



2012 | LXXVIII | 1

Lateranum

FACOLTÀ DI TEOLOGIA

G. ODASSO, La fede nell'Antico Testamento

A. SCHÜTZ, Zur Frage nach dem Wesen des Christentums

A. MONTAN, La vita consacrata nella Chiesa particolare

J.M. McDERMOTT, Vatican II and ressourcement theology

B. PIRONE, I novantanove nomi di Allāh

W. HÄRLE, Luthers Rechtfertigungsverständnis

M. DE SALIS, Chiesa e teologia nel Concilio Vaticano II



LATERANUM a cura della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università Lateranense

Comitato direttivo:

INNOCENZO CARDELLINI
PHILIPPE CHENAUX
NICOLA CIOLA
MAURO COZZOLI
ROBERT DODARO
RENZO GERARDI
SERGIO LANZA
GIUSEPPE LORIZIO
LUIGI MICHELE DE PALMA
ANTONIO PITTA
GIOVANNI TANGORRA
LUBOMIR ŽAK

Comitato di redazione

LUBOMIR ŽAK [DIRETTORE]
PHILIPPE CHENAUX
NICOLA CIOLA
ANTONIO PITTA
ROBERTO NARDIN [SEGRETARIO]
ANTONIO SABETTA [SEGRETARIO]

Redazione:

Pontificia Università Lateranense
Ufficio Edizioni
Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano
Inviare i libri per recensioni al prof. Antonio Sabetta

Abbonamenti:

Lateran University Press
Ufficio Abbonamenti
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano
Tel. +39 06/69895688 – Fax +39 06/69895501 – E-mail: promozionelup@pul.it

Quote 2012:

Abbonamento annuo (3 numeri) 60,00 € [Esteri 100,00 €]
Un fascicolo 30,00 € [Esteri 42,00 €]
Annata arretrata 80,00 € [Esteri 125,00 €]

La Rivista ha periodicità quadrimestrale.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. Gli abbonamenti che non saranno disdetti entro il 31 dicembre di ciascun anno si intendono tacitamente rinnovati per l'anno successivo.

I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità:

Payment can be done by:

La payment de la tarif peut être effectué par les moyens suivantes:

El pago de la tarifa puede ser efectuado de las siguientes formas:

- tramite versamento su conto corrente postale (solo Italia):

c.c. n. 76563030

- tramite bonifico bancario (coord. IBAN):

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

IBAN: IT23N0760103200000076563030

- tramite bonifico bancario internazionale (coord. IBAN):

international bank transfer (ref. IBAN)

avec virement bancaire internacional (ref. IBAN)

consignación bancaria internacional (ref. IBAN)

IBAN: IT23N0760103200000076563030

BIC-SWIFT BPPHITRRXXX

intestato a / in favour of / au nom de / a favor de

Pontificia Università Lateranense – Editoria

Piazza di San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

specificando come causale del versamento "Abbonamento Lateranum".

www.e-lup.com

ISBN PDF 978-88-465-1136-2

© COPYRIGHT 2012 – ISBN 978-88-465-0796-9

LATERAN UNIVERSITY PRESS

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

PIAZZA SAN GIOVANNI IN LATERANO, 4

CITTÀ DEL VATICANO

SOMMARIO

Articoli	
GIOVANNI ODASSO, <i>La fede nell'Antico Testamento: percorso diacronico e orizzonte canonico</i>	7
ACHIM SCHÜTZ, <i>Befreiung oder Entfremdung? Zur modernen Frage nach dem Wesen des Christentums</i>	29
AGOSTINO MONTAN, <i>La vita consacrata nella Chiesa particolare in una ecclesiologia di comunione: il percorso dopo il Concilio Vaticano II</i>	55
JOHN M. McDERMOTT, <i>Vatican II and ressourcement theology</i>	69
BARTOLOMEO PIRONE, <i>I novantanove nomi di Allāh e l'ultimo stadio della mistica islamica</i>	95
WILFRIED HÄRLE, <i>Luthers Rechtfertigungsverständnis</i>	125
MIGUEL DE SALIS, <i>Chiesa e teologia nel Concilio Vaticano II. Nota su un libro recente</i>	139
Recensioni	153
Segnalazioni	205
Libri nostri	215
Libri ricevuti	227
Indice	233

ARTICOLI

LA FEDE NELL'ANTICO TESTAMENTO: PERCORSO DIACRONICO E ORIZZONTE CANONICO

Giovanni Odasso*

La “riscoperta” dell’AT come Scrittura può essere correttamente annoverata tra le acquisizioni più sintomatiche del cammino compiuto dalla Chiesa grazie all’influsso del Concilio Vaticano II¹. Per capire l’importanza di questo dato è illuminante la nota pagina dei discepoli di Emmaus, nella quale il Risorto «incominciando da Mosè e da tutti i Profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui» (Lc 24,27). In realtà, l’insieme dei testi che con espressione poco adeguata siamo abituati a chiamare AT hanno rappresentato, per le prime generazioni cristiane, la totalità delle Scritture. Ad esse solo in una fase successiva fu aggiunta, con uguale dignità, l’ultima parte del “canone cristiano”: gli scritti dei Vangeli e degli “Apostoli”, ossia il NT².

Il presente lavoro, accostandosi all’AT come Scrittura, esamina, a partire dalla pagina di Is 7, alcune testimonianze significative per cogliere le prospet-

* Già Professore Incaricato di *Introduzione alla Sacra Scrittura*, Facoltà di Teologia, PUL.

¹ Quanto alla ricezione del Vaticano II cf. l’articolo di G. FROSINI, *Teologia: sentieri verso il terzo millennio*, in *Credere oggi* 17 (1997) 5-17. Gli orientamenti conciliari relativi alla Parola di Dio, nonostante le resistenze sviluppatasi in alcuni settori, hanno prodotto notevoli effetti positivi, come la crescita nell’amore e nell’interesse per la Sacra Scrittura, la ricerca di una spiritualità ispirata alla Bibbia, lo sviluppo delle “scuole della Parola”, la diffusione della *lectio divina*, il moltiplicarsi di esperienze di preghiera biblica e la crescente attenzione alla Scrittura nell’azione pastorale. Un segno particolarmente eloquente dell’influsso del Concilio è dato dal tema *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa* che è stato affrontato nel Sinodo dei Vescovi, celebratosi in Vaticano dal 5 al 26 ottobre 2008, e che è stato ripreso dall’Esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini* di Benedetto XVI.

² Per un primo approccio al problema della correlazione dell’AT e del NT, nella prospettiva del canone cristiano, rimane classica l’impostazione data alla “comprensione biblica della Scrittura” da H. GESE, *Sulla teologia biblica*, Paideia, Brescia 1989, 13-38. Cf. anche E. ZENGER, *La sacra Scrittura degli Ebrei e dei Cristiani*, in E. ZENGER (ed.), *Introduzione all’Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 2005, 9-45. Si veda inoltre la trattazione dell’argomento in J. BARTON - M. WOLTER (Hg.), *Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2003, specialmente le pp. 27-68, 151-194.

La forma verbale *ta'āmînû*, nel tema Hifil o H della radice *'āmēn*, è usata proprio in questo senso metaforico, per cui la prima parte del detto di Isaia si può tradurre «se non accettate la sicurezza». Il contesto lascia chiaramente intendere che si tratta della sicurezza che viene dalla Parola che il Signore annuncia per mezzo del profeta, Parola che contiene una luminosa promessa: «ciò non si realizzerà e non avverrà».

Anche la forma verbale *tē'āmēnû*, nel tema Nifal o N, ricorre qui secondo la sua accezione metaforica e connota la situazione di chi si sente interiormente nella sicurezza. Di conseguenza, la seconda parte del detto isaiano si può tradurre «non sarete nella sicurezza» oppure «non avrete nessuna sicurezza».

L'affermazione del profeta Isaia appare ora nella profonda ricchezza del suo messaggio. Il detto profetico (*'im lô' ta'āmînû kî lô' tē'āmēnû*) può essere reso nel seguente modo: «se non accettate la sicurezza (che viene dalla Parola del Signore; la sicurezza che, in definitiva, è il Signore stesso), non avrete nessuna sicurezza».

Per il nostro tema, che riguarda “la fede nell'AT”, è importante osservare che la LXX traduce il detto isaiano con l'espressione “se non credete (*pisteuete*) nemmeno comprenderete”. Al verbo *ta'aminû*, che significa propriamente “accettare la sicurezza (che viene dal Signore), corrisponde il verbo *pisteuete* della LXX. Ciò significa che la fede, nell'orizzonte della LXX, è l'atteggiamento dell'uomo che accetta la certezza che gli viene dal Signore e dalla sua Parola⁶. Solo in questa accoglienza, in questo “ascolto”, con cui si apre alla Parola di Dio, per aderirvi esistenzialmente, l'uomo trova la sicurezza della propria sussistenza, della propria vita. Ponendo la fede nel Signore in stretta correlazione con la promessa della comprensione, la LXX si muove nella prospettiva teologica della tradizione sapienziale, prospettiva che è sottesa alla canonizzazione della Torah (cf. *Dt* 4,5-8), e ha ricevuto uno sviluppo sinfonico nel Salmo 119⁷. In definitiva, il vocabolario della fede, testimoniato dalla LXX (*pisteuo, pistis*), si comprende nella prospettiva delineata dal detto isaiano: «Se non accettate la sicurezza, non avrete nessuna sicurezza».

Per cogliere la profondità di questa affermazione, è importante rilevare che essa, benché si situi in un orizzonte teologico, presenta una struttura che è verificabile anche a livello antropologico. La fiducia, infatti, è un atteggiamento che scaturisce dall'interiorità del soggetto umano. Certamente la fiducia può essere favorita, ostacolata o addirittura soffocata dalle circostanze

⁶ Il vocabolario della fede (*pisteuo, pistis*), che assumerà una funzione determinante nei testi canonici del NT, giunti a noi in lingua greca, trova in questo passo della LXX il suo riferimento principale.

⁷ La traduzione di *Is* 7,9b ad opera della LXX è una testimonianza dell'importanza del tema della fede nella Torah e nell'insieme dell'AT, importanza che sarà messa in risalto nelle pagine che seguono.

e dalle persone dell'ambiente in cui si vive, ma se l'uomo non si apre personalmente verso l'altro, percepito come "tu", non potrà mai uscire dal suo "io" e sviluppare la capacità di costruire relazioni positive, basate sulla reciproca fiducia e sul reciproco impegno.

