche in seguito. Il Newman dei Sermoni è affascinante, cattura, letteralmente confisca l'attenzione dell'ascoltatore e abbatte i filtri psicologici della resistenza. Più che un profeta è un incantatore<sup>76</sup>. In lui voce, tono, modi di fare sono tutte risorse ben accordate per funzionare come strumenti

---

<sup>69</sup> *Ivi*, 24.

<sup>70</sup> *Ivi*, 178.

<sup>71</sup> *Ivi*, 301.

<sup>72</sup> *Ivi*, 310.

<sup>73</sup> *Ivi*, 313.

<sup>74</sup> *Ivi*, 314.

<sup>75</sup> Si veda il Capitolo XXI del primo volume dal titolo: *The First Tractarian Attack*.

<sup>76</sup> E.A. ABBOTT, *The Anglican Career of Cardinal Newman*, vol. 1, 396.

di fascinazione<sup>77</sup>. Sono particolarmente eloquenti queste parole: «una solenne dolcezza e musicalità nel tono, un'armonia fra voce, figura e atteggiamenti, tutto combinato in un insieme che esercitava sui suoi ascoltatori un'attrazione indescrivibile»<sup>78</sup>. Tale era la sua forza magnetica da riuscire, anche nella disamina delle scritture, a coinvolgere l'uditorio suscitando un potente sentimento di complicità<sup>79</sup>. Tutto ciò, contribuisce ad alimentare la convinzione che, come un abilissimo prestigiatore nel gioco delle parole, Newman sia stato un mistificatore e un ingannatore.

Che cosa dunque si può dire riassumendo gli aspetti illustrati? Di sicuro si può pensare che Newman fu personaggio complesso e ambivalente. Fu il percorso travagliato di una vita fra eccessi narcisistici e crisi angoscianti a determinare la sua scelta secessionista. Senza dubbio il lettore di Abbott arriva a questa conclusione: se Newman fosse stato più equilibrato, se la sua vita fosse stata meno tormentata interiormente, se avesse in fin dei conti incontrato le persone giuste e ricevuto le influenze migliori, probabilmente non sarebbe incorso nell'errore fatidico che ha segnato la sua vita. Non lo si può considerare un uomo intelligente, perché piuttosto fu solo un genio malato o maledetto. Non si può presentare come ragionevole la sua autodeterminazione verso la chiesa cattolica, perché in fondo i motivi del passaggio poggiano su illazioni traballanti e l'erronea ricostruzione dei fatti offerta nell'Apologia non è assolutamente attendibile visto che è facile dimostrare la scarsa lucidità della memoria o persino il diabolico tentativo di cambiare la storia in prospettiva egocentrica. Il tanto celebrato Newman, quindi, secondo Abbott, non va preso come un esempio, né affidabili sono le cose che si dicono di lui.

##### 5. Waller-Barrow: una biografia divulgativa (1901)

La prefazione (*Preface*) presenta il testo di Waller e Barrow<sup>80</sup> come una breve biografia utile a dare un'immagine della mente del cardinal Newman e delle sue principali caratteristiche in un quadro oggettivo sviluppato narrativamente con evidenti finalità divulgative. Ciò corrisponde precisamente agli obiettivi della collana intitolata "The Westminster Biographies" così chiaramente espressi:

<sup>77</sup> E.A. ABBOTT, *The Anglican Career of Cardinal Newman*, vol. 2, 2.

<sup>78</sup> *Ivi*, 3. Traduzione mia del testo: «a solemn sweetness and music in the tone, a harmony between voice and figure and manner, all resulting in a completeness that exercised on his hearers an indescribable attraction».

<sup>79</sup> *Ivi*, 2.

<sup>80</sup> A.R. WALLER - G.H.S. BARROW, *John Henry, cardinal Newman*, K. Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd., London 1901.

«Lo scopo della collana è quello di fornire un breve, leggibile e autentico racconto delle vite di quegli inglesi le cui personalità hanno impresso un segno profondo nel carattere e nella storia del loro paese. Di fronte alla lunghezza di vite redatte in modo più formale, spesso pubblicate in lunghi volumi, l'uomo e la donna mediamente indaffarati non hanno il tempo o quasi l'inclinazione a familiarizzare con la biografia inglese»<sup>81</sup>.

Brevità e leggibilità sono dunque parole d'ordine e fanno la differenza rispetto a più estesi racconti formali rendendo fruibili queste biografie a un pubblico più vasto. Ci troviamo pertanto di fronte a un tentativo di divulgazione a circa dieci anni dalla morte del personaggio.

Per quanto concerne le fonti, gli autori assicurano di aver utilizzato anche materiale diverso rispetto all'Apologia e si dicono debitori nei confronti dei testi indicati nella bibliografia. Considerando il fatto che nell'anno di pubblicazione del testo, cioè nel 1901, erano relativamente pochi i documenti a disposizione il quadro che viene offerto è da considerarsi esauriente. Da un lato si poteva far conto per gli aspetti più personali sulle lettere e corrispondenze di Newman pubblicate a cura di Anne Mozley<sup>82</sup> e spigolare altri particolari interessanti dai ricordi di Froude e del rev. Mozley<sup>83</sup>. Vi erano poi i riscontri dati da Francis nei quali si fa cenno della famiglia. Da un altro punto di vista risultavano utili a compendiare indirettamente il profilo certe biografie di alcuni colleghi, conoscenti e amici di Newman e cioè Pusey<sup>84</sup>, i cardinali Wiseman<sup>85</sup> e Manning<sup>86</sup> con l'aggiunta di alcuni studi inerenti William Ward<sup>87</sup> e il movimen-

<sup>81</sup> Traduzione mia da: «The aim of this series is to furnish brief, readable, and authentic accounts of the lives of those Englishmen whose personalities have impressed themselves most deeply on the character and history of their country. On account of the length of the more formal lives, often running into large volumes, the average busy man and woman have not the time or hardly the inclination to acquaint themselves with English biography».

<sup>82</sup> In questa come nelle note successive, riporto per prima la trascrizione dell'indicazione originale presente nel testo, mentre faccio seguire un'indicazione standardizzata. Nel testo: *Letters and Correspondence of J. H. Newman during his Life in the English Church. With a brief Autobiography*, Edited by Anne Mozley. 2 vols. Si veda: *Letters and Correspondence of John Henry Newman During his Life in the English Church with a Brief Autobiography*, a c. di A. MOZLEY (ed.), Longmans, Green, and Co, London 1890.

<sup>83</sup> Nel testo: *Reminiscences chiefly of Oriel College and the Oxford Movement*. By the Rev. T. Mozley. 2 vols. 1882. Si veda: T. MOZLEY, *Reminiscences chiefly of Oriel College and the Oxford Movement*, Longmans, Green, and Co., London 1882. Nel testo: *Remains of the Rev. Richard Hurrell Froude*. 2 vols. 1838. Part the Second. 2 vols. 1839, si veda: R.H. FROUDE, *Remains of the late Reverend Richard Hurrell Froude fellow of Oriel College, Oxford*, J.G. and F. Rivington, London 1838.

<sup>84</sup> H.P. LIDDON, *Life of Edward Bouverie Pusey*, Longmans, Green, London-New York 1893.

<sup>85</sup> W.P. WARD, *The Life of John Henry, Cardinal Newman Based on His Private Journals and Correspondence*, Longman, Greens and Co., London 1912.

<sup>86</sup> E.S. PURCELL, *Life of Cardinal Manning, archbishop of Westminster*, Macmillan co., New York-London 1896.

<sup>87</sup> W.P. WARD, *William George Ward and the Oxford movement*, Macmillan, London-New York 1889.

to di Oxford<sup>88</sup>. Gli autori inoltre fanno riferimento all'opera di Holt Hutton<sup>89</sup> e ai due volumi di Abbott<sup>90</sup>.

Detto che dal punto di vista documentario l'orizzonte delineato bibliograficamente è chiaro, veniamo a considerare più da vicino il contenuto. Il testo si divide in dieci capitoli. Gli ultimi due, il nono e il decimo, si riferiscono a eventi accaduti a partire dal 1864. Da qui si comprende che l'opera soffre di uno sbilanciamento abbastanza evidente. Infatti otto capitoli riguardano la prima metà della vita di Newman e solo due la parte restante. A questa considerazione puramente formale si aggiungono osservazioni più circostanziate. Il capitolo nono comincia col trattare dell'Apologia e nonostante l'importanza che quest'opera ricopre nel percorso intellettuale e umano del cardinale inglese il discorso è in realtà molto scarno e dispersivo. Altrettanto si può dire del capitolo successivo che in poche pagine snocciola qualche informazione sulla *Grammatica* per passare troppo rapidamente a far cenno al caso sollevato da Gladstone e persino finisce per menzionare Leone XIII e la nomina cardinalizia, compiendo così in poche pagine una sommaria raccolta di dati concernenti un intero decennio.

Considerando la prima metà della vita di Newman, il materiale non è presentato in modo uniforme. Un esempio lampante si ha nel punto in cui si fa riferimento agli anni 1845-1850. Tale quinquennio in realtà molto denso è descritto sbrigativamente. In pratica si dà più spazio all'elenco delle pubblicazioni di quegli anni – per altro con poche considerazioni a margine – che non a tutte le alterne e complesse vicende e comunque il discorrere è senza pause né approfondimenti. In pratica gli autori sorvolano tutta la questione dell'università cattolica di Irlanda e degli insegnamenti connessi. Un solo e sbrigativo cenno viene dato al tedioso processo contro Achilli per il quale Newman ebbe non poco a soffrire.

Maggiore attenzione è data al periodo della formazione nel Trinity College e poi all'ingresso nell'Oriel: la digressione è interessante e rappresenta la parte migliore di tutta la lettura anche se, come visto precedentemente, non risulta del tutto originale rispetto alle informazioni date da Hutton.

Sommando tutto si può dire che lo scritto di Waller e Barrow è lineare, relativamente agile, indubbiamente divulgativo e per certi versi anche sbrigativo almeno in alcuni passaggi. Vi sono alcune descrizioni interessanti dei background come quando si comincia a parlare del Movimento di Oxford e interessanti risultano anche le considerazioni circa le ispirazioni di Newman e

<sup>88</sup> R.W. CHURCH, *The Oxford Movement. Twelve Years, 1833-1845*, Macmillan & Co., London 1891.

<sup>89</sup> Nel testo: *Cardinal Newman*. By Richard Holt Hutton. Second edition. 1891. Si veda: R.H. HUTTON, *Cardinal Newman*.

<sup>90</sup> E.A. ABBOTT, *The Anglican Career of Cardinal Newman*.

ciò sarebbe pregevole se non fosse per il fatto che le citazioni letterali non sono dichiarate in nota e un apparato critico di fatto è assente.

Sinteticamente due sono gli accenti caratterizzanti e peculiari dello scritto: l'attenzione data al mondo accademico e l'illustrazione delle influenze personali. Invece sono deboli i riferimenti alla vita parrocchiale, all'interiorità e alla spiritualità, mentre delle amicizie successive si fa solo qualche cenno non troppo approfondito. Con ciò sembra di poter dire che i nessi del pensiero di Newman sotto il profilo accademico siano il punto principale di attenzione degli autori il che sembra ben corrispondere alla premessa che alludeva a «un'immagine della mente del cardinal Newman e delle sue principali caratteristiche».

### *Conclusioni*

Vista l'importanza del personaggio, il numero significativo e la rilevanza delle pubblicazioni e la partecipazione a molti eventi della storia della chiesa in Inghilterra, sia anglicana che romana, l'attenzione nei confronti di Newman fu subito alta. Nel 1901, vale a dire a poco più di dieci anni dalla morte del cardinale britannico, avevano visto la luce già sei scritti di carattere biografico di diversa lunghezza, intensità e prospettiva.

Il primo testo a comparire, quando Newman era ancora in vita, fu il testo di Jennings che si interessò particolarmente di descrivere il carattere e le attitudini del protagonista, menzionando alcune persone e amici con qualche informazione sulla vita quotidiana senza occuparsi dell'accademia, della predicazione e della produzione letteraria. Subito dopo la morte, avvenuta nell'agosto 1890, fu pubblicato un secondo scritto ad opera di Meynell. Dal punto di vista informativo questa seconda pubblicazione è di scarsissimo valore e risulta assolutamente superficiale, probabilmente perché nacque per motivi opportunistici e celebrativi in modo affrettato. I contributi prodotti dalla mano di Francis, fratello minore di Newman, anziché compendiare le lacune deludono le aspettative, perché, come un collage rimediato – a parte un capitolo relativo alla prima parte della vita di John Henry – costituiscono un racconto distaccato e intriso da una certa vena di gelosia e persistente istanza polemica.

Più intrigante ed efficace fu Hutton che da buon letterato intese delineare soprattutto il “genio letterario singolare” di Newman e si limitò a considerazioni concernenti le opere soprattutto letterarie e poetiche dando qualche rilievo al pensiero, tralasciando altri punti di interesse. Fra gli scritti che non scaturirono da sentimenti positivi e da apprezzamento vanno menzionati i due volumi di Abbott, il contributo quantitativamente più massiccio edito in questo periodo, che sono pesanti e confezionano un ritratto polemico e dispregiativo

del secessionario. In ultimo, passati dieci anni dalla morte, entro il quadro di un programma editoriale divulgativo uscì per mano di Waller e Barrow un ulteriore testo nel quale gli autori cercarono di cogliere la “mente” di Newman rivolgendo l’attenzione soprattutto al mondo accademico e alle opere.

Considerando le diversità di queste biografie della prima ora, coloro che intendono approfondire gli studi biografici su Newman possono trovare di qualche utilità particolarmente gli scritti di Jennings e Hutton, integrando eventualmente ma non necessariamente con la lettura di Waller-Barrow. La pesante lettura di Abbott è sconsigliata e rimane prescritta solo per chi, al di là della biografia, voglia rendersi conto degli aspetti polemici e del punto di vista dottrinale anglicano irriducibile alla provocazione di Newman.

Nell’insieme, pur inevitabilmente diverse fra loro, le biografie della prima ora sono scarsamente interessate alla seconda parte della vita di Newman, ovvero al periodo dopo la conversione. Ciò si spiega per il fatto che tutti gli scritti che vedevano la luce erano indirizzati a un vasto pubblico inglese di confessione per lo più anglicana che nutriva rispetto per l’opera esercitata da Newman per la chiesa di cui inizialmente aveva fatto parte. Alcuni aspetti della vita che oggi sembrano molto importanti, come l’aspetto religioso-spirituale, quello ministeriale-pastorale furono inizialmente considerati in modo piuttosto marginale se non proprio trascurati. Bisognerà attendere qualche tempo ancora perché l’interesse per Newman raggiunga una certa maturità e ampiezza di vedute. Anche il percorso teologico, eccezion fatta per i *Tracts* che sono stati letti e citati frequentemente, fu poco considerato e l’interesse per quelle opere che noi oggi consideriamo eccellenti fu tardivo. Probabilmente i limiti caratterizzanti questa prima fase di produzione biografica sono strettamente legati con l’iniziale target divulgativo dei testi esaminati che evidentemente ne ridusse l’orizzonte tematico in modo piuttosto considerevole.

Francesco Testaferri  
testaferri.francesco@tiscali.it  
Istituto Teologico di Assisi  
Via Beato Padre Ludovico da Casoria, 7  
06081 Assisi (PG)

## **Le prime biografie di J.H. Newman: una rassegna**

FRANCESCO TESTAFERRI

### **Abstract**

John Henry Newman è stato un pensatore di grande abilità. Filosofo, storico, teologo, letterato, ha inciso profondamente nella cultura inglese del suo secolo. Nell'arco di dieci anni dalla morte, vista la sua fama, sono stati pubblicati sei scritti di carattere biografico di diverso tipo e qualità. Tali testi vengono passati in rassegna allo scopo di offrire agli studiosi e ai cultori della materia le coordinate essenziali per comprendere la prima ricezione di Newman nel contesto culturale britannico.

### **Parole chiave**

John Henry Newman, Prime biografie, Filosofia inglese, Teologia cattolica inglese, Storia della filosofia ottocentesca inglese.

### **Abstract**

John Henry Newman was, with no doubt, a very high skilled thinker. Philosopher, historian, theologian, scholar, he left a deep footprint in the English culture of his century. Within ten years of his death, because of his notoriety, six biographical writings of different types and qualities have been published. The Author review these texts in order to offer the scholars the essential coordinates to understand Newman's first reception in the British cultural context.

### **Keywords**

John Henry Newman, Earliest Biographies, English Philosophy, English Catholic Theology, History of Nineteenth-century Philosophy in England.



## **RECENSIONI**



F. FERRARIO, *Dio era in Cristo. Frammenti di teologia dogmatica 2*, Claudiana, Torino 2016, 602 p.

Motivo ispiratore del presente volume, l'ottavo della prestigiosa collana "Theologica", impegnata nel dar voce al protestantesimo italiano attraverso pubblicazioni mirate e molto attiva nel focalizzare le problematiche ecumeniche e del confronto con il cattolicesimo, è la convinzione, comune anche agli altri sette testi, che la cristologia attraverso e determini ogni ambito della riflessione credente, essendo la fede una modalità di incontro con la persona di Gesù.

La figura di Gesù interpella, infatti, ogni uomo e più da vicino il fedele che, avvicinandosi a Lui e alla Chiesa, porta con sé domande fondamentali sul senso dell'esistenza terrena, sul destino umano e sul traguardo del proprio pellegrinaggio nel secolo, ponendo interrogativi decisivi, che sottopongono a un'esigente verifica la bontà di un discorso cristologico teso a illuminare adeguatamente la decantata missione salvifica universale di Cristo, in un momento storico e culturale in cui le perplessità sull'umanità dell'uomo si fanno inquietanti, diventando questo sempre più problema a se stesso, in una società che perde progressivamente o modifica gli antichi valori.

Scritto da Fulvio Ferrario, pastore valdese ordinario di Dogmatica e discipline affini presso la Facoltà valdese di Teologia di Roma, della quale è anche decano, il libro già in qualche modo si presenta e si connota attraverso il titolo *Dio era in Cristo*, un versetto di 2Cor 5,19 che mette in rilievo l'azione riconciliatrice di Dio per mezzo del Cristo, configurandolo come provvidenziale risanatore di una situazione di disarmonia e di rottura (si precisa comunque molto efficacemente nel testo che la "terapia" di Gesù non è affatto rassicurante e tranquillizzante, ma sovversiva, non essendo il Gesù guaritore altro rispetto al perseguitato e al crocifisso).

Scopo specifico del testo è analizzare e rivisitare criticamente contrapposizioni ancora in campo nell'ambito del dibattito interreligioso in materia di cristologia, come asserisce esplicitamente l'Autore nella *Prefazione* da lui stesso scritta, che costituisce preziosa guida nell'approccio alla lettura.

Egli sottolinea, in primo luogo, la necessità di superare l'alternativa tra "cristocentrismo" e "teocentrismo", nella convinzione che, quanto più il discorso su Gesù Cristo si dirama e si articola, tanto più può essere base valida di un costruttivo dialogo con altre fedi. È un tema di dibattito assai importante, visto che certa teologia, temendo che concentrarsi sul Padre creatore possa significare mettere in secondo piano il Figlio, s'impenna sulla natura umana di Gesù, non dando il giusto valore alla natura divina che convive nella stessa persona del Cristo e così tendendo a risolversi in sola cristologia e a focalizzarsi su un progetto di salvezza unicamente storico e umano.

Si propone quindi di mostrare che non c'è contrapposizione tra cristocentrismo e prospettiva trinitaria, ritenendo che una cristologia che non s'identifichi nel racconto di Gesù sotto l'aspetto semplicemente storico-religioso sia intrinsecamente trinitaria. Il testo vuole anzi proporre «una prospettiva trinitaria proprio in quanto rigorosamente cristologica e cristocentrica» (p. 12), nella convinzione che il cristocentrismo abbia senso solo se trinitario, se riconosce cioè in Gesù il Cristo che mette in risalto la sua filiazione divina.

Ma l'Autore intende altresì superare la contrapposizione tra “cristologia dal basso”, che parte dalla storia dell'uomo di Nazareth e si occupa di riconoscere i segni che lo identificano come figlio di Dio, e “cristologia dall'alto”, incentrata sull'incarnazione del Verbo eterno del Padre, la cui vicenda umana si conclude nel mistero pasquale della morte, risurrezione e ascensione in cielo. Il testo vuole infatti dimostrare che la presenza di entrambe le prospettive nel Nuovo Testamento nega un rapporto di esclusione tra storia e dogma e stimola a una rilettura profonda delle formulazioni dogmatiche, costituenti una risorsa preziosa per il pensiero teologico (Ferrario ne propone una lettura che, non legandosi a un'interpretazione “proposizionalistica”, le consideri come modelli che, non essendo in linea di principio esclusivi, mantengono un carattere funzionale, svolgendo un lavoro preparatorio, preliminare, che non esaurisce le interrogazioni, ma consente di collocarle al livello che è loro proprio).

Infine il libro, di fronte all'auspicio diffuso di una teologia “pubblica”, cioè aperta e accessibile a tutti, non destinata solo ai credenti e anzi a quanti, tra questi, sono interessati a questioni che all'uomo comune appaiono esoteriche, vale a dire riservate a pochi e incomprensibili ai più, «intende contestare la contrapposizione tra l'orizzonte pubblico e il radicamento ecclesiale della riflessione teologica» (p. 13). Ferrario è infatti convinto che ogni autentica teologia cristiana, parlando di Gesù che, nel farsi presenza di Dio tra gli uomini, è indiscutibilmente pubblico, sia essa stessa pubblica, perché, trasfusa nella fede, nella preghiera, nei quotidiani atti del culto, nella frequentazione della chiesa, nel parlare e nel vivere cristianamente, si comunica e parla a tutti, entrando in rapporto e dialogando con la contestuale realtà socio-culturale. «Una buona teologia conosce e pratica i linguaggi secolari forse meglio di quanto questi ultimi conoscano la Bibbia e, per questa ragione, non vive in un mondo rarefatto di puri spiriti, bensì in quello concretissimo e problematico nel quale vivono tutti e tutte» (p. 13).

Che poi la centralità di Gesù e la pervasività del suo annuncio nello scenario del presente non siano così evidenti non è, riconosce l'Autore, accadimento solo del nostro tempo, ma è un dato di fatto che richiama alla responsabilità di tornare a parlare di Gesù con modalità che possano coinvolgere tutti gli uomini e le donne anche di fede diversa da quella cristiana. Perché se la fede non di-

sponde di una visione globale del mondo, guardando ad esso con l'ottica di chi, stando sotto il Crocifisso, ne abbraccia la croce vivendo poi la vita secondo i consigli evangelici, tuttavia essa può proficuamente confrontarsi con le altre visioni, interrogandosi e interrogando.

In questa prospettiva Ferrario propone una cristologia "protestante", persuaso che l'eredità cristologica della Riforma, con il primato riconosciuto alla Scrittura letta e interpretata come Parola di Dio (*sola Scriptura*) senza rifiutare il contributo dell'esegesi biblica e delle ricerche storiche e teologiche e con il riconoscimento dell'esclusività del dono divino della salvezza in Gesù Cristo (*solus Christus*), sia ecumenicamente fruttuosa per l'annuncio di Cristo nel nostro tempo, soprattutto se il cristianesimo protestante europeo riesce a liberarsi dall'immagine di fenomeno borghese, al quale le classi lavoratrici resterebbero in larga misura estranee.

Propone così una cristologia "europea", «dove la categoria non è assunta in senso strettamente geografico, bensì culturale. La cultura cristiana di matrice europea è il contesto nel quale questo libro è pensato, perché è il contesto della ricerca di fede e della predicazione che esso intende servire. La globalizzazione, anche culturale, ristruttura, in molti sensi, i contesti specifici, ma non li annulla. Si può essere consapevolmente "globali" solo a partire dal radicamento in un quadro specifico» (14).

Nel suo libro Ferrario, riconoscendone il pungolo provocatorio, la pertinenza e l'effettiva attualità, fa risuonare la domanda cristologica che Gesù stesso pose ai suoi discepoli mentre con loro attraversava i villaggi intorno a Cesarea di Filippo: "Voi, chi dite che io sia?". Una domanda che dopo più di duemila anni raggiunge anche noi ed esige una risposta fondata sulla concreta esperienza di vita; una risposta che, assente nei libri e in una qualsivoglia formula, richiede che il discepolo di Gesù abbracci una vita in cui l'Amore del Padre, conosciuto nel e per il Figlio, sia percepito e continui a rendersi presente come unica vera forza che regge la storia dell'uomo, per convertirla in storia di salvezza con la potenza rivoluzionaria della sua grazia e della sua verità. Una risposta, dunque, che può essere trovata «solo in un tentativo di discepolato cristiano e tale è infatti la teologia, e in modo particolare la cristologia, almeno nella prospettiva qui adottata: tentativo di discepolato nella forma del pensiero, inevitabilmente teorico, ma che sa di trovarsi di fronte a colui che resiste a ogni teoresi» (p. 11).

Costituiscono il volume sei capitoli, articolati in diverse unità tematiche e storiografiche di varia lunghezza, strutturate così nell'intento di focalizzare l'attenzione su nuclei portanti della trattazione, di snellire il contenuto complessivo per agevolare la lettura e la comprensione di un testo di così grande spessore, di calare il lettore in spazi riservati a specifici temi, perché se ne possano meglio

apprezzare la ricchezza e la profondità argomentative, concedendosi illuminanti soste riflessive.

Il primo capitolo, intitolato *Parlare di Gesù Cristo nell'Europa tardo-moderna*, definisce il contesto culturale dell'annuncio cristiano, e dunque della riflessione e della narrazione cristologiche, con particolare riferimento all'Europa della tarda modernità, un concetto per la verità piuttosto fluido, che esprime una cultura ormai ampiamente multi-etnica «che inevitabilmente attira un'immigrazione di massa che la modifica in profondità e che potrebbe snaturarla, anche perché essa stessa è ormai decadente e priva di orientamenti ideali condivisi» (p. 32). Nel secondo, *La croce di Gesù tra storia e dogma*, la riflessione sulla croce, simbolo universale su cui si fonda tutta la cristianità, si focalizza su più aspetti: la Parola della croce, il kerygma e la storia, il significato della morte di Gesù, narrare il Crocifisso, il Dio del Crocifisso. Il terzo capitolo approfondisce e analizza, senza indulgere a risposte diplomatiche o di compromesso, il tema del kerygma della morte e della risurrezione di Gesù, sottolineando che «tra l'alleluia di Pasqua e l'amen dell'ultimo giorno, la memoria e l'attesa nutrono la speranza», che è, cristianamente, «la tensione suscitata dall'esplosione pasquale, dove il carattere assoluto e definitivo del sì di Dio, ciò che oggi chiamiamo il "senso" della realtà, è manifesto, ma ancora nella forma del presentimento e si protende verso la pienezza di Dio tutto in tutti» (p. 291).

Il quarto capitolo, *L'annuncio si fa storia*, si concentra sulle narrazioni evangeliche dell'esistenza terrena del Crocifisso risorto. Impegno dell'Autore è rinvenire nei vangeli canonici, complessi testi teologici e non semplice raccolta antologica di tradizioni precedenti, chiavi di lettura della storia di Gesù, che è annuncio. Serio e profondo è l'esame della pluralità delle testimonianze trasmesse dalla chiesa antica, condotto nell'ottica di mostrare come, nella loro diversità, esse riconducano comunque tutte all'unico Gesù Cristo. Il quinto capitolo si incontra e si raffronta criticamente con la storia del dogma cristologico, considerata nel suo complesso e delicato dialogo con l'attualità. Ritorna prepotente in questa parte del testo la domanda di Gesù «Voi, chi dite che io sia?», domanda che, legata alla concreta vicenda dell'uomo crocifisso, esprime la realtà unica e imparagonabile dell'identificazione di un Dio confessato come solo e trascendente con un evento umano. Render conto, anche in minima parte, del contenuto qui esposto è impresa troppo ardua, trattandosi di un capitolo particolarmente denso e ricco di riferimenti storici e culturali (tra i relativi paragrafi figurano, ad esempio, *Il dogma niceno*, *Il Concilio di Efeso*, *Calcedonia* ecc.), sviluppato comunque attraverso un'esposizione chiara e comprensibile, come sa essere una rappresentazione dei fatti logica, coerente, fluida, sintatticamente e linguisticamente lineare e corretta. Il sesto e ultimo capitolo, *L'accadere di Gesù Cristo*, è dedicato all'incontro con Gesù,

cioè alla struttura di una fede e di un discepolato consapevoli, quali risultato di un'accoglienza autentica dell'annuncio cristiano. Il comunicarsi di Dio nella rivelazione in Gesù richiede infatti, in chi lo riceve, l'impegno doveroso della comunicazione attraverso la testimonianza. Se ne deduce che la crisi testimoniale di tanto cristianesimo europeo è in primo luogo il prodotto di un rapporto carente e incompleto con il nucleo stesso dell'annuncio. In altre parole, è conseguenza ed espressione di una crisi spirituale che la teologia non può risolvere da sola, ma nei confronti della quale può e deve responsabilmente operare per un fruttuoso e coinvolgente chiarimento della struttura e dei contenuti dell'appello che Dio rivolge all'umanità (cf. p. 518: «*non esiste una fede cristiana che non si percepisca impegnata in una lotta contro l'incredulità e che, dunque, non conosca il dubbio*»).

Risultato di uno studio dettagliato, rigoroso, misurato nelle considerazioni, sempre espresse sulla base di una minuziosa investigazione e di una sicura documentazione, il libro di Ferrario è documentazione preziosa di come, nel delicato e controverso ambito delle credenze religiose, problemi dell'oggi e risposte tradizionali possano costruttivamente confrontarsi e reciprocamente illuminarsi. Nell'approfondimento dei dati di fede senza incrinare l'autorità della ragione e coinvolgendo le capacità critiche e introspettive, nel riferimento a un passato lontano rifuggendo da arrocamenti, semplificazioni e luoghi comuni, nell'utilizzo di una scrittura senza fretta, che dà al lettore il tempo di riflettere e rivedere i propri convincimenti per confermarli, integrarli, stemperarli o correggerli, *Dio era in Cristo* si rivela testo serio e propositivo, che non solo non lascia indifferenti, ma proietta in avanti verso la riscoperta di motivi e valori comunitari e quindi verso un medesimo sentire e vivere l'annuncio cristiano, per nulla indebolito da divergenze o separazioni.

Nico De Mico - Lubomir Žak

M. TABA, *Chiesa, tradizione e missione. Una proposta di ecclesiologia dinamica a partire dal pensiero di Marie-Joseph Le Guillou, o.p.*, Ediciones Universidad San Dámaso (Dissertationes theologicae, 29, Series Le Guillou, 13), Madrid 2018, 509 p.

Chi ha qualche conoscenza di ecclesiologia e di questioni ecumeniche ha certamente incontrato sul suo cammino Marie-Joseph Le Guillou (1920-1990). Benché il suo nome non abbia ricevuto la stessa risonanza di altri confratelli e connazionali, che furono suoi maestri, come Chenu e Congar, egli ha nondimeno lasciato un segno nel fervore teologico del ventesimo secolo: per la sua

lunga attività di docenza all'*Institut Catholique* di Parigi, dove ha fondato e diretto l'Istituto superiore di Studi Ecumenici, e per aver partecipato ai lavori del Vaticano II, dalla seconda sessione. Congar gli attribuisce uno speciale riconoscimento nella sua memoria *Appels et cheminements 1929-1963*, identificando una seconda fase dell'ecumenismo cattolico preconciliare con la tesi di laurea che Le Guillou pubblicava nel 1960: *Mission et Unité. Les exigences de la communion*. E questo perché il suo autore sviluppava il tema ecumenico da una prospettiva nuova, nel segno della missione.