Il detto di *Is* 7,9b, in questa ottica, suppone implicitamente che l'uomo, come si apre agli altri esseri umani, può aprirsi al Signore e alla Parola della sua promessa. Questa osservazione mostra chiaramente che la fede non può essere ritenuta una sovrastruttura imposta dall'esterno, e quindi estranea all'essere umano. Essa, al contrario, costituisce il massimo sviluppo, reso possibile dall'intervento divino, delle potenzialità insite nell'uomo creato a immagine e somiglianza del suo Creatore. «La fede – come scrive Abraham Heschel – è un atto dell'uomo che *trascendendo se stesso, risponde a colui che trascende il mondo*»⁸. In quanto apertura alla trascendenza, la fede implica sempre l'esperienza della liberazione con la quale il Signore impedisce che la speranza dei suoi figli sia ostacolata o, addirittura, soffocata. Essa rappresenta per l'uomo la sicurezza fondamentale della propria vita e della propria storia. Se non accetta questa sicurezza, che viene da Dio e che, in definitiva, è Dio stesso, l'uomo non potrà mai trovarsi nella condizione libera e liberante della salvezza.

Questi rilievi permettono di intravedere che il detto di Isaia contiene un messaggio le cui virtualità, in un certo senso, sono inesauribili. L'affermazione isaiana, come abbiamo visto, suppone la struttura profonda dell'uomo nel suo "essere che si apre verso l'altro" e, nel contempo, afferma che questa struttura antropologica si realizza pienamente quando l'uomo si apre a Dio ed entra in dialogo e in comunione con lui. Di conseguenza, la fede è sempre un evento che si compie nella misura con cui l'uomo, ogni giorno, si lascia raggiungere dal Signore e si apre a lui, lasciandosi interpellare dalla sua Parola. Per questo la fede lungi dal portare l'uomo ad abdicare alla propria umanità, ne sviluppa al massimo le incommensurabili potenzialità. La grandezza dell'uomo è direttamente proporzionale alla sua fede.

Alla luce dei precedenti rilievi possiamo raccogliere, in modo sintetico, l'insieme dei dati principali che sono contenuti nel testo isaiano:

- (1) La fede è un atteggiamento esistenziale dell'uomo che accetta la sicurezza che viene dal Signore e dalla Parola della sua promessa.
- (2) La fede, in questa prospettiva, è essenzialmente orientata al futuro della salvezza e, quindi, sviluppa nel credente la sicurezza che i disegni iniqui umani non potranno prevalere: «ciò non si realizzerà e non avverrà» (cf. *Is* 7,7b). Ne consegue che la fede è inseparabile

⁸ A. J. HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Roma 1983, 136.

dalla fiducia nel Signore, dalla confidenza in Lui, dal rifugiarsi in Lui, dall'attesa di Lui e della sua Parola⁹.

- (3) La fede non si risolve unicamente in un atteggiamento soggettivo: essa suppone l'ascolto della Parola del Signore, Parola che è mediata non solo dal profeta (come si suppone evidentemente in *Is* 7), ma anche dal culto (come attesta lo stesso racconto della vocazione del profeta in *Is* 6) e, infine, dalla Torah scritta e dall'insieme di tutte le Scritture.
- (4) La fede, di conseguenza, è un evento che avviene all'interno di una comunità e nella vitalità della sua tradizione.
- (5) La fede, infine, ha un risvolto esistenziale: accettare la promessa del Signore implica ed esige che il credente sviluppi le scelte esistenziali che sono orientate da questa promessa e coerenti con essa.

Difficilmente si potrà esagerare l'importanza di questo messaggio e l'influsso da esso esercitato nella tradizione di Israele e nella formazione della Scrittura. In realtà, questo influsso raggiunge, attraverso l'opera deuteronomistica, la stessa Torah e, in un certo senso, informa la globalità delle Sante Scritture.

2. La fede nell'opera deuteronomistica

Con l'espressione "opera deuteronomistica" la scienza veterotestamentaria connota un'opera letteraria che inizia con i primi tre capitoli del Deuteronomio, inserisce subito dopo il Deuteronomio originario contenuto all'interno degli attuali cc. 5-28, prosegue con gli ultimi capitoli del Deuteronomio e continua con i libri di Giosuè, Giudici, Samuele e Re¹⁰. Si tratta di un insieme letterario che fu composto al tempo di Giosia, verso il 620 a. C. e ricevette significative rielaborazioni durante l'esilio babilonese e ancora nel primo periodo postesilico. Un'opera così ampia e plurisecolare è ovviamente maturata in una scuola che ha saputo custodire e sviluppare i grandi ideali del Deuteronomio, ideali che G. Von Rad ha sintetizzato nella celebre espressione: "un solo Dio, un solo popolo, un solo tempio". Questa scuola, come si evince dall'esame della sua opera, fu notevolmente vicina anche agli ideali dei profeti, in particolare al messaggio di Isaia e di Geremia.

⁹ Circa queste espressioni, e la loro correlazione con la fede, cf. G. ODASSO, *Il vocabolario teologico della fiducia nell'orizzonte delle Scritture*, in *PSV* 62/1 (2010) 11-46.

¹⁰ Per una presentazione dettagliata e aggiornata dell'opera deuteronomistica cf. G. BRAULIK, *Le teorie sull'opera storica deuteronomistica e gli sviluppi della ricerca*, in E. ZENGER (ed.), *Introduzione all'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 2005, 290-307.

L'influsso del tema isaiano della fede all'interno della scuola deuteronomistica emerge anzitutto dal fatto che la stessa narrazione di *Is* 7 porta i segni inconfondibili dello stile e della concezione propri dell'opera deuteronomistica. In particolare, però, due testimonianze di quest'opera meritano di essere qui ricordate per la loro notevole rilevanza. Esse si trovano, significativamente, all'inizio dell'opera (*Dt* 1,32) e verso la sua conclusione (*2Re* 17), venendo a formare un'inclusione che delinea l'orizzonte nel quale il Deuteronomista delinea e sviluppa la propria concezione teologica.

2.1. Il testo di *Dt* 1,29-35

All'inizio dell'opera deuteronomistica, nel primo capitolo del Deuteronomio, chi scrive presenta Mosè che, in un solenne discorso, ricorda al popolo l'itinerario percorso dall'Oreb a Qadesh Barnea per esortarlo a intraprendere il cammino che lo conduce nella terra promessa. In un primo momento il popolo chiede a Mosè che mandi esploratori, che possano offrire adeguate informazioni sulla situazione che incontreranno. Di ritorno dalla loro missione, gli esploratori portano un messaggio pieno di incoraggiante fiducia: «Buona è la terra che il Signore, nostro Dio, sta per darci» (*Dt* 1,25). Tuttavia, nonostante questa assicurazione, il popolo non accoglie il comando del Signore e mormora contro di lui: «Voi non voleste andare e vi ribellaste al comando del Signore, vostro Dio; mormoraste nelle vostre tende e diceste: Il Signore ci odia; per questo ci ha fatto uscire dal paese d'Egitto per darci in mano agli Amorrei e sterminarci» (*Dt* 1,26-27). Le parole che, in questa situazione, Mosè rivolge al popolo, sono fondamentali per cogliere il significato della fede nell'ottica teologica dell'opera deuteronomistica¹¹:

«Io vi dissi: “Non spaventatevi e non temeteli. Il Signore, vostro Dio, che vi precede, egli stesso combatterà per voi, come ha fatto insieme a voi sotto i vostri occhi in Egitto e nel deserto, dove hai visto che il Signore, il tuo Dio, ti ha portato come un uomo porta il proprio figlio, per tutto il cammino che avete fatto, finché siete arrivati in questo luogo”.

Nonostante questo, non avete creduto nel Signore vostro Dio, che vi precedeva nel vostro cammino per cercarvi un luogo dove piantare le tende: di notte nel fuoco per mostrarvi la via per la quale dovevate andare, e di giorno nella nube.

Il Signore udì le vostre parole, si adirò gravemente e giurò dicendo: “Nessuno degli uomini di questa malvagia generazione vedrà il buon paese che ho giurato di dare ai vostri padri”» (*Dt* 1,29-35).

¹¹ Per il commento di questo testo all'interno della pericope di *Dt* 1,19-31, cf. D.L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy 1-11*, Word Books, Dallas 1991, 23-32.

Se si tiene conto del contesto nel quale si trova inserito, il brano appena citato permette i seguenti rilievi:

- (1) Colui che crede sperimenta la liberazione dallo spavento e dal “timore” degli uomini. In altri termini, la fede sviluppa la sicurezza che Dio libera i suoi fedeli dalle potenze che si oppongono al suo disegno salvifico.
- (2) In questa visuale, il “credere” implica un’apertura al Signore da parte del fedele che confida in lui e custodisce nel proprio cuore una costante fiducia nella presenza liberatrice del suo Dio. La correlazione essenziale tra la fede e la fiducia è evidenziata dal Deuteronomista mediante l’unione del vocabolario della fede alle formule di incoraggiamento: “Non temete”, “non spaventatevi”, “siate forti”.
- (3) Il credere implica, inoltre, che il fedele tenga viva la memoria dei numerosi interventi salvifici di Dio. Il ricordo dei prodigi compiuti dal Signore assicura che la fede nella potenza liberante di Dio non si basa sull’illusione soggettiva del sentimento, ma sulla verità degli eventi salvifici che caratterizzano l’esperienza “storica” del popolo del Signore e costituiscono l’orizzonte dell’esperienza esistenziale dei credenti¹².
- (4) Il credere, in definitiva, connota l’atteggiamento dell’uomo che trova in Dio la sicurezza del proprio futuro e quindi si apre alla sua Parola, l’accoglie nel suo cuore e la attua nella propria esistenza. Accogliendo mediante la fede la Parola, l’uomo realizza il cammino verso il pieno compimento dell’esodo salvifico di Dio. La Parola accolta, infatti, fa uscire l’uomo dalle angustie della sua schiavitù e lo orienta verso il futuro della promessa, verso la libertà sperimentata nella “conoscenza” della salvezza del Signore.