Questi particolari danno un'idea del personaggio scelto da Michele Taba per la sua tesi dottorale, pubblicata dall'editrice dell'Università madrilenza di san Dámaso, che annovera una *series Le Guillou*, e diretta da Gabriel Richi Alberti. La ricerca segue l'intuizione del teologo francese, con il proposito più ampio di elaborare un'ecclesiologia missionaria della tradizione. Il binomio missione-unità entra così in dialettica con un terzo elemento, che offre ovviamente vari spunti di riflessione, connessi al superamento del concettualismo. Punto di partenza è la lacuna notata a suo tempo da Louis Bouyer, e cioè la scelta conciliare di pensare la tradizione più sul versante della teologia fondamentale (*Dei Verbum*) che dell'ecclesiologia (*Lumen gentium*). Il giudizio di Michele Taba è più bilanciato: «Il Vaticano II ha identificato sicuramente la Chiesa come soggetto vivo della tradizione ma, al contempo, non ha sviluppato una conseguente ecclesiologia dinamica, sebbene nei suoi documenti siano presenti le coordinate fondamentali necessarie a questo fine» (p. 153). È perciò interessante la prima parte, dedicata al concilio, anche se l'autore deve procedere con capitoli paralleli.

La seconda parte è invece interamente dedicata a Le Guillou. Emerge la centralità della missione, vista in stretta relazione al movimento ecumenico, e il modo in cui la tradizione entra nel dibattito confessionale. L'intuizione del teologo bretone sta nell'aver compreso la necessità di comporre "un'ecclesiologia adeguata". A questo scopo se ne dà la fisionomia, percorrendo le grandi categorie, ma tenendo presente il fine generale di rilevare i tratti dinamici che ispirano il concetto di tradizione. Nell'opinione dell'autore il risultato risponde alle attese, facendo scrivere che «tutti gli sviluppi della tradizione, incluso quelli dottrinali, hanno come causa ultima le esigenze missionarie. Si tratta di una sintesi a cui Congar non arriva. E il concilio stesso non cita la missione tra i fattori causali di progresso della tradizione, anche se vi allude» (pp. 350-351). Meritevole di attenzione è il capitolo settimo, dedicato alla pneumatologia, per l'originale ermeneutica materna con cui Le Guillou unisce il ruolo di Spirito-Maria-Chiesa. Maria ritornerà all'ultimo paragrafo della ricerca, se non altro per ricordare che sulla sua bocca si trova l'espressione diacronica della consegna: "di generazione in generazione".

La terza parte tesoriizza l'indagine, dando un personale disegno di ciò che s'intende per "ecclesiologia dinamica della tradizione". Il dato abbastanza acquisito sulla Chiesa soggetto vivente, storico, della tradizione, si arricchisce dell'ingresso del principio dinamico, «evidenziando l'intrinseco collegamento tra missione e progresso della tradizione» (p. 429). Rientra in tale ambito la riflessione su una serie di fattori, quali l'urgenza ecumenica, la testimonianza, il dialogo con la cultura. Il progetto di Michele Taba lavora su più fronti, e il lettore farà anche un po' di fatica a orientarsi nel susseguirsi degli incastri. Tuttavia, si è trattato di offrire dei lineamenti, suscettibili di altri approfondimenti, come quelli richiamati dalla stessa conclusione. Il volume pone in evidenza la dimensione comunitaria, ecumenica e missionaria della tradizione e soprattutto s'impegna a far comprendere cosa accade quando questa diventa un tema ecclesiologico. Per capire che non si sta parlando di cose astratte è sufficiente ricordare l'arduo dibattito aperto da Benedetto XVI sull'ermeneutica conciliare, tra continuità e discontinuità. L'insistenza con cui papa Francesco interpreta la missione come nuovo paradigma ecclesiologico, dà inoltre a questa ricerca un segno di attualità.

Giovanni Tangorra

M. REGINI, *Vivere in Cristo. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2018, 384 p.

Abbiamo il piacere di presentare, in questa sezione delle recensioni e segnalazioni della rivista *Lateranum*, il manuale di teologia morale fondamentale del prof. Massimo Regini. Il presente volume nasce dall'esperienza decennale di insegnamento del prof. Regini il quale, dopo aver ottenuto il dottorato alla PUL, ha iniziato il suo lavoro didattico e di ricercatore presso l'Istituto Teologico Marchigiano. Trattandosi di un manuale – che nel suo insieme riprende i dati e i tratti tipici di questo genere di strumento didattico – ci limiteremo in questa veloce presentazione a mettere in luce l'angolazione con cui l'A. tratta la materia e la coerenza interna del contenuto presentato.

Infatti lo stesso A. puntualizza nell'introduzione al testo che il suo intento non è certamente quello di presentare una nuova struttura di teologia morale fondamentale ma in fedeltà alla «ricca tradizione teologico-morale della comunità cristiana [...] – cerca – di individuare e proporre un motivo ispiratore dell'intera riflessione teologico-morale» (pp. 9-10). La struttura del testo è incentrata nella "vita di Cristo" cioè «nel fondamento dell'essere in Cristo del cristiano, che lo pone nella condizione salvifica di vivere tutta la vita morale

come vita in Cristo, secondo quella pienezza di umanità che “la vocazione in Cristo” rivela, dona e richiede» (p. 10). Proprio intorno alla vita di Cristo, quale paradigma della sequela cristiana, il volume si snoda in dodici capitoli.

Dopo aver puntualizzato, nel primo capitolo, il rapporto tra teologia e morale, tra morale e filosofia morale, tra teologia morale e teologia spirituale, l’A. motiva perché oggi ha senso parlare di morale fondamentale.

Chiarite le relazioni tra la morale e la teologia in generale, segue il capitolo secondo che fa da *ouverture* a tutto il contenuto proposto. Infatti in circa 100 pagine, cioè poco meno dei 2/3 di tutto il lavoro, è presentata la necessità incessante di dialogo che deve intercorrere tra la teologia morale e le scienze positive. Poi troviamo un’ampia e ben strutturata esposizione della morale nella Sacra Scrittura e, successivamente, il percorso storico di questa scienza. La ricostruzione del cammino storico è fondata su validissimi studi, anche recenti, ma non sempre sono riportate le fonti a cui si rifanno.

Con la riflessione sul fondamento della vita buona, si apre il terzo capitolo, che analizza il fondamento della vita in Cristo come cammino di beatitudine. «Il cristiano trova in Cristo la forma e la misura del suo agire. La forma è la croce, quale logica del perdere e morire per trovare e portare frutto (*Gv* 12,24-25; *Mt* 10,39). La misura è la totalità dell’amore, inclusivo del piccolo e del povero (*Mt* 10,42; 25,31-46) e persino del nemico (*Mt* 5,44), fino a essere un amore che dà la vita (*Gv* 13,1; 15,13). Una sequela quindi che si riassume nell’impegno di servire i fratelli come Cristo e con lo stesso amore di Cristo» (p. 124). Proprio il dono della vita in Cristo, grazie all’effusione dello Spirito Santo, permette che l’agire del credente sia un agire morale corretto che scaturisce dall’adesione e dalla libera sequela di Cristo. Su questo presupposto l’A. presenta poi, nel quarto capitolo, la libertà creaturale che trova il suo massimo splendore nell’autorealizzazione in Dio come servizio a fratelli.

A questo punto ci saremo aspettati, vista l’impostazione della vita in Cristo da cui scaturisce l’esigenza morale, che l’A. introducesse la dissertazione sulla coscienza ma preferisce inserire prima il tema della legge. In maniera schematica e chiara è presentata la legge (capitolo quinto) con le sue implicanze, inquadrata all’interno dell’etica e della conoscenza dei valori morali, per poi affrontare il discorso sulla coscienza (capitolo sesto). Entrambi i capitoli, fedeli alle indicazioni magisteriali, sono ben articolati. Riprendono e sintetizzano il magistero a partire dal Concilio Vaticano II fino ad arrivare ai nostri giorni. Sono anche accennate alcune problematiche morali affrontate nel recente magistero di papa Francesco.

Su queste basi è presentata poi la categoria dell’opzione fondamentale (capitolo settimo) nel suo rapporto tra opzione fondamentale ed atti particolari, per poi soffermarsi sulle prospettive pastorali che questa categoria morale può suscitare.

A questo punto è inserito il discorso sugli atti umani (capitolo ottavo) che permette all'A. di presentare (capitolo nono) alcuni principi della morale tradizionale. Sono da rimarcare e lodare le pagine sul principio dell'epicheia che spesso in teologia sono dimenticate. L'A. puntualizza con chiarezza che l'epicheia non è eccezione bensì «è principio di una scelta eccellente, e non significa né ha mai significato che, per eccezione, sia moralmente possibile ammettere ad esempio un po' di ingiustizia, un po' di lussuria, fino ad arrivare a un compromesso con le tendenze culturali del momento. L'epicheia non porta a un'eccezione dalla norma [...] Nell'orizzonte della novità cristiana, la virtù dell'epicheia indica il primato della carità, affermando la centralità del soggetto nel compiere un'azione che sia effettiva espressione della giustizia» (p. 271).

L'A., seguendo una impostazione positiva, presenta, nel capitolo decimo, il peccato non come mancanza verso una legge ma come tradimento della libertà fondamentale dell'uomo. Per articolare il suo discorso, l'A. tiene in conto in modo debito le implicanze psicologiche del senso di colpa e ciò che la Sacra Scrittura insegna su un argomento così delicato, per poi aprire la riflessione teologica vera e propria sul peccato.

Il capitolo seguente mostra la conversione come vera adesione alla "vita in Cristo" che apre continuamente alla possibilità del bene «La ricerca sincera del bene si esprime come attenzione a conoscere e scegliere ciò che veramente è bene, anche a motivo di un rinnovato fascino che il bene esercita sulla libertà. [...] Moralmente sincero nella decisione è colui che si lascia determinare da ciò che sinceramente valuta essere oggettivamente buono, ponendo in atto le proprie possibilità per comprendere oggettivamente il valore delle proprie scelte» (p. 338).

Infine l'ultimo capitolo (dodicesimo) presenta le virtù come piena e libera adesione al bene morale che nasce non da una legge esterna ma dall'adesione interna alla vita di Cristo scelta come unico e sommo bene.

Il testo del prof. Regini si propone come un buon manuale di studio. In esso si trova chiarezza espositiva e fedeltà al magistero. La bibliografia utilizzata include gli studi più rappresentativi delle varie scuole teologiche morali. Dalla lettura del testo si comprende che il libro è nato come strumento didattico più preoccupato di far comprendere ai discenti la bellezza della teologia che citare in modo pedissequo tutte le fonti consultate. Al di là di questa osservazione, mi auguro che questo manuale possa essere apprezzato per la sua immediatezza.

*Alfonso Amarante*

G. TANZELLA-NITTI, *Teologia della rivelazione*, vol. III, *Religione e Rivelazione*, Città Nuova, Roma 2018, 736 p.

La *Teologia Fondamentale in contesto scientifico* di Giuseppe Tanzella-Nitti conosce nel suo III volume, il primo dei due dedicati alla Teologia della Rivelazione un momento di articolazione particolarmente importante.

La novità è evidente già dal titolo che ben specifica il taglio della trattazione proposta: *Religione e Rivelazione*. L'intento è sviluppare una riflessione sulla Rivelazione che muova da quel domandare dell'uomo circa l'Assoluto che ha nell'essere religioso dell'uomo la sua cifra unificante e che mostra l'uomo quale *capax revelationis audiendi*, da sempre coinvolto in una dinamica rivelativa ancorata alla sua creaturelità: una relazione reale e personale che si compie nella relazione filiale resa possibile dalle missioni del Figlio e dello Spirito Santo.

Di qui l'articolazione del testo in due ampie parti: I) L'uomo parla di Dio e II) Dio parla all'uomo, che confluiscono nell'Epilogo: La Rivelazione come stella di orientamento della ragione.

«L'essere umano – scrive l'autore – è cercatore della verità. [...] In questa ricerca riconosce la dignità della sua esistenza e del proprio vivere: essa muove tutte le fibre del suo essere. La ricerca della verità è l'invocazione del suo essere religioso, la meditazione sofferta del suo essere filosofo, le forme sempre nuove del suo essere artista, la speranza del suo costruire il progresso storico, scientifico, sociale» (p. 708). Anche la teologia partecipa di questa ricerca. Lo fa portando con sé un annuncio che ne indica la direzione, testimoniando che una Parola ci è venuta incontro e che essa custodisce le risposte alle nostre domande senza far cessare per questo la ricerca dell'uomo (p. 709). Compito della teologia è mostrare che la Rivelazione corrisponde alle attese dell'uomo, agli interrogativi che ne attraversano l'esistenza e la storia, ma in una logica di "sovrabbondanza" e di "eccedenza" che, lungi dallo svuotare di senso la ricerca, la sollecita dall'interno, muovendo l'intelligenza e la responsabilità (cf. pp. 682-693). Per questo la teologia si affianca al domandare della religione, della filosofia e degli altri saperi, scambiando con loro esperienze, fermandosi con loro a riflettere, per ricostruire le tracce ed esplorare i passaggi di una strada, quella della ricerca della verità, che non è già tutta disegnata ma che «tutte le forme di conoscenza col battere dei loro passi» devono poter contribuire a tracciare (p. 709).

In connessione con i due precedenti volumi dedicati alla Teologia della credibilità (*La Teologia fondamentale e la sua dimensione di apologia* e *La credibilità del cristianesimo*), la riflessione teologica sulla Rivelazione si lascia così attraversare dalle questioni che lo sviluppo dei saperi volti all'esplorazione

del reale e la mutata sensibilità culturale pongono alla fede cristiana. Si tratta di integrare il momento dialogico-apologetico e quello biblico-dogmatico nella consapevolezza che «la dimensione di apologia attraversa di fatto l'intera Teologia fondamentale», chiedendole di «esporre i contenuti e la logica della Rivelazione mantenendo vivo l'*auditus temporis*, prendendo cioè in esame le riflessioni, ma anche gli eventuali interrogativi che il momento presente indirizza tanto alla teologia quanto alla predicazione della Parola» (p. 21).

La scelta di dedicare il volume in ampia parte alla trattazione della religione, «declinata al singolare», come senso religioso ed esperienza religiosa, e all'interrogarsi della filosofia e della scienza intorno al problema di Dio, è motivata dalla convinzione, più volte ribadita, dell'intima coappartenenza di questi ambiti di ricerca. Non si tratta di riproporre antiche ancillarità che risulterebbero, tra l'altro, mal sopportabili ad un contesto scientifico giustamente geloso della specificità e dell'autonomia dei saperi, quanto piuttosto di riconoscere che religione e filosofia, ma anche lo stesso sapere scientifico, appaiono sorretti dalla tensione a quel Fondamento che nella Rivelazione cristiana si rivela in tutta la sua luminosità e pienezza. Ed è in tal senso che religione e filosofia possono essere lette come *praeparatio evangelii*, espressione di un'attesa e di una promessa che la Rivelazione in Gesù Cristo porta a compimento. «Le domande della ragione sono [...] aperture che attendono un compimento» (p. 25). «Il senso religioso e il senso metafisico forniscono, oggi come ieri, i presupposti indispensabili affinché la predicazione cristiana sia riconosciuta come significativa e venga rettamente compresa» (p. 32). Trattarne all'interno della Teologia fondamentale non vuol dire cercare in essi una dimostrazione dei contenuti della Rivelazione, quanto piuttosto l'espressione di una *ratio capax fidei* (cf. pp. 111-112). Tornare «a includere i preamboli della fede nel programma della Teologia fondamentale» (p. 111) vuol dire riconoscere ad essi una formalità teologica in senso ampio e il loro costituire per la Teologia fondamentale «una sorta di "oggetto secondario" accanto all'oggetto primario costituito dalla Rivelazione vista congiuntamente alla sua credibilità» (p. 111).

La logica dell'attesa e del compimento e la categoria della promessa fanno da filo conduttore alla disamina, condotta con puntigliosa precisione e lucida profondità, del domandare della religione, della filosofia e della ricerca scientifica. Piuttosto che porsi in atteggiamento di difesa o di altezzosa presunzione, piuttosto che procedere a marcare rotture, la teologia, per lo sguardo che le appartiene in maniera propria, sa valorizzarne la ricerca, illuminando i tratti specifici della religione e della filosofia e mostrandone l'intrinseco rapporto alla verità. Speciale attenzione è riservata poi al sapere scientifico. «Sull'onda di un neopositivismo non del tutto estinto, la scienza è spesso presentata come capolinea del pensiero religioso e falsificazione del discorso su Dio. In realtà

– scrive l'autore – ciò corrisponde a una visione fallace dell'impresa scientifica, sia perché non tiene conto delle sue dimensioni personaliste, esistenziali e ultimamente religiose, sia perché la negazione del fondamento ontologico (e logico) obbligherebbe le scienze a rifugiarsi su posizioni convezionaliste e autoreferenziali che si rivelerebbero ben presto contraddittorie. Il discorso su Dio risulta significativo anche per la cultura scientifica che [...] non è affatto estranea a una percezione del Logos e si mostra costitutivamente aperta al tema della verità» (p. 38).

Di particolare interesse è la disamina che viene proposta del fatto religioso in quanto tale. In luogo di una teologia delle religioni quale capitolo conclusivo della teologia fondamentale, Tanzella-Nitti disegna un differente quadro di rapporti in cui la teologia della religione apre l'argomentare specifico della teologia fondamentale. La prospettiva è sanamente apologetica e di taglio scientifico in quanto costruita nell'accoglienza dell'apporto che viene dalle scienze della religione, senza rinunciare alla connotazione propria della teologia di cui si rivendica, anzi, l'apporto non sovrapponibile ad altri. Le scienze e la filosofia della religione indirizzano verso una concezione realista e oggettiva dell'esperienza religiosa, che la riconosce come costante antropologica e ne dichiara l'apertura ad un'alterità trascendente. La teologia conferma tale direzione e contribuisce ad una corretta epistemologia del fenomeno religioso spostando l'attenzione sulla «*causa della religione*». In tal modo si fa carico della *trascendenza* del fatto religioso rispetto alle scienze che se ne occupano e che non possono da sé sole chiarire che cosa sia la religione in se stessa, perché essa compaia e quale sia la sua origine (cf. p. 107). Spetta alla teologia della religione mettere a tema in maniera specifica una nozione di religione «centrata sulla categoria di salvezza» (p. 104; cf. pp. 102-105); ricordare che la dimensione personale e relazionale del legame fra l'uomo e Dio non è una semplice ipotesi deducibile dalle tracce materiali che l'esperienza religiosa ha prodotto e in esse risolvibile, «bensì un annuncio salvifico»; e, cosa non meno importante, invitare a «porre i risultati ottenuti in ambito storico fenomenologico in relazione con l'Assoluto che il pensiero teoretico-filosofico coglie come causa» (p. 108). Il Dio della Rivelazione ebraico-cristiana è infatti «un Dio capace di riassumere in Sé le ragioni della verità e quelle della vita» in una «inedita convergenza tra il versante religioso e quello filosofico» (pp. 108-109).

Sulla scorta degli studi di fenomenologia della religione e alla luce di una più ampia comprensione della nozione di rivelazione maturata nella teologia e nel magistero post-conciliare, viene messa opportunamente in discussione la dizione di “religione naturale”. Se la teologia del primo Novecento aveva inteso dirimere il delicato rapporto fra rivelazione e religione con le questioni ad esso connesse «vedendo con favore una separazione fra religioni “naturali”

e religioni “rivelate”, [...] per attribuire poi al cristianesimo la dignità della più credibile tra le religioni rivelate», le ricerche sul campo hanno mostrato che «non esistono religioni “puramente naturali”» e che «ogni atteggiamento religioso debba implicare, a qualche livello, la disponibilità a riconoscere una manifestazione/rivelazione del sacro o del divino». Ciò spinge a riconsiderare anche un secondo delicato rapporto, quello tra religione e fede. «A ben vedere, – scrive Tanzella-Nitti – la fede appartiene a ogni fenomeno religioso [...]. Sebbene si possano impiegare termini diversi per la fede teologale e per le credenze religiose, la sostanza a nostro avviso non cambia: ogni religione chiede all’uomo di fare propria una conoscenza che egli non raggiunge dal basso, ma riceve, appunto, per rivelazione dall’alto. Va dunque ripensata la preoccupazione dell’Apologetica classica, intenta a far emergere il fenomeno cristiano sul panorama del fenomeno religioso in genere, riservando solo al primo, in senso stretto, le categorie di rivelazione e di fede. E va superato anche l’impiego quasi-strumentale che esso faceva della religione, chiamata in causa solo per mostrare che il fenomeno religioso veniva superato dal cristianesimo e dall’eccellenza della rivelazione soprannaturale ad esso associata. In realtà, la teologia non dovrebbe temere oggi di valutare in modo positivo le dimensioni antropologico-naturali della rivelazione e della fede, valorizzando nel cammino religioso umano ciò che trae origine dall’unico e vero Dio. La specificità del cristianesimo, pur con tutta la gratuità che lo caratterizza, andrebbe compresa secondo l’ottica del compimento e non della rottura» (p. 34).

L’articolazione senza confusione o sovrapposizioni indebite tra religione filosofia e teologia e, prima ancora, fra attesa e compimento, nel quadro dell’unica rivelazione divina all’uomo, è resa possibile dalla messa a tema di due forme di rivelazione tra loro connesse: la rivelazione creaturale e la rivelazione filiale che danno il senso di un percorso guidato dalla sapienza di Dio e orientato alla comunione con lui, pienezza e compimento dell’essere e della vita.

Vi è una dimensione rivelativa della realtà che è data dalla Parola consegnata a noi nel creato: una rivelazione connessa al nostro stesso essere creature che non è però fuori della storia della salvezza, altro rispetto ad essa. «La rivelazione creaturale e la rivelazione filiale hanno in comune l’origine da una identica Parola, entrambe instaurano un rapporto personale fra l’uomo e Dio [...], sono ambedue ordinate alla salvezza [...]. La loro differenza risiede nel diverso modo con cui Dio entra in relazione con l’uomo [...] svelandogli una relazione creaturale oppure una relazione filiale nel mistero del Verbo fatto carne. [...] Fra di esse esiste un rapporto di “propedeuticità”, di preparazione: la Parola pronunciata, ma non ancora inviata, prepara ad accogliere la Parola inviata; la rivelazione/consapevolezza di essere creature prepara alla consapevolezza/rivelazione di essere figli; la gratitudine per il mistero dell’Essere

prepara alla gratitudine per il mistero di una figliolanza altrettanto, e ancor più, immeritata» (p. 420).

Troviamo qui il cuore della trattazione di Teologia della Rivelazione proposta da Tanzella-Nitti, una riflessione sviluppata con raro rigore in un confronto serrato con la storia della teologia nelle sue voci più autorevoli e l'insegnamento magisteriale, con una sensibilità attenta al contesto scientifico e culturale contemporaneo e una preoccupazione di ordine pastorale. Comprendere la nozione di rivelazione come una relazione personale fra Dio e l'uomo consente, infatti, di ripensare in una prospettiva personalista i rapporti fra Rivelazione, religione e filosofia e, più in generale, tra fede e ragione, oltre le ricorrenti esasperazioni concettuali e nel riconoscimento del mondo vitale del soggetto quale centro di ogni tensione conoscitiva e interlocutore privilegiato del discorso su Dio (700-707). E alla fede sarà dedicato il IV volume (*Fede, Tradizione e Religioni*) di questa significativa opera di Teologia fondamentale, in una prospettiva dialogica che conferma tutto il suo valore.

Giuseppina De Simone

V. P. CHIRAPARAMBAN, *The Manifestation of God's Merciful Justice. A Theocentric Reading of Romans 3:21-26*, (Contribution to Biblical Exegesis & Theology, 91), Peeters, Leuven 2018, 355 p.

Il volume è il risultato della dissertazione dottorale conseguita all'Università Cattolica di Lovanio, elaborata da Chiraparamban sotto la direzione di Reimund Bieringer. Come esprime il sottotitolo, la tesi principale che si intende dimostrare – e che, come ammette l'autore, non rappresenta una novità assoluta – è che la pericope di *Rm* 3,21-26 sia da interpretare in senso teocentrico, piuttosto che antropocentrico o cristocentrico.

Nell'introduzione generale (pp. 1-6) si presenta brevemente la metodologia esegetica scelta, che rimane circoscritta all'interno del metodo storico-critico classico, quello che, soprattutto nella seconda metà del secolo scorso, ha fatto la fortuna e la fama della ricerca esegetica dell'ambiente accademico di area germanofona. Tale scelta conferisce senz'altro una qualifica di solidità alla ricerca, tuttavia va ricordato che non sempre il metodo storico-critico, se preso da solo, può rendere la globalità di senso di un testo, specialmente se si tratta come in questo caso di un brano inserito in una sezione epistolare con forte caratterizzazione di tipo retorico-comunicativo.

Il lavoro è suddiviso in modo armonico e bilanciato in sette capitoli. Il primo (pp. 7-60) è dedicato a presentare lo *status quaestionis* sull'argomento,

quindi il panorama della ricerca esegetica di Rm 3,21-26, con le varie opzioni interpretative che si sono registrate nel corso degli ultimi cinquant'anni e oltre. Vengono così presentate le principali questioni sollevate da questo brano: l'interpretazione di "giustizia di Dio", il dibattito sulla *fides Christi* (se vada interpretata in senso oggettivo o soggettivo), la domanda sul possibile materiale pre-paolino di Rm 3,24-26, e la questione più prettamente filologica-lessicale sui termini greci *apolytrōsis*, *hilastērion*, *páresis*.

Questo capitolo si rivela molto utile per chiunque voglia entrare nella problematica di questa pericope dove si trovano concentrati – forse in modo impareggiabile – i maggiori temi della teologia paolina (la giustificazione per fede, la redenzione universale, la Legge, ecc.).

Già in queste prime pagine si possono apprezzare le qualità dello scrivente: chiarezza quasi didattica nell'esposizione, presentazione equilibrata delle opinioni degli studiosi, osservazioni conclusive sui singoli temi; proprio tali annotazioni finali fanno intravedere quale sarà la posizione dell'autore nel resto del suo lavoro.

Il secondo capitolo (pp. 61-104), intitolato "The Theocentricity of Romans 1-3" mette ben in evidenza che il tema specifico di "Dio" (cf. il monoteismo e l'unicità) generalmente è stato poco trattato nella teologia paolina, ed in particolare rimane piuttosto trascurato proprio negli studi della teologia specifica di Romani. In questo capitolo viene anche affrontato il contesto argomentativo, il tema centrale di questi tre capitoli iniziali di Romani: ebbene, nonostante le numerose buone osservazioni (anche l'individuare nella "giustizia di Dio" il tema centrale), proprio qui emerge la più vistosa debolezza della tesi: infatti non si tiene sufficientemente conto della funzione retorico-argomentativa della sezione 1,18-3,20, che a partire dalla precedente *propositio* generale della Lettera (1,16-17) intende accompagnare e preparare i destinatari di stampo giudeo-cristiano (che avevano un'idea piuttosto tradizionale della giustizia, legata all'osservanza della Torah) alla sorprendente rivelazione in Gesù Cristo della giustizia salvifica, non più legata alla Legge (3,21), e non più rivolta soltanto a Israele, ma per "tutti quelli che credono" in Cristo (3,22). Rm 3,21-22 rappresenta la ripresa della *propositio* principale, che qui inizia a trovare il suo vero sviluppo ed esposizione (Chiraparamban accenna a tale ripresa e connessione tra i due testi – nel III cap., p. 108 e nel cap. V p. 214 – ma non ne trae le importanti conseguenze esegetiche). Se non si coglie tale funzione retorica dell'argomentazione, non si può nemmeno comprendere come proprio il sintagma "giustizia di Dio" venga man mano arricchito nelle sue varie sfaccettature (tra cui anche quella della "collera") che vengono progressivamente presentate in questa sezione e poi anche più avanti nello svolgimento dei capitoli successivi di Romani (non si coglie – ad esempio – la funzione anticipatrice delle domande

di 3,1-8 [pp. 88-90; 191-193] per i capp. 6-8 e 9-11 di *Rm*). A questo proposito si nota come specialmente in questo caso, ma non solo, sarebbe stato importante per l'autore attingere a studi in lingua francese e/o italiana (di fatto la sua bibliografia si limita alle lingue inglese e tedesca), come i grandi commentari a Romani di R. Penna o A. Pitta. L'autore mostra di conoscere il testo in inglese di J.-N. Aletti, *God's Justice in Romans* (citato nella nota a p. 215; in bibliografia di Aletti cita anche il "Rm 1-3: Quelle fonction"), ma non entra in dialogo con quelle preziose osservazioni. Per cui, quando va a presentare la struttura di *Rm* 1-3, egli si limita a indicare soltanto i vari temi contenuti nella sezione (p. 102), senza riuscire a cogliere il procedere dinamico dell'argomentazione.

Nel terzo capitolo (pp. 105-160) si tratta della *critica textus*, della valutazione delle possibili fonti e della sintassi della pericope in questione. Tutte le discussioni sono condotte con saggezza e con una corretta presentazione e valutazione delle opinioni degli autori; qui viene già anticipata la posizione dell'autore sulla *fides Christi* (p. 154), poi oggetto di approfondimento nel cap. V. Il risultato di questo capitolo è la buona traduzione offerta dal nostro autore (messa a confronto con la *New Revised Standard Version*, 158-159), anch'essa anticipa qui i risultati dell'esegesi complessiva.

Nel quarto capitolo (pp. 161-207) si trova il cuore della trattazione, che è poi ripresa dal sottotitolo del volume: "una lettura teocentrica di ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΘΕΟΥ in *Rm* 3,21-22 e 3,25-26". Questa parte rappresenta una buona sintesi della ricerca biblica sulla "giustizia di Dio", a partire dal suo background anticotestamentario (specialmente nei Salmi e in Isaia), e poi nell'epistolario paolino (non si accenna invece, come sarebbe stato opportuno, alla letteratura ellenistica e al resto del NT). Comunque si può concordare con l'autore nell'interpretare il sintagma con la traduzione "Merciful Justice of God" e nel sottolineare la portata relazionale-salvifica del concetto ad esso legato.

Il capitolo quinto (pp. 209-253) è tutto dedicato al dibattito sulla *fides Christi*. Su questo sintagma la questione è ben presentata, con tutti gli argomenti pro e contro delle possibili opzioni (tra gli autori citati si nota la mancanza dell'importante contributo di A. Vanhoye apparso su *Biblica* 80 [1999] 1-21), sostanzialmente riassumibili nella scelta tra il genitivo oggettivo (interpretazione tradizionale) e il genitivo soggettivo: la fede-fedeltà di Cristo (interpretazione in voga specialmente in ambito nordamericano negli ultimi decenni). Egli, a nostro avviso giustamente, contesta con validi motivi la seconda possibilità, e poi allarga l'orizzonte con un ampio *excursus* sul concetto biblico di "pistis", la fede, nell'AT e in particolare in Romani.

Il sesto capitolo (pp. 255-289) affronta il tema della redenzione (*apolýtrōsis*), a partire dalla semantica biblica ed extrabiblica (ambito greco-romano), in Paolo (e nel resto del NT), ed infine si discute come essa vada

intesa nel brano analizzato. Tra le varie opzioni – “riscatto”, “pagamento di un prezzo”, “liberazione” – dal momento che nello stesso v. 24 è messa in relazione con la “grazia” e con “gratuitamente”, va giustamente preferito il concetto che lascia emergere l’aspetto di gratuità nella liberazione che avviene mediante la morte salvifica di Cristo (concetto relazionale), mentre va escluso l’aspetto di pagamento-scambio (pp. 286-287).