Inversamente, il testo delinea il carattere negativo dell’incredulità, della non-fede. L’uomo che, per la sua incredulità, non accetta la sicurezza che viene dalla Parola del Signore, rimane prigioniero della propria paura e del proprio spavento. In particolare, nell’opera deuteronomistica la mancanza di fede è considerata con la categoria teologica della ribellione¹³. A causa dell’in-

¹² Questo motivo è esplicitamente affermato nella pericope di Dt 7,17-19. Di fronte alla consapevolezza delle superiorità delle genti, dalle quali Israele non deve mai lasciarsi indurre all’idolatria, il testo esorta il popolo a “ricordare” la liberazione prodigiosa operata dal Signore, perché proprio questo ricordo sviluppa nel cuore dell’uomo la sicurezza che il Signore ancora “farà così” nei confronti di ogni potenza che intenda ostacolare l’esodo salvifico del suo popolo. Il memoriale trasforma l’esodo da evento teologico narrato e proclamato a evento salvifico vissuto nel presente e, soprattutto, atteso nel compimento definitivo della salvezza di Dio.

¹³ Per il tema biblico della “ribellione”, che ha nel verbo *mārâh* il suo termine proprio, cf. L. SCHWIENHORST, *mārâ*, in *GLAT* 5 (2005) 352-358. L’Autore vede in Dt 21,18-21, che tratta della disobbedienza «volon-

credulità l'uomo consuma la propria ribellione e per questo rimane prigioniero della propria schiavitù e incapace di camminare verso il futuro della sua libertà¹⁴. Ciò che rinchiude l'uomo nella schiavitù del proprio "io" non è l'ascolto della voce del Signore, l'esperienza autentica di Dio, ma è la paura che lo rende ribelle al Signore e alla sua Parola.

2.2. La testimonianza di 2Re 17,13-14

Un'altra testimonianza significativa della fede è collocata verso la fine dell'opera deuteronomistica, nella pagina di 2Re 17,7-23. Qui l'autore sospende la narrazione degli eventi dei due regni per sviluppare un'ampia riflessione teologica, che riguarda la fine del regno di Israele e, nel contempo, prepara la narrazione della caduta di Gerusalemme¹⁵.

La testimonianza, contenuta in 2Re 17,13-15, recita:

«Il Signore, per mezzo di tutti i profeti e di tutti i veggenti, aveva esortato Israele e Giuda dicendo: "Convertitevi dalle vostre vie malvagie, e osservate i miei comandamenti e i miei precetti, seguendo in tutto l'insegnamento (*torah*) che io ho mandato ai vostri padri, e che ho inviato a voi per mezzo dei miei servi, i profeti". Ma essi non ascoltarono, anzi resero dura la loro cervice, come la cervice dei loro padri, i quali non avevano creduto nel Signore, loro Dio. Rifiutarono le sue leggi e la sua alleanza, che aveva concluso con i loro padri, e le istruzioni che aveva dato loro; seguirono il nulla e sono diventati essi stessi nullità».

Secondo questa riflessione tutta la storia dei regni di Israele e di Giuda è presentata come un irrigidimento colpevole del popolo verso il Signore («resero dura la loro cervice»)¹⁶. Si tratta di un irrigidimento che ha perpetuato nel tempo il comportamento dei padri, ossia il comportamento della generazione del deserto, che in questa pagina è descritto come un "non credere".

taria e ripetuta del figlio contro i genitori», un testo che consente di cogliere il significato fondamentale di questo verbo. In esso è insita la nozione di una «deliberata e volontaria risoluzione alla disobbedienza» (355).

¹⁴ La ribellione a Dio come categoria antitetica alla fede è richiamata anche nel testo di Dt 9,23-24.

¹⁵ Per questo brano considerato all'interno di tutto il capitolo di 2Re 17 cf. T. R. HOOBBS, *2 Kings*, Word Books, Waco (Texas) 1985, 219-241, specialmente 233-234.

¹⁶ L'espressione "resero dura la loro cervice" è stata esaminata da B. COUROYER, «Avoir la nuque raide»: *ne pas incliner l'oreille*, in *RB* 88 (1981) 216-225. Quanto al verbo che esprime l'indurimento (*qāšāh*) cf. M. ZIPOR, *qāšā*, in *GLAT* 8 (2008) 38-45, specialmente 39-40.

Tre rilievi emergono dalla lettura del testo. Anzitutto le varie resistenze del popolo alla Parola, che il Signore aveva fatto risuonare con costante premura per mezzo dei profeti, sono viste come altrettante espressioni della mancanza di fede. Conseguentemente, la non-fede è intesa qui come chiusura alla parola profetica e, quindi, alla stessa alleanza con il Signore.

In secondo luogo l'incredulità caratterizza non solo la storia del popolo che vive nella terra promessa, ma anche la storia dei padri, ossia la generazione dell'esodo e del deserto. Secondo il deuteronomista, quindi, tutta la storia di Israele, dall'esodo in poi, è attraversata dalla colpa dell'incredulità.

Infine, la fede è compresa nella sua intrinseca connessione con la conversione. Questa affermazione suppone che Dio offre sempre al suo popolo, e quindi a ogni fedele, la possibilità di uscire dalla sua infedeltà per percorrere il cammino dell'ascolto del Signore nella fedeltà alla sua alleanza.

In questo contesto la non-fede si configura, inversamente, come un rifiuto della conversione e quindi un rifiuto dell'alleanza e degli impegni ad essa inerenti. A questo proposito è interessante rilevare che il testo presenta l'incredulità del popolo con la stessa frase di *Ger* 2,5: «seguirono il nulla e sono diventati essi stessi nullità». Il riferimento al testo di *Ger* 2,5 è una preziosa conferma della concezione deuteronomistica che abbiamo individuato. In realtà, mentre nel testo di Geremia la frase riguarda l'agire dei padri («quale ingiustizia trovarono in me i vostri padri per allontanarsi da me?»), in *2Re* 17,14 la stessa espressione è riferita all'agire dei «figli di Israele che avevano peccato contro il Signore, loro Dio» (*2Re* 17,7).

In definitiva, secondo la redazione finale dell'opera deuteronomistica il peccato che caratterizza il periodo fallimentare della monarchia è quello del quale si erano già resi colpevoli i padri, vale a dire la generazione dell'esodo e del deserto. Questo peccato consiste appunto nella mancanza di fede o, detto con altri termini, nel rifiuto della parola dei profeti, nella rinuncia a seguire il Signore per confidare nei propri idoli. Conseguentemente, l'incredulità si annida nel cuore dell'uomo che rifiuta di convertirsi al Signore. Dall'insieme di questi dati risulta che la storia del popolo dell'alleanza è caratterizzata dall'accoglienza del Signore nella fede o dalla ribellione a lui nell'incredulità.

Che questa prospettiva deuteronomistica sia da collegare all'influsso esercitato dalla pagina di *Is* 7 trova una conferma esplicita nel secondo libro delle Cronache. In quest'opera, che si colloca intorno al 300 a.C., il Cronista testimonia la stretta correlazione del vocabolario della fiducia e dell'incoraggiamento, propri dell'opera deuteronomistica, con il vocabolario della fede, tipico del profeta Isaia. La concezione del Cronista su questo tema appare in modo evidente nell'esteso racconto della vittoria di Giosafat (*2Cr*

20,1-30)¹⁷, racconto che non ha parallelo nel libro dei Re e che è stato giustamente definito «un bell'esempio di un midrash storico»¹⁸.

In questa pagina si sente l'eco di motivi familiari al Deuteronomista quando Giosafat si rivolge al popolo con le parole:

«Così dice a voi il Signore: Non temete, non spaventatevi davanti a questa moltitudine immensa, perché la guerra non riguarda voi, ma Dio» (2Cr 20,15; cf. Dt 20,1-4).

Nel contempo si avverte l'eco di Is 7,9b quando Giosafat, nel momento della partenza per la guerra, si rivolge ancora al popolo con le seguenti parole:

«Ascoltate, Giuda e abitanti di Gerusalemme! Credete (*ha' āmînu*) nel Signore, vostro Dio, e avrete sicurezza (*w'eṭ' amēnu*); credete (*ha' āmînu*) nei suoi profeti e riuscirete (*w'eḥašlîhû*)» (2Cr 20,20).

L'esortazione «credete nel Signore e avrete sicurezza» è formulata mediante la citazione di Is 7,9b. Questo riferimento intertestuale è una prova inequivocabile dell'influsso che il detto isaiano ha continuato ad esercitare all'interno della tradizione di Israele. Il fatto che l'invito alla fede nel Signore sia accompagnato dall'esortazione a credere nei suoi profeti, rispecchia nuovamente la concezione tipica dell'opera deuteronomistica. Sempre in questo versetto, in virtù del parallelismo, la sicurezza della fede si trova connessa con la promessa della "riuscita". Si tratta di una promessa che, evidentemente, non va intesa nel senso di un successo temporale, ma nella linea del Servo del Signore che, come recita Is 52,12a, «avrà successo»¹⁹, perché è sostenuto dal Signore nell'adempimento della sua missione fino alla morte. Proprio per questo la morte del Servo poté essere compresa come un evento salvifico che avrebbe raggiunto e trasformato il popolo.

Questa prospettiva teologica, che, inaugurata da Isaia, si sviluppa nell'opera deuteronomistica e trova la propria conferma nel Cronista²⁰, co-

¹⁷ Su questa pericope cf. il commento di S. JAPHET, *2 Chronik*, Herder, Freiburg im Breisgau 2003, 242-262.

¹⁸ I. BENZINGER, *Die Bücher der Chronik*, Mohr, Tübingen - Leipzig 1901, 107.

¹⁹ Nella locuzione *hinneh jaškil 'abdî* («ecco il mio servo avrà successo») il verbo *šql* significa «comprendere, agire con discernimento, e dunque ottenere un pieno successo, non per i calcoli umani, ma per la docilità alla volontà divina» (P.-E. BONNARD, *Le second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66*, Gabalda, Paris 1972, 269).

²⁰ S. Japhet attira anche l'attenzione sul fatto che «il v. 17, che appare come prosecuzione del v. 15, è stato riconosciuto già da tempo come una parafrasi del discorso di Mosè prima della traversata del Mare dei Giunchi» (S. JAPHET, *2 Chronik*, 254). Questo dato costituisce un'ulteriore conferma del carattere midrashico del libro delle Cronache e, nel contempo, mette in risalto l'importanza del tema della fede nella stessa Torah.

stituisce l'orizzonte necessario per comprendere adeguatamente l'importanza della fede all'interno della stessa redazione finale, canonica, della Torah.