Il settimo ed ultimo capitolo (pp. 291-348) si occupa dei restanti due termini di non facile interpretazione (e traduzione) presenti nel v. 25: *hilastērion* e *páresis*. Anche in questo caso la ricerca è molto accurata. Per quanto riguarda *hilastērion*, tra i due possibili sfondi di riferimento, quello martirologico di 4Macc 17,21-22 (dove si trova il termine, anche in connessione con il sangue dei martiri), e quello espiatorio dello Yom Kippur di Lv 16 (nella Settanta *hilastērion* traduce il termine ebraico indicante il coperchio dell’arca sul quale si aspergeva il sangue del capro), l’autore preferisce il secondo, traducendolo in inglese con “mercy seat” (come aveva fatto Lutero in tedesco con “Gnadenstuhl”): Paolo lo avrebbe ripreso per alludere proprio a quell’accessorio che ricopriva l’arca dell’alleanza (pp. 309-310), e userebbe quel termine come una metonimia per la funzione che aveva tale “mercy seat”. Effettivamente nell’immaginario della comunità di stampo giudeo-cristiano come era quella di Roma il termine *hilastērion* poteva essere un forte richiamo al sistema cultuale-espiatorio ancora in atto nel tempio, e non doveva apparire fuori luogo applicarlo ora a Cristo e alla sua morte salvifica, e quindi pensare all’evento della croce come a un nuovo e definitivo Yom Kippur. Tuttavia proprio il testo di 4Macc testimonia che *hilastērion* era un termine che nella diaspora giudaico-ellenistica veniva già usato metaforicamente e quindi “spiritualizzato”, per esprimere *in modo generico* l’offerta della propria vita fatta a Dio che torna a vantaggio di altri; e questa prospettiva poteva ben essere recepita e ancora meglio valorizzata dai destinatari romani. Inoltre nella pericope in cui è inserito va tenuto presente che *hilastērion* viene subito dopo il termine *apolytrōsis*, “redenzione” (v. 24), per cui siamo di fronte a vocaboli che richiamano campi semantici distinti e qui usati in senso metaforico: in qualche modo la metafora di tipo cultuale (*hilastērion*) spiega e compensa quella sociale (“redenzione”), ma allo stesso tempo quella sociale impedisce a quella cultuale di restringersi al solo aspetto della prassi cultuale dell’espiazione. Perciò a nostro avviso – diversamente dal nostro autore, che punta sul concetto più specifico di *nuovo hilastērion* (inteso come “coperchio dell’arca”) – va preferita l’interpretazione (e quindi la traduzione) che con *hilastērion* lascia trasparire il senso più generale di “espiazione” o “mezzo di espiazione (o di “perdono”). Inoltre appare come un eccesso di interpretazione renderlo in inglese con “mercy seat” (letteralmente, “trono della grazia”), dal momento che tale resa – pur non essendo in sé fuorviante – tende

ad esprimere soltanto il positivo (la grazia) e lascia inespresso il negativo che pure è implicito nella funzione che aveva l'evento richiamato da quell'accessorio (togliere il peccato). Riguardo a *páresis*, dopo un'ampia discussione l'autore opta per la soluzione di interpretare il termine come "tolleranza" o "dilazione" riguardo ai peccati passati (p. 336); ma la soluzione proposta lascia aperta una grande questione: se giustamente si riconosce che qui si sta parlando della giustizia di Dio, come si può ammettere che tale "tolleranza" o peggio "dilazione" (di che cosa?) possa essere una dimostrazione della giustizia *salutifera* ("merciful justice") di Dio? In questo caso Chiraparamban conosce e cita il contributo di R. Penna che invece propone il significato di "remissione-perdono" ("The Meaning of *páresis* in Romans 3:25c" del 2005), ma purtroppo non entra in una seria discussione con gli argomenti lì presentati (p. 332).

Chiude il libro una conclusione generale (pp. 349-355) che riprende e sintetizza tutti i risultati ottenuti, con alcune ulteriori annotazioni di tipo teologico.

Alcune osservazioni a margine: a p. 173 Chiraparamban afferma che Paolo non fa mai riferimento nelle sue lettere a *Is* 53,4-6 ("Paul does not refer to... anywhere in his letters"; si tratta del IV carne del servo sofferente). A ben vedere, invece, un riferimento (perfino a livello lessicale) è praticamente certo in *Rm* 4,25 e abbastanza probabile in *1Cor* 15,3.

Segnalo alcuni errori di battitura o sviste minori, alcune dovute anche all'impaginazione finale: nella bibliografia iniziale, a p. XLII cita a parte Wright Nicholas Thomas dopo aver già riportato sotto lo stesso nome diversi suoi contributi; a p. 88 nota 105 si rimanda alle pp. 81-89, invece sono le pp. 92-103; a p. 102 si scrive che la citazione biblica di *Ab* 2,4 è in *Rm* 1,16 invece è in 1,17; a p. 176 nella nota 39 si rimanda alle pp. 6-16, invece sono 7-18; a p. 188 si parla delle occorrenze di "giustizia di Dio" in *Rm* 1,16-18, ma in 1,18 non compare (è in 1,17; in 1,18 si parla di "collera di Dio" e di "ingiustizia" di uomini); a p. 215 si cita Aletti, ma viene scritto "Alletti"; a p. 306 nota 74 si rimanda a p. 275, invece che a p. 300; a p. 309 nota 88 si scrive "theoogisch" invece di "theologisch"; a p. 344 nota 203 si rimanda alle pp. 75-75 (forse si voleva dire 73-76). In uno studio come questo si avverte la mancanza degli indici: sarebbe stato utile avere quello per autore ed anche quello biblico.

La ricca bibliografia risulta aggiornata fino al 2014, tuttavia, come abbiamo già segnalato, si nota la mancanza di letteratura in altre lingue che non siano l'inglese e il tedesco (si cita invece un paio di volte, senza tradurlo, un testo in olandese, 214.217).

A parte queste piccole note critiche, e quelle due o tre osservazioni più consistenti che abbiamo fatto sopra, in un lavoro di questa portata va senz'altro sottolineato il valore di tante pagine, in cui emerge la bravura espositiva, la capacità di interloquire criticamente con le varie opinioni degli autori, ed anche

l'apporto di idee originali. Siamo di fronte ad un contributo serio e approfondito tra i più ampi su questa singola pericope: dal momento che essa contiene le parole più pregnanti nel pensiero di Paolo, può essere molto utile a tutti coloro che a livello accademico vogliono introdursi alla teologia dell'Apostolo.

*Giuseppe Pulcinelli*

M. FLORIO (ed.), *Scrutando il mistero nella storia. Saggi in prospettiva multidisciplinare in onore dei Docenti emeriti Vinicio Albanesi, Gino Fattorini, Giancarlo Galeazzi, Ugo Paoli, Valter Pierini*, (GestisVerbisque, 19), Cittadella, Assisi 2018, 188 p.

La consuetudine di pubblicare volumi quali studi "in onore di" Docenti o Accademici emeriti conosce in Europa almeno due tradizioni. Nei Paesi di lingua tedesca vi è la cosiddetta e rigorosa «*Festschrift*», la quale si distingue per almeno tre caratteristiche: *a*) il volume è assemblato in onore di *un* Accademico; *b*) può essere pubblicata al raggiungimento dell'emeritato, adesso verso i settant'anni esatti, e reiterata in occasione del 75° oppure 80° genetliaco; *c*) i saggi inseriti nel volume vengono pubblicati *se* gli Autori convocati a scrivere studiano dapprima le opere dell'*unico* Accademico festeggiato, calibrando le sezioni della «*Festschrift*» in modo tale che non si incappi nell'intersecazione tematica o nella ricalcata analisi delle opere, rilette dalla stessa prospettiva. Il controllo del soddisfacimento di quest'ultimo criterio spetta al Curatore o ai Curatori della *Festschrift*. Nei Paesi di area mediterranea vi è, invece, la tradizione della «*Miscellanea di Studi in onore di*», la quale si allinea al primo e al terzo criterio della *Festschrift*, mentre è più coerente con il secondo perché viene allestita soltanto in occasione dell'emeritato nei settant'anni di vita.

In questa raccolta di *Saggi in prospettiva multidisciplinare*, a cura di Mons. Mario Florio, uscita di recente per i tipi di Cittadella Editrice, sembra di trovarsi dinanzi a un terzo genere di «*miscellanea*», di cui verso la fine spiegheremo il perché qui appaia un «*tertium datur*». Essa ha il merito indiscusso di presentare al pubblico il lavoro metodico di undici docenti dell'Istituto Teologico Marchigiano, aggregato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, in occasione dell'emeritato di altri loro cinque colleghi: Gino Fattorini, Giancarlo Galeazzi, Vinicio Albanesi, Valter Pierini e Ugo Paoli. Grazie al contributo di questi undici studiosi, quasi tutti ancora in servizio presso il predetto Istituto Teologico, il lettore viene condotto a entrare nelle cinque sezioni in cui è stato suddiviso il materiale in base alle competenze degli intervenuti: area biblica, storica, storico-religiosa, teologica e filosofica. Ecco perché, come

scrive il curatore, docente di Teologia Sacramentaria all'Istituto Marchigiano, nella *Prefazione*: «*Scrutando il Mistero nella storia* ci è sembrato il titolo più idoneo per accogliere i saggi pubblicati», perché «in modo diverso intercettano e pongono in luce il rapporto della storia umana» (p. 5).

Nell'area biblica appaiono tre saggi. Il primo, a firma di Mario Nepi, *Le due Orse di Eliseo: un paradigma dell'esilio?* (2Re 2,19-25), appronta una dettagliata analisi, utilizzando espressamente il metodo storico-critico, del testo sulla successione di Eliseo al posto di Elia, comparandolo con l'aneddoto delle orse che sbranano quarantadue giovani all'inizio del ciclo narrativo di Eliseo, in connessione con quello precedente dell'acqua risanata di Gericò. Nepi dimostra come le due «orse di Eliseo» possano costituire un autentico paradigma dell'esilio babilonese (pp. 9-29). A seguire, si trova il saggio di Marco di Giorgio, *Cercare e trovare nel Vangelo di Giovanni*, il quale studia l'«inclusione» inserita nel quarto Vangelo tra la domanda di Gesù ai primi discepoli «*che cosa cercate?*» (Gv 1,38) e la stessa che il Risorto porrà a Maria di Magdala: «*Donna, perché piangi? Chi cerchi?*» (Gv 20,15), arrivando a dimostrare che dal vangelo di Giovanni sporgano due piste di ricerca: quella di Dio che rincorre l'uomo, e quella del discepolo del Figlio di Dio che cerca felicità e pace. La prima è, nel vangelo, cronologicamente successiva alla seconda e, ciò nonostante, l'Autore, che dipende quasi per intero da Bruno Maggioni (p. 31), è consapevole come questa prima sia a fondamento, anche ontologico, della seconda (pp. 31-40). Il terzo saggio di Samuele Salvatori chiude l'area biblica: *Il fondamento cristologico dell'etica paolina. Il caso di 1Cor 5,1-13*. Il biblista, che insegna ad Ancona e a Gerusalemme (*Studium Biblicum Franciscanum*), presentando uno spaccato della vita di fede delle comunità cristiane sorte dal lavoro missionario di Paolo, dichiara che solo alla luce della fede in Gesù Cristo, crocifisso e risorto, i problemi etici della comunità possono trovare una soluzione se «accolti» e ri-solti *nella Chiesa*, come avvenne per la situazione scandalosa dell'incestuoso (pp. 41-62).

L'area storica si limita a due soli saggi. Il primo, di Tarcisio Chiurchiù, *Reazione dei cristiani di fronte allo «sbarco dei Barbari» nell'impero romano nei secoli IV-V* (pp. 65-91) risulta, tra gli altri, non solo il più esteso e documentato, ma anche il più interessante per l'attualità. Questa la tesi: l'inattesa presenza degli «stranieri» all'interno del tessuto statale romano, da iniziale pericolo, viene poi percepita quale ricchezza che rinverdisce la *civitas romana* grazie al lavoro che essi, allora pienamente integrati come contadini e soldati, inseriscono nelle strutture romane. Risulta facile – e inevitabile – il raffronto con lo scenario contemporaneo e attuale, in particolare quello europeo (p. 86), soprattutto se posto in relazione alla seconda tesi, secondo la quale dinanzi all'irrefrenabile disfacimento occorso all'impero romano, «il cristianesimo cattolico legato al

vescovo di Roma restò l'unica costante di un potere universale che manteneva viva l'apertura a tutti i popoli» (p. 87). Il secondo saggio, di Paolo Petruzzi, *Una predicazione «modernista» di Romolo Murri* (pp. 93-117) si interessa della nota figura del sacerdote conterraneo di Fermo (AN) e in particolare della sua predicazione, sui cui testi predicati le tesi moderniste non si possono facilmente rintracciare. Caso mai il contrario. Tali «omelie», convogliate in una pubblicazione dal titolo *La vita religiosa nel Cristianesimo* (1907), rappresentano, stando al Petruzzi, «una profonda meditazione sul mistero cristiano» (p. 117), affermazione, tuttavia, che anche tra gli attuali scrittori de *La Civiltà Cattolica* – mi pare – troverebbe angusta ospitalità, e non solo tra quelli del secolo scorso (cf. *La polemica nel modernismo. L'intervento dei non cattolici*, in *La Civiltà Cattolica* 58 [1908], n. 3, pp. 77-91, qui p. 81).

Pure l'area «storia delle religioni» – settore al quale l'Istituto Teologico Marchigiano ha fin dagli inizi prestato singolare attenzione attraverso qualificate pubblicazioni – si circo-scrive a due saggi. Il primo, firmato da Giovanni Frulla, *Profeti e impostori a Gerusalemme nel primo secolo d.C. secondo le testimonianze di Giuseppe Flavio* (pp. 121-137), rende attento il lettore allo scenario creatosi in ambiente sia giudaico che cristiano, quando risultava particolarmente importante distinguere tra veri e falsi profeti. Evidentemente l'avvento del cristianesimo stesso ha scombinato l'equilibrio delle circostanze, visto che gli ebrei continuarono a sperare nella liberazione dall'oppressione dell'impero romano, mentre il cristianesimo spostò l'attenzione sull'affrancamento di una liberazione interiore (p. 122). Il secondo saggio di Michele Carmine Minutiello, *Invitare e accogliere Dio a proposito della pietà e della mistica popolare: un esempio indiano* (pp. 139-159), è l'unico che, in tutta schiettezza, dichiara che il suo è un «contributo che risale a una relazione tenuta ad un convegno», i cui Atti furono pubblicati nel 1994 (p. 139, nota n. 1). Questa traccia di sincerità, per il fatto che in nessuno degli undici saggi – come vedremo – venga mai una sola volta citata anche soltanto un'opera dei cinque Docenti emeriti, non può, tuttavia, porre ombra di dubbio sull'effettiva originalità di tutti gli altri saggi, che, infatti, presentano nelle note una bibliografia aggiornata all'attualità. Il contributo di Minutiello sottolinea quella dimensione antropologico-fenomenologica per cui vi è in tutte le religioni l'intenzionalità diretta alla santificazione di ciò che è essenziale per il mantenimento e la continuazione della vita dell'uomo (p. 140), ma anche che «la Divinità stessa non manchi di chiedere qualcosa al suo fedele accettandola dalle sue mani» (p. 142), rapporto di biunivocità che Minutiello osserva quale prototipo nella tradizione della *BhagavadGītā*.