3. La fede nella Torah

Due testi, situati in punti strutturalmente nevralgici, mostrano che il tema della fede occupa una posizione speciale nella Torah. L'influsso della prospettiva deuteronomistica appare evidente nei versetti conclusivi di *Es* 14, il capitolo che narra la prodigiosa liberazione di Israele e che svolge, quindi, una funzione narrativa e teologica fondamentale all'interno della stessa Torah. Il testo che ci interessa è costituito dai vv. 30-31²¹:

«In quel giorno il Signore salvò Israele dalla mano degli Egiziani, e Israele vide gli Egiziani morti sulla rive del mare. Israele vide la mano potente con la quale il Signore aveva operato contro gli Egiziani, e il popolo temette il Signore e credette nel Signore e in Mosè suo servo».

L'esperienza dell'esodo, secondo il messaggio di questi versetti, pone l'uomo in un rapporto di adorazione verso il Signore («temette il Signore») e nel contempo lo orienta a vivere questo rapporto nella fede, quindi mediante una profonda fiducia in lui.

Anche in questo testo la fede, che apre l'uomo a confidare nel Signore, suppone un'esperienza di salvezza, come è indicato con l'immagine degli Egiziani morti sulla riva del mare. Essa, che sarebbe fraintesa se fosse presa alla lettera, deve essere compresa nel suo significato simbolico, che a sua volta suppone una concezione propriamente escatologica. La fede apre il credente al futuro di Dio, quel futuro di salvezza in cui scomparirà ogni forma di violenza e di oppressione. Qui appare evidente che la fede è abbandono confidente nel Dio dell'esodo, nel Dio che mostra la grandezza della propria forza salvifica liberando il suo popolo dalle potenze che lo hanno ridotto in schiavitù e sono addirittura giunte a decretarne lo sterminio²².

²¹ Per questi versetti confronta lo studio monografico di J. L. SKA, *Le passage de la mer. Études de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31*, Biblical Institute Press, Roma 1986, 136-145. L'Autore puntualmente osserva che la fede d'Israele è sorta nella coscienza di chi «non è semplicemente riuscito a prolungare la sua esistenza precedente sopravvivendo alla prova, ma che ha inaugurato un'esistenza nuova trionfando sulla morte. Israele crede non tanto perché è sfuggito a un pericolo, ma piuttosto perché l'ha vinto» (145).

²² Cf. *Es* 1,8-22. In questo testo, con l'ordine impartito «a tutto il suo popolo» di gettare nel Nilo ogni maschio ebreo, il faraone passa da un piano di misure repressive contro gli ebrei al progetto della loro oppressione. Il racconto dell'esodo è dunque la narrazione dell'intervento del Signore che libera Israele non

L'espressione relativa al popolo che «credette nel Signore e in Mosè suo servo» si muove nell'orizzonte della scuola deuteronomistica, per la quale la fede nel Signore si sviluppa nell'ascolto della sua Parola, mediata dai suoi servi i profeti. Nel testo di *Es* 14 Mosè è compreso come il rappresentante sommo della profezia e, quindi, come il mediatore della Torah²³.

Questa affermazione, in concreto, esprime la convinzione che la fede nel Signore non ha solo una dimensione personale, che riguarda ogni fedele della famiglia di Dio («il popolo credette nel Signore»), ma è anche dotata di una dimensione comunitaria. Essa suppone l'ascolto dei profeti e l'ascolto della Torah, ossia l'ascolto della Scrittura.

La dimensione personale della fede, l'accettare la sicurezza che viene dal Signore e dalla sua Parola, è posta in risalto in *Gen* 15,6²⁴, una pagina nella quale si percepisce non solo l'influsso della tradizione deuteronomistica, ma anche quello della cosiddetta opera sacerdotale²⁵. L'opera sacerdotale, sorta nel periodo dell'esilio, aveva posto al centro della propria concezione la *b'érît*, intesa non come alleanza bilaterale (tra il Signore e il suo popolo), ma come promessa gratuita, fatta liberamente da Dio ad Abramo, Isacco e Giacobbe, promessa che la stessa infedeltà di Israele non avrebbe mai potuto annullare. Con il concetto teologico della promessa gratuita, "eterna", di Dio l'opera sacerdotale sviluppa uno straordinario messaggio di speranza. Questa idea, infatti, alla luce dell'infedeltà del popolo all'alleanza, suppone che il Signore, per adempiere il suo disegno di salvezza, non abbandonerà il popolo nella sua infedeltà, ma lo rinnoverà con il suo perdono. Si tratta del perdono che trova nella festa dell'espiazione (*Lv* 16) e nella celebrazione del giubileo (*Lv* 25) non solo i momenti cultuali della sua solenne celebrazione, ma anche il suo significato altamente teologico di rinnovata comunione con il Signore e con

solo dalla schiavitù, ma anche dal pericolo della sua estinzione. Questo dato è particolarmente importante per la comprensione del significato teologico del rito pasquale. La Pasqua, in origine un rito apotropaico con cui i pastori miravano a tenere lontano lo "Sterminatore" dalle loro greggi, divenne nella tradizione di Israele memoriale del Signore che libera il suo popolo dalla morte (cf. *Es* 15,1b-18).

²³ L'esigenza che il popolo creda che il Signore è apparso a Mosè e che questi gli comunichi la parola divina è sviluppata in due testi che risentono dell'influsso deuteronomistico: *Es* 4 (cf. i vv. 1.5.8.9.30.31) ed *Es* 19,9. Secondo quest'ultimo testo, se il popolo sente che il Signore "parla con Mosè, si fiderà poi per sempre di lui". Cf. A. JEPSEN, 'āman, in *GLAT* 1 (1988) 650.

²⁴ Sul tema della fede in *Gen* 15 cf. R. RENDTORFF, *Gen 15 im Rahmen der theologischen Bearbeitung der Vätergeschichte*, in R. ALBERTZ (Hg.), *Werden und Wirken des Alten Testaments*, Göttingen-Neukirchen-Vluyn 1980, 80-81.

²⁵ Per una presentazione che esamina l'insieme dei testi riconducibili all'opera sacerdotale (P), secondo le acquisizioni dell'esegesi storico-critica, cf. R. SMEND, *La formazione dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1993, 60-76 (e le pp. 77-81 che sono riservate alla trattazione della legge di santità). Per le ricerche recenti sulla letteratura sacerdotale cf. CH. NIHAN - TH. RÖMER, *Le débat actuel sur la formation du Pentateuque*, in TH. RÖMER - J.-D. MACCHI - CH. NIHAN (edd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève 2004, 93-104.

i fratelli «nella giustizia e nel diritto, nell'amore e nella tenerezza» (cf. *Os* 2,21).

Il testo recente di *Gen* 15, che suppone la tradizione deuteronomistica e la concezione sacerdotale della *b'rit* intesa come promessa²⁶, presenta Abramo raggiunto dall'esperienza profetica del Signore. Questo aspetto, proveniente dalla scuola deuteronomistica, è chiaramente indicato dalla formula dell'evento della parola («venne ad Abramo questa parola del Signore»: cf. *Gen* 15,1.4), formula la cui origine è appunto da ricercare nell'ambito delle esperienze proprie dei profeti. La "Parola del Signore" giunge ad Abramo che nonostante l'età avanzata è senza figli e, dunque, vive nell'amara consapevolezza che per lui non si è adempiuta la promessa della discendenza. Proprio in questa situazione di "sterilità" l'esperienza del Signore dischiude ad Abramo il futuro della salvezza con la promessa di una discendenza numerosa come le stelle del cielo.

La reazione di Abramo a questa parola è racchiusa nella densa affermazione di *Gen* 15,6: «Abramo credette al Signore che glielo accreditò come giustizia». Questa frase testimonia il significato profondo che la fede aveva acquistato all'interno della tradizione di Israele. Avere fede, come scrive Brüggemann commentando questo testo, significa «credere nel futuro di Dio e vivere certi di quel futuro anche se il presente è di morte»²⁷.

L'affermazione che Dio «accreditò questo come giustizia» ha lo scopo di presentare Abramo come modello dei "giusti" la cui voce si sente nei Salmi. È la voce degli '*anawîm*, di coloro che hanno scelto di vivere nella fedeltà al Signore e alla sua Parola, anche a costo dell'emarginazione economica, sociale, anche a costo della persecuzione, alla quale potevano andare incontro per la loro scelta²⁸.

²⁶ Effettivamente, la conclusione dell'alleanza descritta in *Gen* 15, «è una pura promessa di Dio, non legata ad alcuna condizione da parte dell'uomo» (R. RENDTORFF, *Teologia dell'Antico Testamento*. 1. *I testi canonici*, Claudiana, Torino 2001, 41). Per la densità semantica del termine *b'rit*, che può connotare sia la promessa del Signore, sia l'impegno del popolo, sia infine il concetto di alleanza (bilaterale tra il Signore e il suo popolo), rimane fondamentale lo studio di E. KUTZSCH, *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogemantem "Bund" im Alten Testament*, Walter de Gruyter, Berlin 1973.

²⁷ W. BRÜGGEMANN, *Genesi*, Claudiana, Torino 2002, 181.

²⁸ Una presentazione aggiornata di questo gruppo è offerta da R. ALBERTZ, *Storia della religione nell'Israele antico*. 2. *Dall'esilio ai Maccabei*, Paideia, Brescia 2005, 615-622. L'Autore offre un quadro attento al dato storico, anche se forse accentua eccessivamente la dimensione sociologica degli '*anawîm*, tralasciando la dimensione spirituale. Quest'ultima è chiaramente percepibile nel Salterio (cf. *Sal* 9,19; 10,17; 22,27; 25,9 bis; 34,3; 69,33; 76,10; 147,6; 149,4). Testi importanti, che contengono testimonianze della spiritualità degli '*anawîm*, sono anche *Is* 29,18; 61,1; *Am* 2,7; 8,4; *Sof* 2,3. A nostro avviso nella promessa escatologica «farò sì che rimanga in mezzo a te un popolo mite e umile ('*anî wadal*): si rifugeranno nel Nome del Signore» (*Sof* 3,12) s'incontra una formulazione programmatica dell'ideale spirituale di questo "movimento", che divenne praticamente l'erede e il trasmettitore delle tradizioni di Israele. La traduzione, data qui, dei termini '*anî wadal* con "mite e umile" s'ispira alla versione della LXX, alla

La fedeltà al Signore e alla Torah, che si manifesta nella coerenza della vita, attinge il suo valore dalla fede. Effettivamente, la fede rende l'uomo "giusto" perché segna la fine di ogni forma di legalismo e nel contempo orienta il credente a sviluppare la propria esistenza in sintonia con la Parola del Signore e a fondare l'impegno della propria coerenza sulla sicurezza della fedeltà divina.

Un dato di notevole interesse, infine, è rappresentato dal fatto che proprio questa comprensione della fede, testimoniata nel testo recente di *Gen 15*, presenta una forte connessione con la concezione che affiora nella redazione finale del Salterio e nel messaggio della profezia escatologica.

4. La fede nell'orizzonte dei Salmi e della profezia escatologica

Un'eco dell'importanza di *Is 7* e del suo influsso appare in alcuni Salmi che, richiamandosi alla concezione deuteronomistica, e alla sua ricezione nella Torah, vedono nella mancanza di fede la causa dell'insuccesso del popolo nel cammino del suo esodo.

Il *Sal 78*²⁹, per esempio, presenta la "ribellione del popolo", che mormora contro il Signore e dubita della sua potenza, con la seguente descrizione: «Potrà forse Dio preparare una mensa nel deserto?» (v. 19bc).

Nonostante il prodigio dell'acqua, scaturita dalla roccia (v. 20a), il popolo continua nella sua mormorazione: «Potrà forse dare anche pane e preparare carne per il suo popolo?» (v. 20b).

Come si può facilmente intravedere, questi versetti si richiamano al racconto del prodigio dell'acqua di *Es 17,1-7* e al racconto della manna e delle quaglie di *Es 16*, offrendone un commento, un *midrash*, alla luce del *Sal 23*: Il Signore è il pastore che guida alla vita. Anche se sta attraversando la valle oscura della prova, l'orante ha la certezza che il Signore è con lui, gli prepara una mensa, lo libera dai suoi nemici e lo chiama al banchetto della liberazione, della gioia, della salvezza. La colpa del popolo, secondo il *Sal 78*, consiste proprio nel fatto che non vive con quella fiducia, che ha il suo modello esemplare nell'orante del *Sal 23*, al contrario è giunto fino a dubitare della stessa

quale si riferisce, significativamente, il *logion* di *Mt 11,29* («imparate da me che sono mite e umile di cuore»), *logion* che presenta Gesù nella sua autocoscienza messianica di realizzare l'ideale escatologico degli *'anawîm*. Per un esame dettagliato del testo profetico di *Sof 3,11-13*, cf. H. IRSIGLER, *Zefanja*, Herder, Freiburg im Breisgau 2002, 385-401.

²⁹ Per un commento aggiornato e attento all'importanza che il *Sal 78* occupa nel Salterio, cf. F.-L. HOSSFELD, *Psalm 78*, in F.-L. HOSSFELD - E. ZENGER (Hg.), *Psalmen 51-100*, Herder, Freiburg im Breisgau 2000, 414-443.

potenza del Signore. Proprio per questo la ribellione del popolo è delineata sinteticamente con l'espressione: «Non credettero in Dio e non confidarono nella sua salvezza» (v. 22).

Accanto ai motivi già incontrati nel Deuteronomista, qui affiora una sottolineatura nuova. In questo passo il credere in Dio è posto esplicitamente in parallelo con il verbo «confidare nella sua salvezza»³⁰. Ciò che mette in pericolo l'esistenza del popolo di Dio non sono i suoi nemici, ma la sua paura, la sua incredulità³¹.

In particolare, secondo il *Sal* 78, la fede nel Signore sviluppa l'attesa della liberazione, l'attesa della mensa della salvezza, un'attesa che si fonda sulla sicurezza della Parola e si concretizza, come in *Gen* 15, in un abbandono confidente al disegno di Dio e alla sua potenza.

La connessione della fede con l'attesa della mensa preparata dal Signore costituisce un motivo che unisce questo testo all'orizzonte escatologico di *Is* 25,6-8, dove si annuncia che il Signore prepara sul monte Sion il banchetto dell'alleanza per tutti i popoli. L'attesa della mensa diventa attesa della salvezza escatologica che è preparata da Dio per tutte le genti³².

Questo orizzonte universale della fede trova una esplicita conferma nel testo di *Gn* 3,5 che si muove ugualmente in una prospettiva escatologica. La pericope di *Gn* 3,4-10 inizia presentando Giona mentre si inoltra nella città di Ninive predicando: «Ancora quaranta giorni e Ninive sarà distrutta» (v. 4). Subito dopo il testo descrive la reazione degli abitanti con la frase: «I Niniviti credettero in Dio» (v. 5). La profondità di questa frase appare nel fatto che i Niniviti non si limitarono a credere all'annuncio della fine imminente di Ninive, ma “credettero” alla parola del profeta e quindi credettero in Dio che ha la potenza di realizzare il suo disegno nella storia degli uomini e dei popoli³³. È interessante rilevare che anche in questo testo, dove si parla non di Israele, ma delle genti, il “credere in Dio” apre a quella speranza che non è un'evasione dalla realtà, ma un'energia che trasforma l'uomo e lo orienta al

³⁰ Per il vocabolario connesso con il verbo “confidare” (ebr. *bāṭah*) cf. l'ampia e documentata trattazione di A. JEPSEN, *bāṭah*, in *GLAT* 1 (1988) 1231-1246.

³¹ La stessa prospettiva è presente nel *Sal* 106 che, peraltro, con il richiamo dell'intercessione di Mosè (cf. v. 23), sottolinea che l'infedeltà dell'uomo è vinta dal Signore che, in quanto Dio fedele, si ricorda della sua promessa e, nel suo immenso amore, si muove a tenerezza per il suo popolo (cf. v. 45).

³² Per i fattori che hanno contribuito al sorgere della profezia escatologica e per il suo superamento con la confessione del mondo della risurrezione (prospettiva propriamente apocalittica), cf. G. ODASSO, *Bibbia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Urbaniana University Press, Roma 1998, 226-267, specialmente 230-246.

³³ A questo riguardo JEPSEN osserva acutamente che «gli uomini e le donne di Ninive fanno ciò che non avevano fatto né Israele né Mosè né Aronne: hanno fiducia in Dio, gli credono senza bisogno né di segni né di miracoli, com'era stato invece necessario ai tempi dell'esodo (*Ex* 4,31; 14,31), ma semplicemente sentendo le parole del profeta» (A. JEPSEN, *'aman*, 653).

Signore. Gli abitanti di Ninive infatti, secondo la narrazione biblica, iniziano un digiuno penitenziale che coinvolge tutti. Lo stesso re con un apposito editto invita il popolo a rivolgersi a Dio “con forza”:

«Ognuno si converta dalla sua via malvagia e dalla violenza che è nelle sue mani. Chi sa che Dio non cambi, si ravveda, deponga la sua ira ardente non si penta e metta da parte la sua ira ardente e così noi non periamo!» (*Gn* 3,8-9).

L’espressione «chi sa che non cambi, si ravveda» ricorre anche in *Gl* 2,14. L’invito alla conversione con digiuno e suppliche, che nel testo di Gioele è diretto a Israele, qui è rivolto agli abitanti di Ninive, dunque al mondo delle genti. Nel futuro escatologico anche le genti crederanno, si convertiranno e sperimenteranno la salvezza di Dio.

Nel testo di *Is* 25,6-8 la promessa escatologica del banchetto preparato per tutte le genti è riletta nella prospettiva della risurrezione³⁴. Questa rilettura

³⁴ La reinterpretazione di passi biblici nella prospettiva della risurrezione risulta confermata, oltre che dall’analisi esegetica dei rispettivi testi, anche dal fatto che essa andò sviluppandosi nella letteratura targumica e rabbinica giungendo a leggere praticamente tutta la Scrittura come testimonianza della fede nella risurrezione. Citiamo, come esempio di questo fenomeno, il Targum Neofiti a *Gen* 4,8. Il testo biblico, breve e forse incompleto, di questo versetto recita: «Caino disse ad Abele suo fratello [...] Quando erano in campagna, Caino sorse contro suo fratello Abele e lo uccise».

Il Targum Neofiti rende questo versetto con la seguente parafrasi:

«Disse Caino ad Abele suo fratello: Vieni usciamo insieme in campagna.

Come uscirono entrambi in campagna Caino prese la parola e disse ad Abele:

“Io vedo che il mondo non è stato creato nella tenerezza (del Signore)

e che non è governato secondo i frutti delle opere buone

e che nel giudizio c’è parzialità.

Perché la tua offerta è accolta con compiacimento, mentre la mia offerta non è accolta con compiacimento?”.

Abele rispose e disse a Caino:

“Io vedo che il mondo è stato creato con tenerezza

ed è governato secondo il frutto delle opere buone

e perché le mie opere sono migliori delle tue

la mia offerta è stata accolta con compiacimento

e la tua non è stata accolta con compiacimento”.

Caino rispose e disse ad Abele:

“Non c’è giudizio e non c’è giudice,

non c’è il mondo altro e non c’è il dono della ricompensa per i giusti

e non c’è la remunerazione dei malvagi”.

Abele rispose e disse a Caino:

“C’è il giudizio e c’è il giudice.

C’è il mondo altro e c’è il dono della ricompensa per i giusti

e la remunerazione dei malvagi nel mondo che verrà”.

Su questo argomento discutevano in campagna.

Caino sorse contro Abele suo fratello e lo uccise».

Abbiamo citato questo Targum perché è una testimonianza preziosa di un modo di interpretare la Scrittura che è già riscontrabile nelle fasi più recenti della formazione canonica del testo biblico. Per una

“apocalittica” è attestata dalla frase iniziale del v. 8, con cui si annuncia che «il Signore eliminerà la morte per sempre». Proprio questa frase mostra che, quando si sviluppa la fede nella risurrezione, l’annuncio escatologico della salvezza di tutte le genti diventa attesa del compimento delle promesse di Dio, compimento che riguarda tutti i popoli e che si realizzerà nel “mondo che deve venire”, nel mondo eterno del regno di Dio.

Particolarmente significativa e articolata, in questo contesto, è la testimonianza del *Sal* 116. L’orante, che ha sperimentato la liberazione da un imminente pericolo di morte a causa dei suoi nemici (cf. v. 8), richiama l’esperienza di quel momento con le parole: «Ho creduto, anche quando dicevo: Sono troppo infelice» (v.10). Nell’ora della prova, nel momento in cui avvertì che «ogni uomo è menzognero» (v. 11), l’orante di questo salmo non è venuto meno alla fiducia nel Signore, al contrario ha perseverato nella fede e nell’amore³⁵.