L'ultima area, quella filosofico-teologica, è più ampia rispetto alle altre, contenendo quattro saggi. Il primo, firmato da Enrico Brancozzi, *Presenti in mezzo gli altri. Elementi per un ripensamento del ministero in chiave attuale*

(pp. 163-190), nell'ottica dell'«*Ecclesia semper reformanda*», attua una rivisitazione piuttosto interessante attorno alla discussione della formazione dei ministri (ordinati) e l'attuale situazione sociologica (Marco Marzano, Franco Garelli e Luca Diotalle), particolarmente italiana, per cui «la realtà della Chiesa in Italia [...] sta andando in direzione di un vero e proprio tracollo quantitativo» (p. 174). Il docente marchigiano imputa alla «disaffezione sempre crescente verso il cristianesimo e l'appartenenza ecclesiale» (p. 178), unitamente allo spaesamento dei ministri, i quali, a fronte di un vistoso calo delle offerte provenienti dai fedeli, non percepiscono più di essere aiutati dalla propria comunità ecclesiale, bensì «da un organo centrale e impersonale, con il quale egli [il ministro] non ha alcun legame» (pp. 178-179). Il secondo saggio è a firma di Viviana De Marco, *Pensare il femminile nel contesto del postmoderno. Voci filosofiche e riflessione magisteriale a confronto* (pp. 191-216). L'unica teologa convocata in questa Miscellanea allinea alcune tra le più affermate esponenti del «pensiero femminista» con l'elaborazione di una teologia *al femminile* presente nel Magistero di San Giovanni Paolo II (1929-2005), Benedetto XVI (1927-) e Francesco (1936-). La convinzione cui giunge, in modo perspicuo, la De Marco è che la *Gendertheorie* ha dissolto «l'identità nelle relazioni performative multiformi, ma vengono prese in considerazione solo le interazioni socio-culturali, senza pensare "oltre"» (p. 213), in questa accezione anche in maniera «metafisica» (p. 214), ovvero senza escluderla impregiudicatamente. Il terzo saggio è a firma di Alberto Fabbri, *L'evangelizzazione nell'era di Papa Francesco; per una nuova tappa missionaria* (pp. 217-230), ed è una ricerca che, al di là di questa appartenenza accademica, si presenta con una caratura esplicitamente teologico-pastorale. Infatti, muovendo dalle *Propositiones* che i Padri sinodali avevano redatto nel 2012, alla fine del Sinodo dei Vescovi su «La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana» (p. 217), quindi durante il pontificato di papa Benedetto XVI (2005-2013), Fabbri fa notare come l'Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium* (2013) del successore Papa Francesco sia in linea di perfetta continuità con quelle *Propositiones* e addirittura con il precedente Magistero (cf. *Redemptoris missio*), pur vergata con delle intuizioni tipicamente bergogliane. Queste ultime, stando a Fabbri, dicono della scelta eminentemente missionaria impressa all'intera Chiesa cattolica, che, per questo, deve rimanere una «Chiesa in uscita» quale autentico «ospedale da campo». Chiude questa terza area il saggio di Gianfilippo Giustozzi, *Teilhard contro Tresmontant. Testi e contesto dello scontro tra il Gesuita e un suo interprete* (pp. 231-254), il quale individua con acribia metodologica e con acume il motivo per il quale il gesuita Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) rimane così contrariato dalla interpretazione del suo pensiero delineata dal teologo e filosofo connazionale francese Claude Tresmontant (1925-1997).

Tale «malumore risiede nel dissenso tra i due [...] nel campo della metafisica» (p. 252). Infatti, «Tresmontant apprezza l'opera scientifica di Teilhard e la sua spiritualità. Guarda, invece, con sospetto alla sua metafisica, designata come una "mitologia" concettuale di carattere gnostico [...], poiché sarebbe in essa rilevabile la tesi secondo cui "Dio si completa creando il mondo", opposta alla tesi che il cosmo è "ens ab alio"» (p. 254). Giustozzi è, comunque, consapevole dell'avvenuta «riabilitazione» e attualità del fecondo pensiero del filosofo, teologo e paleontologo gesuita, il cui pensiero, infatti, lascia definitivamente «alle spalle un modo di pensare l'esperienza religiosa come distacco dallo spazio ontologico inferiore» (p. 254).

Oltre a queste tre ricche aree tematiche e alla *Prefazione* del curatore (pp. 6-7), altri «collaboratori» si sono impegnati a stilare la scheda biografica dei festeggiati, unitamente all'impegnativo elenco delle opere (libri, articoli scientifici, recensioni) da loro pubblicate (pp. 255-282): Francesco Savini, Gaetano Tortorella (per due dei festeggiati), Tarcisio Chiurchù, Enrico Brancozzi. L'elenco degli autori (pp. 283-284) e un indice (pp. 285-288), chiudono il volume miscelaneo, che, dunque, manca di un indice dei nomi, che proprio in una Miscellanea scientifica ci si sarebbe aspettato. Si notano, invece, non pochi errori e refusi bibliografici. Ci permettiamo di segnalarne alcuni, non sapendo, appunto, se siano imputabili alla curatela del primo curatore, oppure dei tre «aiutanti», oppure al revisore della casa editrice. Per esempio tutte le note del pur interessante saggio di Chiurchù (pp. 65-90/91) mancano del punto finale, di chiusura, presente, invece, negli altri saggi. A p. 66, nota 3, l'anno (2014) è unito, senza spazi, alla città (Gorizia) inserendo addirittura un virgola («,»), tra l'anno e la città. A p. 152, nota n. 25, manca l'accento acuto di Alain Daniélou, celeberrimo fratello del gesuita Jean Daniélou, difficoltà tipografica che si nota anche a p. 198, note 18 e 19. Si trovano anche parecchie disomogeneità. Anche in questo caso ne segnaliamo solo alcune: l'indicazione a p. 229, nota 51, dell'indicazione con *ss.* delle pagine a seguire è *una tantum* e quindi andrebbe uniformata, mentre altrove vengono citati gli URL di siti internet (pp. 223, 227, *et cetera*) che, però, non si addicono a una pubblicazione scientifica. Se così si sceglie, negli URL si dovrebbe per correttezza, e com'è risaputo, indicare in parentesi quadra ([ ]) la data (anno, mese, giorno) in cui essi sono stati consultati. Infine, appare chiaro che l'attività didattica del Prof. Ugo Paoli terminò nel 2017, non nel 2107 (p. 280), perché ciò non sarebbe possibile nemmeno *in spe*.

Rispondendo all'interrogativo iniziale, inerente il genere di Miscellanea qui offerto all'occhio attento del lettore addetto ai lavori, rimane aperta la questione del perché nessuno degli undici accademici invitati a scrivere per questi cinque docenti emeriti non abbia *mai* citato una *sola* volta la pur ricca bibliografia su cui essi hanno speso anni di lavoro e faticose ricerche. Certamente

questo è un banale interrogativo dello scrivente alla luce dell'impegno di aver personalmente curato quattro opere del genere (Jared Wicks SJ, 2004, Rino Fisichella, 2011, Umberto Galimberti, 2012, Cettina Militello, 2016). Evidentemente trattasi soltanto di un banale interrogativo, perché tutto è sanato dal corretto sottotitolo: *Saggi in prospettiva multidisciplinare in onore dei Docenti emeriti Vinicio Albanesi, Gino Fattorini, Giancarlo Galeazzi, Ugo Paoli, Valter Pierini*. Rimane vero che onorare con una preziosa Miscellanea come questa, pur *sui generis*, il lavoro di chi ha dedicato decenni della propria esistenza al qualificato servizio della docenza, merita sempre il plauso di chi ha curato e sponsorizzato l'iniziativa. Perché ogni libro lascia una traccia indelebile di coloro che hanno scritto nella memoria grata del lettore: questo è, in realtà, il segreto o il *mistero della storia*.

Gianluigi Pasquale

G. VECCHIO (ed.), *Concilio e postconcilio a Parma*, 2 vol., Mup, Parma 2018, 694 p.

L'opera, suddivisa in due volumi, è frutto di un lavoro collettivo durato diversi anni e tenta di offrire in più contributi un'ampia e dettagliata ricostruzione della vita della Chiesa a Parma, in Emilia Romagna, nell'arco di un cinquantennio, dagli anni del Concilio Vaticano II fin quasi ai nostri giorni. La centralità data alle figure dei vescovi che si sono susseguiti, tra cui Colli, Pasini, Cocchi e Bonicelli, è arricchita dalla considerazione degli atteggiamenti del clero e del laicato.

Prima di entrare nell'analisi dei temi conciliari, risultano particolarmente preziosi gli studi sui mutamenti socio-culturali e demografici di Parma e della sua diocesi nell'ultimo mezzo secolo. I dati quantitativi sono necessari per cogliere appieno le trasformazioni enormi che la realtà urbana e il suo territorio hanno registrato, in misura così accelerata da costringere a ripensare tutta l'azione pastorale della Chiesa. Si pensi ai radicali mutamenti nella concezione del matrimonio e della famiglia, alla riduzione delle vocazioni al presbiterato, per non parlare del consolidarsi di una società interetnica e interreligiosa.

Gli altri contributi ricostruiscono, in seguito, singoli aspetti o settori, a cominciare dal variegato mondo dell'associazionismo, segnato dalle difficoltà postconciliari e dallo sforzo del rinnovamento dell'Azione Cattolica e dall'irrompere di nuove forme di aggregazione del laicato, espresse soprattutto in movimenti dalla forte presa, senza trascurare la particolare e ricca esperienza scoutistica. A proposito del laicato e del clero "di base", emerge lo studio dei gruppi e le sue ricadute nel fenomeno della "contestazione" e del "dissenso"

cattolico. Non viene tralasciata neanche la trattazione del famoso episodio dell'occupazione della cattedrale di Parma, operata dal gruppo denominato "I Protagonisti" e avvenuta il 15 settembre 1968.

Non manca, inoltre, una specifica attenzione all'universo femminile che tenta di ridare voce a molte donne cattoliche di Parma tracciandone le attività dell'associazionismo locale, sia attraverso gli scritti e i documenti del tempo, sia per mezzo delle testimonianze orali. Si ricorda come la città seppe esprimere figure di rilievo nazionale, come Gianna Agostinucci e Vilma Preti, entrambe prematuramente scomparse. La prima, insieme al marito Giorgio Campanini, è stata in quella zona una delle pioniere di quel faticoso cammino di rinnovamento della pastorale familiare riconosciuto e rafforzato proprio dal Concilio.

L'opera ha il pregio di occuparsi, in seguito, anche di settori molto specifici, tra cui la storia dell'ecumenismo parmense nel periodo postconciliare, allargando l'orizzonte a quanto avvenuto prima del Vaticano II, con dovizia di informazioni sulle confessioni cristiane non cattoliche (a cominciare dalle comunità metodiste) e sul dialogo con ebrei e musulmani.

Altri contributi spiegano la reazione della chiesa di Parma di fronte ai problemi posti dall'irrompere dei mass media. A partire dall'esame del decreto conciliare *Inter Mirifica* si darà avvio, infatti, a svariate esperienze relative alla radio, al cinema (come ad esempio il cineforum) e alla stampa cattolica, grazie al forte impulso dato dai missionari saveriani.

Trattando, poi, degli istituti scolastici presenti in città, si riserva attenzione agli aspetti organizzativi e pedagogici, grazie anche a un rilievo prezioso di molti dati statistici su classi, docenti e alunni iscritti. Nel panorama del volontariato emerge, inoltre, una fitta trama di iniziative, a partire dalle trasformazioni che hanno portato alla nascita e allo sviluppo della Caritas e alle Conferenze di San Vincenzo, alle opere del Centro Italiano Femminile e alla Mensa di padre Lino, fino alle iniziative in favore dei paesi allora in via di sviluppo (a cominciare dall'Operazione Mato Grosso) e al Collegio universitario internazionale intitolato a Giovanni XXIII.

Non manca la ricostruzione dell'impegno del dialogo tra il mondo cattolico e il mondo del lavoro che spazia tra dichiarazioni programmatiche ed effetti locali delle trasformazioni socio-economiche nazionali, soffermandosi sulle esperienze delle Acli, del piccolo gruppo dei preti-operai, e del sindacato, a partire dalla Cisl. Si delineano, di conseguenza, i rapporti dei cattolici parmigiani con la dimensione politica: dapprima un'unità politica e partitica, imposta dalla gerarchia in ragione delle particolari ragioni storiche e dello scontro con il comunismo, poi l'emersione di sempre più forti motivi di critica verso la politica democristiana, in abbinamento all'evento del Sessantotto e, infine, le difficoltà degli anni di piombo fino al pluralismo del voto dei cattolici.

Il pregio dell'opera, curata da Giorgio Vecchio, è la riflessione sulla ricezione del Concilio Vaticano II nel contesto concreto in cui vive la comunità cristiana, nel solco della teologia della Chiesa locale. Se l'evento è stato unico e così il suo magistero, la ricezione non può essere unica, perché avviene in realtà locali che differiscono tra loro, pur nella comunione dell'unica Chiesa e nella professione dell'unica fede. Il processo di ricezione parte, dunque, da una comune radice, ma si concretizza in forme distinte. I numerosi saggi raccolti nei due volumi hanno inteso rileggere proprio alcuni aspetti della realtà ecclesiale di Parma cogliendone la "portata conciliare". La loro elaborazione si può inserire tra due poli: da una parte l'evento del Vaticano II e il magistero che ne è scaturito; dall'altra, la tipicità propria della vivacità del contesto parmense, che ha permesso la sua realizzazione. Alcuni contributi evidenziano il cammino compiuto e gli sviluppi di una Chiesa locale conciliare. Altri ne colgono piuttosto le fatiche, le battute di arresto, le contraddizioni. In tutti si respira, tuttavia, una passione ecclesiale che è essa stessa uno dei segnali che il Concilio è ancora vivo e si sta realizzando, nonostante, talvolta, i tempi e i modi di innescare i processi non siano quelli auspicati.

*Emanuele Avallone*

D. SANTANGELO, *Quale democrazia in tempo di globalizzazione? Analisi etico-politica e valutazione della concezione di Amartya Kumar Sen alla luce della Dottrina Sociale della Chiesa*. Prefazione di Stefano Zamagni, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, 438 p.

Il lavoro del prof. Domenico Santangelo, corposo ed esaustivo, coglie il versante etico-politico della lettura della dottrina sociale della Chiesa, individuando il crinale filosofico-teologico attraverso il quale pervenire anche ad un approccio di natura politica. Come efficacemente nota nella prefazione il prof. S. Zamagni, il lavoro si segnala per la sua originalità nel panorama scientifico contemporaneo perché, attingendo alle fonti della dottrina sociale della Chiesa, approfondisce le motivazioni che la democrazia esprime in un tempo di post-globalizzazione. Santangelo ricorda come la democrazia, non essendo una dottrina ma un ideale, necessita di effetti operativi forti in un periodo di grande e profonda trasformazione, anche sul versante dei rapporti sociali. Il richiamo al pensiero di A. Sen contribuisce ad evidenziare il problema della libertà in un periodo di relativismo cognitivo. Essa riguarda ovviamente la libera capacità di scelta, ma sottolinea anche le sfide che pone all'uomo contemporaneo verso l'acquisizione di una vera libertà propositiva e partecipativa. L'interdi-

sciplinarietà del volume consente di riflettere sulla base morale da offrire alle moderne democrazie, approfondendo la vivificazione dei valori fondamentali, quali la tolleranza, la consistenza etica del vivere civile, la cultura del diritto e la centralità della persona. Dopo un excursus storico-narrativo dei principali periodi e degli autori filosofico-politici, il fulcro di questo lavoro concerne i caratteri che le democrazie moderne assumono di fronte alle conseguenze etico-politiche-economiche della globalizzazione. E infatti l'autore che dedica l'intero secondo capitolo a "Globalizzazione e democrazia" chiarisce che per analizzare il concetto odierno di democrazia "occorre chiarire e delineare il contesto più generale, l'orizzonte di riferimento in cui si situa oggi questa problematica. Questa scelta non può restare indifferente a chi segue ed interpreta i fenomeni sociali, dal momento che crediamo sia opportuno poter contribuire a illustrare e sviscerare meglio le conseguenze che gli sviluppi globali dell'era presente hanno sulla concezione di democrazia" (pp. 75-76).

In questo senso, il concetto di democrazia "globale" conferma uno dei suoi caratteri fondamentali dopo 25 secoli da quando se ne conì il termine e ne conferma uno dei caratteri essenziali: la possibilità di correggere se stessa, di modificare il proprio statuto ed adattarlo all'evolversi dei tempi e dei luoghi, in modo coerente alla cultura dei popoli e ai loro valori.