La domanda «Che cosa renderò al Signore per tutti i benefici che mi ha fatto?» serve per introdurre il motivo del sacrificio di ringraziamento, o *tôdâh*, sacrificio che era offerto da chi fosse stato liberato da un grave pericolo di morte³⁶. L’orante, liberato dalla morte, può adempiere il voto formulato nell’ora del pericolo: «Alzerò il calice della salvezza e proclamerò il Nome del Signore». Egli offre il sacrificio di ringraziamento insieme a coloro che formano il popolo dei “fedeli”, coloro che si rifugiano nel Signore e confidano nella sua parola e nella sua salvezza. Il momento centrale del sacrificio di ringraziamento è costituito dal rito in cui chi è stato liberato dalla morte, alla presenza di coloro che fanno parte della sua vita, alza il «calice della salvezza» e «proclama il nome del Signore», vale a dire proclama la salvezza che il Signore ha operato, esaudendo la sua preghiera e liberandolo dalla morte³⁷.

conoscenza del fenomeno targumico, ossia delle traduzioni della Bibbia ebraica in aramaico, cf. G. ARANDA PÉREZ - F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Literatura judia intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 1996, 533-562; G. ODASSO, *Le Scritture nei Targumim*, in *Ricerche Storico Bibliche* 29 (2007) 83-103 (cf. specialmente la presentazione sintetica dei singoli Targumim alle pp. 84-85); A. SHINAN, *The Biblical Story as Reflected in Aramaic Translations*, Hakibbutz Hameuchad 1993 [in ebraico].

³⁵ Sotto il profilo strutturale, la confessione «ho creduto» (*Sal* 116,10) è parallela alla dichiarazione iniziale: «Amo il Signore perché ascolta il grido della mia preghiera» (*Sal* 110,1).

³⁶ L’espressione *zebah tôdâh* può essere tradotta “sacrificio di lode” o “sacrificio di ringraziamento”. L’insieme dei testi che permettono la conoscenza di questo speciale tipo di sacrificio suggerisce di preferire la seconda possibilità in quanto il ringraziamento costituisce l’atteggiamento fondamentale dell’assemblea che offriva lo *zebah tôdâh*. A H. GESE spetta il merito di aver individuato gli elementi tipici di questo sacrificio e di aver mostrato la sua correlazione con l’istituzione dell’Eucaristia. A tale riguardo cf. H. GESE, *Sulla teologia biblica*, Paideia, Brescia 1989, 129-154. Per una presentazione più aggiornata, soprattutto in riferimento all’Eucaristia, cf. G. ODASSO, *La «novità» radicale della cena del Signore*, in R. NARDIN - G. TANGORRA (edd.), *Sacramentum Caritatis. Studi e commenti sull’Esortazione Apostolica postsinodale di Benedetto XVI*, LUP, Città del Vaticano 2008, 65-80, specialmente 70-76.

³⁷ Il vocabolario che connota questo momento di lode e di ringraziamento della *tôdâh* è costituito da una varietà di espressioni, di cui le principali sono: «proclamare il Nome del Signore» (*Sal* 116,13.17),

Gli scritti rabbinici testimoniano che quando si sviluppò la fede nella risurrezione il sacrificio di ringraziamento assunse un significato nuovo. Si comprese, infatti, che il vero sacrificio *tôdâh* non è quello che si celebra in questo mondo per ringraziare Dio che ha guarito da una grave malattia o ha liberato da nemici che volevano la morte del credente, ma è la *tôdâh* della risurrezione.

«Nel mondo che deve venire finiranno tutti i sacrifici,
ma il sacrificio *tôdâh* non finirà in eterno;
finiranno anche tutti i canti,
ma i canti *tôdâh* non finiranno in eterno»³⁸.

Nel *Sal* 116 questo significato nuovo, che suppone la fede nella risurrezione, è attestato dall'affermazione: «Agli occhi del Signore è preziosa la morte dei suoi fedeli» (v. 14). La fede appare qui come l'atteggiamento dell'uomo che affida tutto se stesso nelle mani del Signore, sicuro che la stessa morte non costituisce il momento della distruzione della sua esistenza, ma l'evento "prezioso" agli occhi di Dio, il momento in cui il Signore indica al fedele il sentiero della vita e lo introduce nella sazietà della gioia davanti al suo Volto (cf. *Sal* 16,11)³⁹.

In questo orizzonte apocalittico si muove anche la redazione finale del *Sal* 22. Questa, infatti, legge l'esperienza della liberazione dai nemici in modo da portare l'orante a lodare il Signore nell'assemblea dei fratelli (cf. *Sal*

«narrare il Nome del Signore» (*Sal* 22,23), «glorificare il Signore» (*Sal* 22,24b; *Sal* 50,15.23), «lodare il Signore» (*Sal* 22,24a), «lodare il nome del Signore» (*Sal* 69,31), «rendere grazie» (*Sal* 56,13). Lo studio di queste espressioni nella Scrittura – e in modo speciale nei Salmi – sembra oggi la via che è necessario percorrere per sviluppare ulteriormente le nostre conoscenze relative al sacrificio *tôdâh*.

³⁸ *Pesikta de-Rab Kahana* 9,12 (ed. B. Mandelbaum 159).

³⁹ I vv. 10-11 del *Sal* 16 hanno ricevuto una duplice interpretazione. Per la LXX, per i testi del NT e i Padri della Chiesa, il salmo proclama la fede nella risurrezione. L'esegesi storico-critica rifiutò generalmente questa interpretazione e i vv. in questione furono intesi come la testimonianza della fiducia del salmista di essere liberato da un grave pericolo di morte. «Nel *Sal* 16 – scrive perentoriamente H.-J. KRAUS – non si tratta della risurrezione o addirittura dell'immortalità, ma della "salvezza" (*Errettung*) da un grave pericolo di morte» (*Psalmen*. I Teilband, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1961, 125). A partire dagli anni '60 ha ripreso a guadagnare terreno l'interpretazione aperta alla prospettiva della risurrezione. Questa interpretazione si basa sia su una migliore conoscenza dei testi dell'Antico Oriente (cf. M. DAHOOD, *Psalms I (1-50)*. Introduction, translation, and notes, Doubleday & Company, Garden City [NY] 1966, 91) sia su una lettura dei testi biblici più articolata e precisa in senso diacronico. Esplicito a questo riguardo è il commento di A. WEISER al v. 11: «Secondo il contesto l'espressione «via della vita» non può essere intesa in altro senso che una comunione di vita con Dio continuata al di là della morte, il compimento della salvezza, la cui forma futura è ancora velata al poeta. Ma Dio stesso rimuoverà il velo di questo mistero, e allora finalmente egli potrà partecipare alla definitiva pienezza della gioia alla presenza di Dio e nella beata comunione con lui (letteralmente: "sazietà della gioia davanti al tuo volto")» (A. WEISER, *I Salmi 1-60*, Paideia, Brescia 1984, 185-186).

22,20-26), e la reinterpretata nella luce della salvezza definitiva, quando «coloro che dormono sotto terra», liberati per sempre dalla morte, si prostreranno nell'adorazione e nella lode davanti al Signore (cf. *Sal* 22,29-30)⁴⁰.

Il futuro della salvezza, al quale il credente è orientato dalla Parola del Signore, si manifesta in tutta la sua pienezza con la confessione del “mondo che deve venire”, il mondo della risurrezione. La risurrezione costituisce, per chi crede nel Signore e nella sua Parola, la sicurezza per antonomasia. È la sicurezza che libera l'uomo dall'orizzonte della morte, nella quale si trova, e lo orienta all'esperienza di quella comunione con il Signore che avrà il suo compimento definitivo nella gloria del Regno⁴¹.

5. Rilievi e prospettive

La presentazione del tema della fede all'interno dell'AT lascia intravedere una ricchezza e una profondità straordinarie. L'attenzione prestata allo sviluppo diacronico del tema consente ora di delineare sinteticamente le grandi linee che sono offerte dalla lettura sincronica, canonica, della Scrittura, ossia dall'insieme della Torah, dei Profeti e degli Scritti. Queste linee si raccolgono attorno a tre nuclei o modelli: il modello Abramo, il modello isaiano-deuteronomistico, il modello escatologico.

Il “modello Abramo” sottolinea che la fede è un'esperienza profetica del Signore; è l'esperienza dell'uomo che è raggiunto dalla Parola e ad essa si apre. In quanto accoglienza profetica della Parola-promessa del Signore, la fede libera dalla paura causata dall'angustia e dalla “sterilità” del presente. La paura, soffocando ogni prospettiva di futuro, da un lato rende la

⁴⁰ Data l'importanza che ha il *Sal* 22 è utile tenere presente i dati più sicuri che ci sono offerti dalle recenti ricerche di Hossfeld-Zenger. Secondo questi autori il salmo ha conosciuto un processo di formazione in tre fasi. La prima fase (vv. 2-3, 7-23), risalente al periodo preesilico, è costituita da una lamentazione, animata dall'interiore certezza di essere esaudita e, quindi, accompagnata dalla promessa di un sacrificio di ringraziamento. Questa forma originaria del salmo fu ampliata nella prospettiva della comunità dei poveri (“Armenfrömmigkeit”), prospettiva che è propria del periodo postesilico (vv. 4-6,24-27). L'ultimo ampliamento (vv. 28-32) situò il salmo nell'orizzonte del regno escatologico di Dio. Cf. F. L. HOSSFELD - E. ZENGER, *Die Psalmen I. Psalm 1-50*, Echter, Würzburg 1993, 144-145. A nostro avviso, proprio nell'ultimo ampliamento è stata inserita la reinterpretazione apocalittica che vede la salvezza definitiva di Dio nella liberazione dalla morte.

⁴¹ Nell'epoca intertestamentaria i targumim costituiscono una preziosa testimonianza sul fatto che le promesse della Scrittura erano correlate con la fede nella risurrezione. La stessa celebrazione della Pasqua, che si richiamava a *Es* 12, era intesa anche in riferimento al mondo futuro della salvezza messianica e della risurrezione. Cf. al riguardo M. P. SCANU, *La Pasqua come sacrificio*, in *PSV* 54/2 (2006) 37-55, in particolare le pp. 51-52, dove in nota è citato il *Targum Neophyti* su *Es* 12,42. In questo stesso orizzonte si situa la testimonianza delle comunità cristiane del tempo apostolico con il lieto annuncio della loro esperienza di fede: «Questo Gesù, Dio lo ha risuscitato e noi tutti ne siamo testimoni» (*At* 2,32).

comunità priva di vita, come un campo di ossa aride (cf. *Ez* 37,1-14; specialmente il v. 11) e, dall'altro, genera le strutture inique della violenza e dell'oppressione (cf. *Es* 1,8-10). Liberando dalla paura, la fede dischiude il futuro della liberazione, della speranza, della solidarietà e fraternità. La fede apre a quel futuro che è impossibile all'uomo, ma che Dio, nella fedeltà alla sua Parola, realizzerà.

Il "modello isaiano-deuteronomistico" prospetta la fede come l'atteggiamento dell'uomo che accetta la sicurezza che viene dal Signore attraverso la parola dei Profeti e attraverso la parola della Torah, personificata in Mosè. In questo nucleo la fede si presenta come elemento che caratterizza tutto il popolo dell'esodo e dell'alleanza. La stessa "conversione", elemento eminentemente personale della fede, appare anche nella sua dimensione comunitaria: tutto il popolo è chiamato a convertirsi dalla ribellione dell'incredulità per aprirsi all'ascolto della parola del Signore e porre solo in lui la sicurezza della propria fiducia e della propria speranza.

Il "modello escatologico", infine, conferisce alla fede l'orientamento verso quel futuro nel quale si realizzeranno pienamente e definitivamente le promesse della salvezza divina. Questo futuro è delineato con due peculiarità che lo caratterizzano. Anzitutto riguarda il popolo di Israele che nel tempo escatologico costituirà la comunità che non si ribella alla Parola e, proprio per questo, formerà il popolo «mite e umile che si rifugia nel nome del Signore» (*Sof* 3,12) e vive nella gioia della salvezza divina. In secondo luogo il futuro della salvezza escatologica riguarda non solo Israele, ma tutte le genti. Con un linguaggio simbolico-teologico si afferma che tutti i popoli non solo saliranno al monte del tempio del Signore per accogliere la Torah e camminare nelle vie di Dio (cf. *Is* 2,2-4), non solo parteciperanno al banchetto dell'alleanza con il Signore (cf. *Is* 25,6-8), ma formeranno anch'essi il popolo del Signore e l'opera delle sue mani (cf. *Is* 19,23-25).

Un dato che ci sembra acquisito, in base alla presentazione diacronica dei testi relativi alla fede, è che questi nuclei o modelli, interagendo tra di loro, permeano l'insieme dell'AT. Così, per esempio, il "modello isaiano-deuteronomistico" s'incontra nella solenne conclusione di *Es* 14; il "modello Abramo" è presente in modo speciale nei Salmi; il "modello escatologico", a sua volta, costituisce l'orizzonte nel quale si venne configurando la forma canonica della Torah, dei Profeti e di tutte le Scritture. La promessa escatologica dell'effusione dello Spirito del Signore su ogni uomo (cf. *Gl* 3,1-5 e *At* 2,17-21) costituisce una preziosa conferma che la fede è intrinsecamente connessa con l'esperienza profetica del Signore. Nel tempo della salvezza escatologica, quando lo Spirito profetico sarà effuso su ogni uomo, tutti confideranno nel Signore e vivranno nella luce della sua Parola.

La profonda interconnessione di questi tre nuclei o modelli permette di comprendere che, a partire da quando si sviluppò l'attesa del mondo della risurrezione, questa rappresentò il loro punto di convergenza, il vertice verso il quale è protesa la fede testimoniata dalle Scritture⁴². In altri termini, la risurrezione costituisce l'orizzonte nel quale la fede trova la meta ultima della sua apertura fiduciosa al Signore. Le Scritture annunciano proprio questo futuro di salvezza e ad esso orientano il credente perché renda la propria esistenza nella storia un cammino costante verso la pienezza della vita e della libertà nella comunione eterna con il Dio vivente.

Giovanni Odasso
g.odasso@tiscali.it
S. Maria in Aquiro
Piazza Capranica
00186 Roma

Summary

The article analyses the OT theme of faith from a diachronic and synchronic point of view. In the development of this topic, we find at the beginning the prophetic statement of Is 7:9b, where the vocabulary of faith is closely connected with the motif of trust in the Lord and in his Word. The influence of this text is clearly found in the Deuteronomistic work (*Dt* 1:27; 2 *Kgs* 17:13-14), and it is also verifiable in the more recent books of Chronicles (2 *Chr* 20:20). The attention paid to the diachronic development of the topic allows us to outline the perspectives disclosed by the synchronic, canonical reading of the OT. These perspectives may be understood through Abraham's pattern, Isaiah's pattern, and the eschatological pattern. The deep interconnection among these patterns demonstrates that OT faith is closely correlated to God's salvific promises and therefore to the expectation of the world of resurrection.

⁴² Per una presentazione della genesi della fede nella risurrezione, all'interno della tradizione dell'AT, cf. la trattazione della "prospettiva apocalittica" in G. ODASSO, *Bibbia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, 226-265. Le pp. 291-312 dello stesso libro permettono di cogliere l'importanza di questa prospettiva per comprendere adeguatamente la confessione del Signore risorto nell'orizzonte teologico del NT.

BEFREIUNG ODER ENTFREMDUNG? ZUR MODERNEN FRAGE NACH DEM WESEN DES CHRISTENTUMS

*Achim Schütz**

Die Diskussion um das Wesen des Christentums ist ein Niederschlag neuzeitlicher Denkart. Kaum anderswo wird der Geist der Moderne so anschaulich wie in den Ansätzen, die sich hier wechselseitig profilierend aneinanderreihen.

Die vorliegenden Ausführungen verstehen sich als Versuch, herausragende Ansätze der vergangenen gut 200 Jahre knapp zu skizzieren, um dann in einer „gegenwärtigen“ *Eschatologie* den Kern christlicher Denk- bzw. Daseinsweise auszumachen. Dass es dabei notwendigerweise gilt, eine Auswahl zu treffen, ist offensichtlich. Die vornehmliche Berufung auf Feuerbach, Harnack, Guardini, Heidegger, Jaspers und Cullmann geschieht, um eine logische bzw. begriffliche Klärung zu erreichen, welche die tiefere systematische Problemkonstellation einsichtig machen soll. Zunächst jedoch sei das unmittelbare Feld von Theologie und Philosophie für einen Augenblick verlassen.

Problemanzeige in literarischer Lesart

Über die Jahrhunderte hin spiegeln sich Fragen des Glaubens und der religiösen Lebensgestaltung in der (hohen) Literatur wider. Dies gilt nicht zuletzt für die Bestimmung einer dauerhaften Mitte des christlichen Bekenntnisses. Immer wieder wurde und wird jenes bemerkenswerte Oszillieren thematisiert, gemäß dessen anhaltender Dynamik sich das Christentum in seinen Ausdrucksformen einmal eher empfänglich den jeweiligen Zeitumständen zuwendet, das andere Mal in nüchterner Strenge den Rückzug auf durch Tradition Gesichertes unternimmt. Diese große Pendelbewegung begleitet die Kirchen-

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

und die Glaubensgeschichte durch die Jahrhunderte. Wirklich aufgearbeitet wird sie freilich erst im Ausgang vom erwachten historischen Bewusstsein der Neuzeit¹. Leitend ist in diesem Prozess die grundsätzliche Fragestellung, ob eine Öffnung gegenüber der Welt, gegenüber ihren Entwicklungen und ihren wachsend komplexen Strukturen dem Christentum hilft, seinen wahren Geist hervortreten zu lassen, oder vielmehr dazu angetan ist, eben diesen zu ersticken oder gar auszulöschen². Das Christentum wird sich niemals völlig abschotten können; immer steht es im Dialog mit der geschichtlichen Wirklichkeit, in die hinein es die Lehren seiner ewigen Wahrheiten spricht, von der es jedoch in seinen Ausdrucksformen gleichzeitig auch geprägt wird. – Bedeutet nun dieser Austausch eher eine gefahrenvolle Anfeindung oder die Möglichkeit, den eigentlichen Kern seiner Botschaft in einem Vorgang aufrichtiger Prüfung gereinigt zur Darstellung zu bringen?

In einer kleinen Studie begleitet Jens das Schicksal der Familie Buddenbrook und deren unaufhaltsamen geschäftlichen wie menschlichen Verfall³. Erhellend ist vor allem die Einsicht, dass Thomas Mann jeder Generation die Figur eines bestimmten Pastors an die Seite stellt, der den Wandel nicht nur begleitet, sondern im eigenen Wesen und Auftreten als Gegenblende ansichtig werden lässt. Diese Tatsache hat – über die gekonnt ironische Schilderung der

¹ Siehe zum Stichwort der „Vergeschichtlichung“ als Charakteristik der Moderne und zu deren Folgen für die Denkart bzw. Ausprägung neuzeitlicher Problemkonstellationen W. SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001, 469-627.

² Die Frage nach dem Wesen des Christentums ist hauptsächlich Niederschlag und Ausdruck neuzeitlichen bzw. gegenwärtigen deutschen Denkens; sie spannt vielfältige moderne und postmoderne Reflexionen unter einer Rücksicht zusammen. Erhellend sind dazu die Darstellungen in H. WAGENHAMMER, *Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Grünewald, Mainz 1973, bes. 169-252; und M. DELGADO (Hg.), *Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom „Wesen des Christentums“ zu den „Kurzformeln des Glaubens“*, Kohlhammer, Stuttgart 2000, 15-122. Diese Tatsache bedeutet freilich nicht, dass die Grundfrage in anderen Sprachtraditionen abwesend wäre. Gerade im französischen Raum erhebt sie mächtig ihre Stimme. Siehe überblickartig zur Diskussion der vergangenen Jahre J. DELUMEAU, *Un christianisme pour demain. Guetter l'aurore. Le christianisme va-t-il mourir?*, Hachette, Paris 2004; A. HOUZIAUX (Hg.), *Le christianisme, quel impact aujourd'hui?*, l'Atelier / Ouvrières, Paris 2004; E. POULAT, *Où va le christianisme? A l'aube du IIIe millénaire*, Plon Mame, Paris 1996. Außerdem sind Beiträge zur Klärung der Frage in der italienischen Tradition angesiedelt. Auf den berühmten Text Bonaiuti, der sich zu Beginn der 1920er Jahre von Harnack absetzt, wird nachfolgend kurz einzugehen sein. Anlässlich des Jahres 2000 und seiner umfangreichen Besinnung auf die westliche Tradition bzw. auf das Profil Europas legt Forte vom Kreuzesgeheimnis her seine Bestimmung des Wesens des Christentums vor. Siehe E. BUONAIUTI, *L'essenza del cristianesimo*, LUP, Città del Vaticano 2008; B. FORTE, *L'essenza del Cristianesimo*, Mondadori, Milano 2002. Trotz dieser breiten Auffächerung, die gewiss noch weiter auszufalten und ganzheitlicher zu bestimmen wäre, gehen die vorliegenden Überlegungen in erster Linie auf den deutschen Strang der Deutungen ein, indem sie Feuerbachs polemische Darstellung und deren ermöglichende Vorgeschichte zum Ausgangspunkt nehmen, um dann eine Bezugskette weiterer Positionen aufzubauen, die ohne den Kritiker von Hegels Idealismus nicht denkbar wären.