La partecipazione è il comune denominatore che determina una definizione minima di democrazia: il suffragio universale della popolazione adulta; elezioni libere e corrette; un sistema plurale di partiti e diverse alternative di fonti di informazione. Potenziando le dinamiche partecipative, si presta anche maggiore attenzione alla dimensione della sussidiarietà, ai mutamenti della struttura sociale e ai suoi valori, ai caratteri specifici dei territori e agli elementi culturali; favorendo la partecipazione dei cittadini si opera senza dubbio una scelta di intelligenza democratica. Proprio sul concetto di "democrazia", Santangelo riporta nel capitolo quarto, a proposito della dottrina sociale della Chiesa, un interessante giudizio che S. Santità Pio XII diede a suo tempo, definendola non una semplice forma di governo, ma "il concetto atto a definire il regime di un rapporto politico sostanzialmente rispettoso di una corretta polarità fra la realtà sociale e la sua organizzazione, cioè lo Stato, in antitesi con il 'totalitarismo' inteso come il regime caratterizzato dalla prevaricazione dello Stato sulla società attraverso la penetrazione e la mobilitazione totale del corpo sociale, con l'eliminazione di ogni linea stabile di distinzione fra l'apparato politico e la società stessa" (pp. 260-261).

Attraverso una panoramica sulle tappe che la democrazia ha vissuto nello sviluppo della dottrina sociale della Chiesa cattolica, l'autore non trascurava l'analisi del funzionamento dei pubblici poteri nella democrazia del XX secolo, ricordando che l'autorità è il frutto di un principio etico forte, è sempre postula-

ta da un ordine morale e che le relazioni fra comunità civile e comunità politica, per arrivare a raggiungere il bene comune, hanno ricevuto la grande lezione del principio di “sussidiarietà”. Esso ci porta a riflettere sulle grandi capacità che il pensiero cattolico ha invenuto nel corso del “secolo breve”, offrendo anche alle costituzioni degli stati moderni lo spessore etico e l’importanza politica dei “corpi intermedi” dello stato.

Santangelo approfondisce il concetto di stato moderno, che in scienza politica siamo soliti definire come un momento unitario di consapevolezza giuridica dell’azione; esso è stato sublimato dalla maturazione che il pensiero sociale cattolico ha potuto offrire alle sfide della modernità. L’autore infatti approfondisce questo aspetto con dovizia di riferimenti bibliografici assai precisi quando affronta il non facile rapporto tra democrazia e globalizzazione: quale spazio può avere la democrazia come siamo stati abituati a viverla negli ultimi due secoli, in una società globalizzata? Quale la morfologia del potere democratico globale? Egli infatti ricorda che “l’età della globalizzazione... sta erodendo – indebolendoli – i presupposti che giacciono al fondo della dottrina giuridica tradizionale dello Stato democratico nei suoi elementi principali costituiti da: spazio-territorio, *demos*-popolo e potere” (p. 120). Questa sottolineatura è molto importante oggi, tempo nel quale la globalizzazione – che pure ha avuto il merito di rendere in modo più rapido i rapporti comunicativi incrociando culture e identità – ha tuttavia reso più problematico il vissuto personale della democrazia, perché sfugge sempre più, soprattutto alle giovani generazioni, che alla base di una interpretazione corretta del vivere democratico vi deve sempre essere l’emergenza del valore della persona, il rapporto diretto tra soggetti, il dialogo con e tra culture ed esperienze.

La democrazia va quindi vissuta attraverso un ‘metodo’ che consiste nell’armonizzare il rispetto dei diritti fondamentali dell’uomo con il rispetto della voce della coscienza. Questo elemento va radicato in un momento storico come l’attuale che ha cambiato non solo le strutture e i processi di governo, ma le stesse realtà della rappresentanza politica, con l’introduzione di altri attori istituzionali all’interno delle decisioni pubbliche. L’autore evidenzia che “questo mette in questione la democrazia poiché con la globalizzazione ci sono soggetti nuovi privi di qualsiasi legittimazione democratica, in quanto viene a mancare quella relazione costitutiva con un *demos* di riferimento” (p. 121). Egli si riferisce ovviamente a realtà internazionali o transnazionali, che delineano una “democrazia senza popolo” (p. 122), con una morfologia del potere politico intesa in senso meramente istituzionale.

Nelle parole della efficace diagnosi che Santangelo compie rispetto alle problematiche attuali che il modello democratico ha assunto, va ricordato come nelle stesse relazioni sempre più impersonali che le nostre società sem-

brano ormai seguire, la parola percepita viva rimane viva in chi ascolta e in chi parla perché essa è segno di capacità di svelarsi dell'io che è segnato dalla continua necessità del dialogo. Ecco, il dialogo è il viatico di una vera democrazia che può così affrontare con gli anticorpi attrezzati le sfide della società globalizzata. Esso sembra tuttavia essere carente oggi, anche nel principale corpo intermedio dello stato, ovvero la famiglia, il corretto funzionamento della quale rende possibile quel processo educativo ad essa affidato che costituisce il tessuto formativo dell'intera società. Non a caso, nella stessa Costituzione della Repubblica Italiana, la famiglia come 'società naturale' viene considerata nella sua autonomia il nerbo essenziale per la costruzione dell'identità culturale della società. Il prof. Santangelo sottolinea, a proposito dell'importanza che assumono le carte costituzionali nell'evoluzione e nel radicamento della democrazia, che il termine "*governance*" evoca, più in particolare, "un nuovo stile di governo, distinto dal modello del controllo gerarchico e caratterizzato da un maggiore grado di cooperazione e dall'interazione tra lo stato e attori non-statali all'interno di reti decisionali miste pubblico/private" (pp. 123-124). In questo senso, assai importante è ciò che egli dice quando sottolinea che "dove Chiesa e mondo si incontrano, nasce e si sviluppa la DSC" (p. 231): non si tratta di arrendersi alla palingenesi di un mondo moderno e secolarizzato, ma di affrontare, comprendere e orientare i segni dei tempi moderni, perché al centro c'è sempre la persona, quel luogo, come diceva Emmanuel Mounier, "dove l'essere si fa parola". I riferimenti che Santangelo fa spesso alla dottrina sociale e al suo rapporto con le emergenze giuridiche del mondo moderno ci fanno cogliere la principale problematica dell'epoca che stiamo vivendo: la tutela della dignità della persona oltre ogni ragionevole affermazione idealistica. La 'persona' è e deve restare l'obiettivo di ogni politica: non a caso la Costituzione Italiana, improntata ai principi della democrazia partecipativa, sancisce il primato dell'uomo-persona di fronte allo stato. Basterebbe prendere spunto dall'art. 2 che capovolge il rapporto tra uomo e stato a servizio della 'persona', ma anche il successivo art. 3 che delinea il quadro di una repubblica 'non censitaria', attribuendo come preciso dovere allo stato di rimuovere gli ostacoli di ordine economico, sociale, etnico e culturale che impediscono lo sviluppo degli stessi diritti dell'uomo: il lavoro, la salute e l'istruzione, innanzitutto. La chiesa esperta di umanità ha prestato il suo contributo, perché ha offerto alla democrazia moderna quel potere di discernimento che Santangelo, a proposito di "democrazia globale", attribuisce giustamente al pontificato di Leone XIII, che coniò l'espressione "democrazia cristiana", ben lungi da ingabbiarla in una logica di partito politico, bensì sulla promozione dell'uomo nel suo sviluppo globale, in un creato immagine del dono di Dio che va rispettato e custodito, come insegna Papa Francesco nella *Laudato si'*.

Particolarmente interessante, a mio avviso, è la riflessione che l'autore svolge a proposito del rapporto tra il Magistero di S. Paolo VI e lo sviluppo della democrazia nella seconda parte del XX secolo, perché evidenzia – di fronte alla forte ideologizzazione della società postindustriale – le profonde trasformazioni economiche che stavano ponendo in moto dinamiche culturali e psicologiche fondate sul radicalismo ontologico. Paolo VI tornando alle fonti ispiratrici del Concilio Vaticano II riteneva inderogabile l'esigenza dell'esempio del singolo cristiano nella vita sociale e soprattutto in politica, nella quale si deve agire da cristiani e non in quanto cristiani, perché si sceglie il servizio della politica a causa della fede e non in nome di essa! Parole forti, che il magistero di Papa Montini ha radicato sul crinale anche dei suoi successori, i quali hanno vivificato sul suo esempio il modello da seguire in privato e in pubblico.

Voglio concludere queste riflessioni con quanto il bel volume del prof. Domenico Santangelo ci offre nelle pagine conclusive del suo articolato e ricco studio: “è necessario un pensiero profondo, che vada al di là del contesto attuale della globalizzazione e che si interroghi sull'origine, sulla natura e sulle finalità comuni all'ambito etico e a quello politico, da cui il loro naturale estrinsecarsi in modo reciproco... fino a raggiungere le dimensioni dell'intera famiglia umana” (p. 381) e, mi permetto di aggiungere, premiando quel pezzetto di infinito che ognuno – oltre ogni differenza e diversità – ha dentro di sé, che si chiama anima! Questo prezioso studio ci chiama ad interrogarci sulle nostre identità in una società mai prima di adesso aperta all'incontro e all'accoglienza!

Giulio Alfano

C. M. PARISI, *Dalla theologia crucis al divenire della creazione. Il cammino teologico di Jürgen Moltmann*, Presentazione di Vincenzo Battaglia (Studi e ricerche), EDB, Bologna 2019, 176 p.

Dopo aver indagato, in alcuni saggi precedenti, su D. Bonhoeffer e K. Barth, Cristiano Massimo Parisi, docente all'*Angelicum* e al *Pontificio Collegio di Anagni*, si cimenta ora su un altro importante esponente della teologia evangelica: Jürgen Moltmann, indubbiamente una personalità che ha segnato profondamente la teologia cristiana dagli anni '60 ad oggi, soprattutto per la sua capacità di assumere le problematiche più profonde del credere e del vivere della contemporaneità, nonché per il suo vivo e generoso contributo al dibattito ecumenico.

Il saggio di Parisi rivisita un percorso tipico di Moltmann, cioè quello che va dalla centralità della *Theologia crucis* al *divenire della creazione*. E nono-

stante esista ormai una bibliografia consistente su J. Moltmann, il saggio di Parisi si inserisce a pieno titolo nel novero degli studi specialistici a lui dedicati.

Il libro si apre con un'opportuna introduzione che contestualizza il pensiero di Moltmann nella sua vicenda personale, e si compone di tre capitoli e di brevi, ma succose, conclusioni. L'interesse del teologo di Tubinga per il tema della creazione è scaturito da un confronto con la questione dell'*evoluzione* e, in modo più ampio, della custodia del creato, temi di cui si è occupato anche recentemente il magistero della Chiesa cattolica, basti pensare a papa Benedetto XVI e a Papa Francesco con la *Laudato si'* e il dibattito da essa suscitato per la salvaguardia della "casa comune".

Ma vediamo in dettaglio come si articolano i capitoli dell'opera di C. M. Parisi. Nel suo primo capitolo l'A. presenta quello che lo stesso Moltmann ha definito il filo conduttore della sua riflessione teologica: la Croce. Da questo punto prospettico va letta tutta la teologia di Moltmann. Fa bene Parisi a partire da questo 'focus' ricostruendo tutto il percorso moltmanniano che – pur con le dovute precisazioni, almeno da un punto di vista cattolico – ha avuto il merito di suscitare prospettive nuove nella teologia cristiana, sul piano ecumenico. Infatti l'originalità di Moltmann – è ormai un dato acquisito – sta nel fatto che è proprio nel segno della croce che si va verso un nuovo pensiero trinitario. Il quale, ri-letto dalla prospettiva del Dio crocifisso, diventa la formula abbreviata della storia della passione di Cristo, compresa come la storia di Dio. E dal momento che, nell'evento della Croce, Dio si manifesta come Trinità, questo avvenimento ci manifesta, allo stesso tempo, Dio come amore: «l'evento *crucis*, quindi, è estrema differenziazione e totale comunione, poiché in esso procede il dono del Padre e del Figlio, che è dono per noi: lo Spirito. Questo avvenimento di donazione totale, questo avvenimento di amore è Dio stesso nella sua essenza più profonda» (p. 61). Interessanti risultano le puntualizzazioni da parte di Parisi sul concetto di *Stellvertretung* (tema già da lui studiato riguardo a Bonhoeffer in una apposita monografia) nel pensiero moltmanniano in un lungo paragrafo che nasce dal confronto con la "lettura" di K.H. Menke. L'A. riesce a dimostrare che non si può parlare di "amore rappresentativo" o di *Stellvertretung* nella Trinità immanente e, di conseguenza, non è del tutto corretto parlare di un legame storico di Trinità immanente ed economica in Moltmann. Ciò in quanto l'atto generativo (il Padre) e la relativa risposta del Figlio avvengono esclusivamente per necessità ontologica (p. 67).

Il secondo capitolo delinea parte del contesto teologico nel quale si presenta il pensiero moltmanniano. Viene richiamato diffusamente il pensiero di Karl Barth, Paul Tillich e Wolfhart Pannenberg, i quali, a loro volta, hanno dato un contributo stimolante alla lettura della creazione in dialogo con le scienze sperimentali, mettendo in rilievo il coinvolgimento di Dio nella storia. In pro-

posito, è utile tener presente quanto si legge all'inizio del capitolo: "Hendrikus Berkhof (1914-1995), teologo della Chiesa riformata olandese, ritiene che l'incontro tra la teologia e la cultura moderna con le sue acquisizioni scientifiche sia stato più difficile nel mondo della Riforma a causa dell'opposizione di "peccato e grazia", rispetto a quanto non sia avvenuto in ambito cattolico, il cui punto di partenza è l'armonia di "natura e grazia". Questo, tuttavia, non ha impedito all'opera darwiniana di influenzare le religioni riformate, segnando un progresso nell'ambito delle sue diverse correnti teologiche. È stato addirittura affermato, anche se può apparire paradossale, che «la teologia protestante nel ventesimo secolo deve il suo sviluppo a molti fattori, di cui uno dei più importanti è l'*Origine della specie*» (p. 73).

Il terzo capitolo può essere considerato il cuore della ricerca di Parisi; in esso risalta l'importanza per Moltmann della riflessione trinitaria applicata al tema della creazione, sviluppata in una dimensione cristologico-trinitaria. Fin dalle prime battute di questo capitolo si coglie la 'svolta' che ha operato Moltmann nel pensare il tema della creazione, e Parisi lo coglie bene soprattutto laddove fa vedere come il teologo di Tubinga superi lo schema della dogmatica classica che vedeva la redenzione in rapporto alla creazione, come il ripristino del creato originale. "Per Moltmann tale dottrina deve essere rivista, anzi rovesciata, in favore di una re-interpretazione escatologica della creazione... la teologia, in altre parole, deve parlare della creazione nella prospettiva di un unico processo creativo escatologico" (p. 104). Ne deriva, per Moltmann, la visione della creazione come "di un processo aperto che crea realtà" e che guarda al suo compimento non come una conclusione definitiva, come 'sistema chiuso', ma "apertura di tutti i sistemi vitali che entrano nell'infinito di Dio". E qui Moltmann apre prospettive che vanno attentamente vagliate anche e soprattutto da un punto di vista metafisico. Il suo linguaggio fascinoso ha bisogno di un attento discernimento. Infatti egli suppone che anche nel regno della gloria ci saranno "tempo e storia, futuro e possibilità". Egli propone alcuni concetti che potrebbero essere equivocati quali, "tempo eterno", "inizio della storia eterna di Dio, dell'uomo e della natura" (p. 109), ma che, condivisibili o meno, non potranno mai essere interpretati come se il mondo fosse di natura divina o un'emanazione del suo essere eterno alla maniera del neo-platonismo. Dio crea senza presupposti, né costrizione interna, né da una materia primordiale. Il mondo per Moltmann è stato chiamato all'esistenza dal libero volere di Dio, *ex amore et libertate*. L'acribia di Moltmann – e Parisi lo rivela puntualmente – sta tutta nel collegare alle persone trinitarie, Padre, Figlio e Spirito Santo nelle diverse peculiarità, l'opera creativa. Ne scaturisce una visione completa del pensiero moltmanniano dove, ancora una volta, la dimensione staurologico-trinitaria emerge in tutta la sua forza, oltre che bellezza. Non insisto sulla

visione pneumatologica che Moltmann porta a compimento dopo le grandi prospettive offerte già nel suo saggio magistrale *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*. Va dato merito a Parisi nel saggio in oggetto di aver saputo far emergere come la prospettiva pneumatologica di Moltmann è stata capace di rivitalizzare al contempo la dottrina trinitaria e quella della creazione (le p. 135-147 di Parisi sulla ‘personalità’ dello Spirito Santo sono preziose in proposito). Circa quest’ultima – la dottrina della creazione – Parisi fa vedere come Moltmann arrivi a concepire la creazione come qualcosa che è in Dio, infatti la forza dello Spirito è il tramite attraverso il quale Dio crea la vita del creato. Attraverso la forza dello Spirito, la creazione diventa essere in Dio e in essa si trovano le promesse e anticipazioni del Regno. È sempre lo Spirito, infatti, a far partecipare la creazione della comunione con il Dio trinitario (p. 153).

Le conclusioni del saggio di Parisi intendono, infine, essere una “lettura aperta” del pensiero molmanniano. In esse, infatti, l’A. fa emergere una convinzione ben precisa: le dimensioni cristologiche e pneumatologiche (riguardo al tema della creazione) offrono la possibilità di un dialogo con le scienze, le quali cercano di spiegare i fenomeni naturali in una visione aperta e indeterminata dell’universo (ivi). Ma vi è anche qualcosa in più: concependo la creazione come ‘luogo’ della presenza di Dio e ‘mezzo’ nel quale Dio mostra Se stesso, il pensiero teologico si orienta sempre più verso un’*ontologia di relazione*, tanto che è possibile, allora, approfondire la riflessione su un’etica teologico-ecologica, e dare nuovi impulsi al dialogo ecumenico e a quello con le altre religioni.

Nicola Ciola



## **LIBRI RICEVUTI**



- J. AGUSTIN ARREGUI, *Las fechas de la vida de Jesús*, s.e., s. I. 2020.
- D. BAGNARESI, G. BENZI, R. BUTERA (edd.), *Fellini e il sacro*. Studi e testimonianze, LAS, Roma 2020.
- A. BELLOCQ, *Desiderare e agire*. La razionalità pratica alla base della teologia morale, EDUSC, Roma 2020.
- G. BENZI - E. DI PEDE - D. SCAIOLA (edd.), *Profeti maggiori e minori a confronto. Major and Minor Prophets Compared*, LAS, Roma 2019.
- E. BINI, *Il tempo e la Chiesa nel Settecento*, Cantagalli, Siena 2020.
- L. BRESSAN, *Celestino Enrici contro il Reich*, Athesia, Bolzano 2019.
- S. BRISON, *L'imagination théologico-politique de l'Église*. Vers une ecclésiologie narrative avec William T. Cavanaugh, Cerf, Paris 2020.
- V. CROCE, *Allora Dio sarà tutto in tutti. Escatologia cristiana*, Elledici, Torino 2019.
- S. DAMASIO MACHADO, *L'“Altissimo” e il “Santissimo”*. Studio semantico simbolico di due termini chiave degli “Scritti” di san Francesco d'Assisi, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2019.
- L. DI PINTO, *Ospitare lo straniero*. Cultura e teologia dell'ospitalità nella Bibbia, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2020.
- L. DI PINTO, *Scegliere la vita*. Fondamenti biblici della teologia morale, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2020.
- Y. DOHNA SCHLOBITTEN - A. GERHARDS (edd.), *La lotta di Giacobbe, paradigma della creazione artistica*. Un'esperienza comunitaria di formazione integrale, su Chiesa, estetica e arte contemporanea, ispirata a Romano Guardini, Cittadella, Assisi 2020.
- A. DUCAY, *Gesù. Coscienza, libertà, redenzione. Saggio di cristologia*, EDUSC, Roma 2019.
- J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios. Homilias*, Ediciones Rialp, Madrid 2019.
- M. P. FAGGIONI, *Sessualità, matrimonio, famiglia*, EDB, Bologna 2019<sup>2</sup>.
- G. FRAUSINI, *La teologia del sacramento dell'Ordine nell'iter di revisione post-conciliare dei riti di ordinazione*, Cittadella, Assisi 2019.
- M. HEIN - A. KOHNLE (Hgg.), *Die Leipziger Disputation von 1519*. Ein theologisches Streitgespräch und seine Bedeutung für die frühe Reformation, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2019.

- F. KÖRNER - W. THÖNISSEN (edd.), *Salvezza mediata*. Martin Lutero e i sacramenti, Queriniana, Brescia 2019.
- A. LAMERI - R. NARDIN, *Sacramentaria fondamentale*, Queriniana, Brescia 2020.
- F. MACERI (ed.), *Il cristianesimo e l'Europa*. Studi su Pavel Florenskij, Romano Guardini e John Henry Newman, PFTS University Press, Cagliari 2019.
- U. SCHNELLE, *Die getrennten Wege von Römern, Juden und Christen*. Religionspolitik im 1. Jahrhundert n. Chr, Mohr Siebeck, Tübingen 2019.
- N. SLENCZKA, *Theologie der reformatorischen Bekenntnisschriften*. Einheit und Anspruch, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2020.
- M. SODI (ed.), "*Sufficit gratia mea*". *Miscellanea di studi offerti a Sua Em.za il Card. Angelo Amato in occasione del suo 80° genetliaco*, LEV, Città del Vaticano 2019.
- G. TRENTIN, *Il principio Maria*. *Nuove prospettive di Wilhelm Klein*, Cittadella, Assisi 2019<sup>2</sup>.

## **INDICE**



**Articoli**

- SANTI GRASSO, *Il Sitz im Leben greco-ellenistico nel racconto lucano della morte di Gesù* 545  
 Le reazioni del pagano e dei giudei, 546 – La reazione delle folle, 548 – La preghiera rifiutata, 549 – La richiesta di perdono, 550 – I due malfattori, 551 – I segni che precedono la morte, 554 – La seconda preghiera di Gesù, 556 – Il retaggio religioso del centurione pagano, 557 – Il centurione pagano, figura rappresentativa del lettore del vangelo lucano, 560
- GIANLUIGI PASQUALE, *La «santità» della Chiesa. Unico brevetto di salvezza che resta all'uomo contemporaneo* 563  
 1. La risposta alla domanda che nessuno (si) pone, 563 – 2. L'impatto del cristianesimo sulla storia genera l'attesa di futuro, 564 – 3. Un brevetto di salvezza per la santità della Chiesa?, 565 – 4. Conseguente percezione della storia per l'uomo contemporaneo, 566 – 5. La santità: l'alternativa radicale del cristianesimo, 569 – 5.1. Santità è guarigione dai poteri interiori, 569 – 5.2. Quando la santità è guarigione diventa «umanamente» accessibile, 571 – 6. I santi rendono «presente» la parusia, vivendo di Dio, 572
- ANDREA FIAMMA, *La visione beatifica. Conoscenza e fede nell'opera di Nicola Cusano* 577  
 Introduzione, 577 – 1. L'ascesa dell'intelletto, 578 – 2. La visione beatifica, 583 – 3. Fede e conoscenza, 587 – Conclusioni, 592
- GIOVANNI PALMITESSA, *Rivelazione cristiana e filosofia: la strada della verità. Orientamento e finalità* 595  
 Introduzione, 595 – 1. La strada della Rivelazione cristiana, 596 – 2. L'incontro con la filosofia, 602 – 3. Rivelazione cristiana e filosofia: senso e finalità, 607 – Conclusione, 611
- EMMANUELE VIMERCATI, *Filosofia greca e cristianesimo delle origini nella Fides et Ratio* 615  
 1. Introduzione: *Fides et Ratio*, vent'anni dopo, 615 – 2. Filosofia e cristianesimo nei primi secoli: coordinate generali e questioni di metodo, 617 – 3. *Ousia* e *hypostasis*: alcuni elementi del dibattito nel IV secolo, 622 – 4. Conclusioni, 628

- BARTOLOMEO PIRONE, *Il senso del peccato nel Corano e nell'islām* 631  
 Il peccato è personale, 633 – Peccato palese e peccato nascosto, 636 – Volontà di commettere il peccato, 636 – La consapevolezza di aver peccato, induce al pentimento, 637 – Bramare il perdono di Dio, 638 – Essere dei peccatori, 640 – Pregare per i peccatori, 641 – La frequenza del termine *īm*, 642 – Il primo peccato, 645 – Il peccato contro Dio, 648 – Peccati contro i cinque pilastri, 651 – Peccati contro le persone, 654 – Peccati dominati dall'ingorda voglia di far danaro, 658 – Peccati già diffusi nel periodo in cui nasceva l'islām, 661 – Peccati contro Dio e contro l'uomo, 662 – Peccati contro l'uomo, 663 – Peccati di gola, 665
- FRANCESCO TESTAFERRI, *Le prime biografie di J.H. Newman: una rassegna* 669  
 1. Jennings: la storia della vita del Cardinal Newman (1882), 670 – 2. Meynell: la prima biografia dopo la morte di Newman (1890), 674 – 3. Francis Newman: il contributo del fratello minore (1891), 676 – 4. Richard Holt Hutton: il profilo di una grandezza letteraria (1891), 679 – 4. Edwin A. Abbott: due volumi in tono polemico (1892), 684 – 5. Waller-Barrow: una biografia divulgativa (1901), 690 – Conclusioni, 693
- Recensioni** 697
- F. FERRARIO, *Dio era in Cristo. Frammenti di teologia dogmatica 2* (Nico De Mico - Lubomir Žak), 699 – M. TABA, *Chiesa, tradizione e missione. Una proposta di ecclesiologia dinamica a partire dal pensiero di Marie-Joseph Le Guillou, o.p.* (Giovanni Tangorra), 703 – M. REGINI, *Vivere in Cristo. Una teologia morale fondamentale* (Alfonso Amarante), 705 – G. TANZELLA-NITTI, *Teologia della rivelazione*, vol. III, *Religione e Rivelazione* (Giuseppina De Simone), 708 – V. P. CHIRAPARAMBAN, *The Manifestation of God's Merciful Justice. A Theocentric Reading of Romans 3:21-26* (Giuseppe Pulcinelli), 712 – M. FLORIO (ed.), *Scrutando il mistero nella storia. Saggi in prospettiva multidisciplinare in onore dei Docenti emeriti Vinicio Albanesi, Gino Fattorini, Giancarlo Galeazzi, Ugo Paoli, Valter Pierini* (Gianluigi Pasquale), 717 – G. VECCHIO (ed.), *Concilio e postconcilio a Parma*, 2 vol. (Emanuele Aval-

lone), 722 – D. SANTANGELO, *Quale democrazia in tempo di globalizzazione? Analisi etico-politica e valutazione della concezione di Amartya Kumar Sen alla luce della Dottrina Sociale della Chiesa*. Prefazione di Stefano Zamagni (Giulio Alfano), 724 – C. M. PARISI, *Dalla theologia crucis al divenire della creazione. Il cammino teologico di Jürgen Moltmann*, Presentazione di Vincenzo Battaglia (Nicola Ciola), 728.

<b>Libri ricevuti</b>	733
<b>Indice</b>	737
<b>Indice dell'annata</b>	743



## **INDICE DELL'ANNATA**



**Articoli**

ANDREA FIAMMA, <i>La visione beatifica. Conoscenza e fede nell'opera di Nicola Cusano</i>	577
SANTI GRASSO, <i>Il Sitz im Leben greco-ellenistico nel racconto lucano della morte di Gesù</i>	545
WILFRIED HÄRLE, <i>Il Battesimo nel quadro complessivo del fondamento dinamico della fede secondo la dottrina evangelico-luterana</i>	17
EILERT HERMS, <i>Il Battesimo e la Confermazione secondo la dottrina cattolico-romana</i>	115
EILERT HERMS, <i>L'Eucaristia secondo la dottrina cattolico-romana</i>	269
EILERT HERMS - CHRISTOPH SCHWÖBEL - LUBOMIR ŽAK (a cura di), <i>Protocollo delle discussioni</i>	187
GIUSEPPE LORIZIO, <i>Battesimo e Confermazione nella dottrina e nella teologia cattoliche nell'orizzonte della lex orandi</i>	91
GIUSEPPE LORIZIO, <i>La dottrina eucaristica di Lutero letta e interpretata da un teologo cattolico</i>	369
GIOVANNI PALMITESSA, <i>Rivelazione cristiana e filosofia: la strada della verità. Orientamento e finalità</i>	595
GIANLUIGI PASQUALE, <i>La «santità» della Chiesa. Unico brevetto di salvezza che resta all'uomo contemporaneo</i>	563
BARTOLOMEO PIRONE, <i>Il senso del peccato nel Corano e nell'islām</i>	631
CHRISTOPH SCHWÖBEL, <i>Sulla comprensione della Cena secondo la dottrina evangelico-luterana</i>	389
MASSIMO SERRETTI, <i>Sull'Eucaristia</i>	343
FRANCESCO TESTAFERRI, <i>Le prime biografie di J.H. Newman: una rassegna</i>	669
EMMANUELE VIMERCATI, <i>Filosofia greca e cristianesimo delle origini nella Fides et Ratio</i>	615
LUBOMIR ŽAK, <i>Il Battesimo e la Confermazione nei testi dottrinali della Riforma evangelico-luterana interpretati con riferimento al fundamentum fidei dynamicum</i>	53
LUBOMIR ŽAK (a cura di), <i>Protocollo delle discussioni</i>	435

<b>Recensioni</b>	697
<b>Libri ricevuti</b>	733
<b>Indice</b>	525, 737
<b>Indice dell'annata</b>	743

## *Enti e riviste con cui è attivo un cambio*

### INTERNAZIONALI

- Anales valentinos* - Facultad de Teología San Vicente Ferrer - Valencia (E)  
*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 Jesuitica de Filosofia e Teologia - Belo Horizonte (BR)  
*Philippiniana sacra* - University of Santo Tomas - Manila (RP)  
*Recherches de théologie et philosophie médiévales* - Thomas-Institut. University of Cologne (DE)  
 - De Wulf-Mansion Centre. University of Leuven (B)  
*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 "Antonianum" - Roma  
*Apulia theologica* - Facoltà Teologica Pugliese - Bari  
*Archivio teologico torinese* - Facoltà di Teologia - Torino  
*Archivum franciscanum historicum* - Collegio S. Bonaventura - Grottaferrata  
*Asprenas* - Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Napoli  
*Augustinianum* - Istituto Patristico "Augustinianum" - Roma  
*Biblica* - Pontificio Istituto Biblico - Roma  
*Biblioteca casanatense* - Ist. periferico del Ministero dei Beni e delle Att. culturali e del Turismo  
 - Roma  
*Bollettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo* - Istituto storico italiano per il medioevo  
 - Roma  
*La Civiltà Cattolica* - Rivista quindicinale di cultura della Compagnia di Gesù - Roma  
*Claretianum* - Istituto di Teologia della vita consacrata "Claretianum" - Roma  
*Commentarium ordinis fratrum minorum conventualium* - Convento SS. XII Apostoli - Roma  
*Conferenza episcopale italiana* - Servizio nazionale per il progetto culturale - Roma

*Convivium assisiense* - Istituto teologico - Assisi  
*Credere oggi* - Istituto Teologico S. Antonio Dottore dei Frati Minori Conventuali - Padova  
*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 Cappucini - 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 - Edizioni Camaldoli - Camaldoli  
*Rivista di archeologia cristiana* - Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana - Roma  
*Rivista di teologia dell'evangelizzazione* - Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna - 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  
*Urbaniana University Journal - Euntes docete* - Pontificia Università Urbaniana - Roma  
*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.

Finito di stampare nel mese di marzo 2021  
da Nuova Editoriale Romani srl - Via Montenotte 6/2a - 17100 Savona  
e-mail: [direzione@grupporomani.org](mailto:direzione@grupporomani.org) - [www.editorialeromani.it](http://www.editorialeromani.it)