³ Siehe die konzentrierten Ausführungen in W. JENS, *Die Buddenbrooks und ihre Pastoren. Zu Gast im Weihnachtshause Thomas Manns*, Weiland, Lübeck 1993.

Romanwelt hinaus – eine allgemein gültige Aussagekraft. Das Christentum geht nicht nur in seinen bestellten Vertretern und Amtsträgern, sondern im Gesamtbild seiner Erscheinung auf die Herausforderungen der jeweiligen Epoche ein, in der es sich wiederfindet⁴. Entscheidend ist bei diesem unvermeidlichen Vorgang geschichtlicher Begegnung hauptsächlich eines: Es darf nicht dazu kommen, dass das Christentum in seinem äußeren Auftreten bzw. bei seiner Formgebung derart Beifall heischende, unwürdige, abgesenkte und sich selbst karikierende Züge annimmt wie jener (alt)fränkische Pastor, welcher die letzte Generation der Familie Buddenbrook begleitet⁵. – Was aber gilt es letztgültig zu wahren? Welches ist der unveräußerliche Kern, die dauernde Konstante? Was ist das Wesen des Christentums?

Die Antworten auf diese Frage sind so vielfältig wie die Autoren, die sich ihr zugewandt haben. Und sie erheben nicht erst im engeren Bereich von Theologie und Philosophie ihre Stimme. Der nämliche Thomas Mann, der die Selbstentfremdungen des Christentums durchbuchstabiert, zeigt auch Möglichkeiten einer ernsthaften und gelungenen Besinnung auf das Ureigene auf. Man denke etwa an die Auseinandersetzungen zwischen Settembrini und Naphta in *Der Zauberberg*⁶. Da muss sich gegen ausschließlich humanistische Forderungen nach wahrer Menschlichkeit das geheimnishaft Unverständliche behaupten. Gewiss verkündet das Christentum zentral die Menschenfreundlichkeit eines Gottes, der sich bewusst und heilend auf die Nöte und Leiden gelebter Wirklichkeit einlässt. Dennoch erschöpft sich damit nicht seine Botschaft. Bei allem Verständnis – und bei aller tröstenden Verständlichkeit – bleibt wesentlich immer ein Vorbehalt. Das Christentum kennt sehr wohl den Entzug, weiß darum, dass alle offenbare Klarheit jenem immanenten Vorhof zugehört, der an der Schwelle des transzendenten Mysteriums endet. Es gibt zeitlich dauerhaft eine Grenze; es muss stets zu einem Bruch kommen. Geschichtliche Nähe geht je schon mit dem vorläufigen Entzug der Ewigkeit einher. Aufrichtige Zuwendung kommt niemals ohne die schmerzhaft Gebärde einer befreienden Überbietung aus. Ein sorgsam hegendes Geleit muss (einst) in die Entlassung münden.

⁴ Man erinnere sich des erbaulichen, aber auch so schlichten Gedichtes, mit dem die Gemüter während der häuslichen Gebetsandachten erwärmt werden sollen und welches die kecke Tony aufgrund seiner Platitude peinlich zum Lachen bringt. TH. MANN, *Buddenbrooks*, Fischer, Frankfurt 1986, 278f.

⁵ Wie entstellend gegenüber dem Wesen des Christentums offizielle Kultdiener auftreten können, thematisiert nicht zuletzt auch Dostojewski. Besonders sprechend für den orthodoxen Kontext ist in dieser Hinsicht zudem das Gespräch zwischen Alexej und Gräfin Lidija in L. TOLSTOI, *Anna Karenina*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 2011, 770-773.

⁶ Siehe beispielweise als Teil des Sechsten Kapitels den Abschnitt *Operationes spirituales* in TH. MANN, *Der Zauberberg*, Fischer, Frankfurt 1986, 608-647.

Um all dies weiß der herb und mittelalterlich anmutende Naphta, dessen Werdegang in der Gesellschaft Jesu tragisch durch eine allzu kränkelnde Konstitution ausgebremst wird. In seiner stets durch körperliche Schwäche angefeindeten Natur wohnt dennoch ein eiserner Wille, der ihn in bzw. trotz aller Vergänglichkeit antreibt zur unermüdlichen Suche nach bleibend Wahrem. Dabei wirkt er oft grausam, zynisch und schneidend; dem muss so sein, da er den Blick nicht verschließt vor der Härte des Daseins. Das Tänzeln klangvoller Wortgebärden des Humanisten Settembrini, welcher den wenig heldenhaften Protagonisten des Romans an einen Drehorgelmann erinnert, geht Naphta zur Gänze ab. Es ist nach seinem Dafürhalten dem wahren Christentum nicht angemessen, hat es doch keinen Sinn für das Abgründige und Dunkle, das sich nicht wegleugnen lässt aus der Welt. Wer aufmerksam in der christlichen Tradition steht, wer durch sie gefestigt wurde, der hat keine Scheu, Gegensätzen oder gar Widersprüchen ins Angesicht zu blicken.

All diese ahnungsvollen Andeutungen in *Der Zauberberg* reifen in Thomas Mann heran und werden immer stärker in einen ausdrücklich religiösen Kontext eingeordnet. Die schriftstellerische Entwicklung führt über *Joseph und seine Brüder* zum *Doktor Faustus* und mündet schließlich in das Alterswerk *Der Erwählte*⁷. Hier nun kommt für Mann, der die mittelalterliche Gregorius-Legende entfaltet, das Christliche auf dem Gipfel der Kirchenhierarchie in seiner ganzen Weite zur Anschauung: Der schwere Sünder und aufrichtige Büsser wird von Gott erkoren und tritt schließlich vor die Welt als gültig weiser Pontifex⁸. Dieser Entwicklung wohnt kein übertrieben ausgrenzendes Reinheitsverständnis inne. Göttliche Vergebung meint immer und zunächst einmal Annahme. Wahre Größe entwickelt sich häufig aus beklemmender oder gar schändlicher Niedrigkeit. Gnadenhafte Erhebung geht niemals mit hartherziger Ausmerzungen einher; vielmehr schließt sie ein bewahrend liebevolles Moment ein. Formal zugespitzt und seiner inneren Dynamik nach ist das Wesen des Christentums daher nicht so weit von Hegels Logik der „Aufhebung“ entfernt, wie dies eine allzu verengende Lesart des Absoluten

⁷ Vgl. zu Manns religiösem Bewusstsein H. KÜNG, *Gefeiert – und auch gerechtfertigt? Thomas Mann und die Frage der Religion*, in W. JENS-H. KÜNG, *Anwälte der Humanität*, Kindler, München 1989, 81-157; W. KANTZENBACH, *Theologische Denkstrukturen bei Thomas Mann*, in *NZStH* 9 (1967), 201-217. Hilfreich sind außerdem die biographischen Erinnerungen des Enkels Frido, welcher das Schaffen seines Großvaters im Rückblick und durch eigene Forschung unterfüttert kritisch analysiert. F. MANN, *Achterbahn. Ein Lebensweg*, Rowohlt, Hamburg 2009, 347ff.

⁸ Die ganze Dialektik der Biographie des Papstes kommt – bei all der inneren Versöhntheit, die ihn am Ende auszeichnet – unüberbietbar zum Ausdruck in der Schlusszene *Die Audienz*, welche den Roman rundet. TH. MANN, *Der Erwählte*, in DERS., *Der Erwählte. Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull*, Fischer, Frankfurt 1986, 250-260.

Idealismus gerne glauben machen möchte⁹. All dies gilt es nun systematisch zu unterfangen.

Bedeutsame Intuitionen neuzeitlicher Geistesgeschichte

Die Frage nach dem Wesen des Christentums hat ein eindeutig modernes Profil. Erst unter den Bedingungen der Neuzeit konnte sie in jener ausdrücklichen Weise gestellt werden, die nach wie vor – wenn auch weniger zugespitzt und nicht mehr so verbreitet – die vielfältigen Überlegungen zu einer Glaubenstradition begleitet, die sich bewusst ein äußeres, geschichtlich relevantes Erscheinungsbild gegeben hat.

Als eigentliche Wiege besagter Fragestellung muss eine abständige Denk- bzw. Reflexionshaltung gegenüber dem Christentum angesehen werden, wie sie sich spätestens im Rahmen der Aufklärung herausbildet. Autoren, die nicht der theologischen Fachrichtung zuzurechnen sind, ja die teilweise nicht einmal als gläubig gelten dürfen, sind davon überzeugt, dass ihre jeweils persönlich gestaltete (kritische) Distanz gegenüber dem Christentum eine fruchtbare Vorbedingung darstellt, um dessen wahres Wesen herauszuarbeiten. Nicht durch eigene Zugehörigkeit und Gewöhnung betriebsblind geworden, vertreten sie implizit die durchaus einsichtige These, dass sich komplexe Wirklichkeiten aus einem gesunden Abstand klarer und umfassender wahrnehmen lassen¹⁰. Trotz aller Gefahren, die eine solche Überzeugung heraufbeschwört, kommt ihr zunächst eine unleugbare Richtigkeit zu, ist es doch in der Tat so, dass beispielsweise Kant in seiner Religionsphilosophie sehr Erhellendes über das christliche Gebet auszuführen weiß¹¹. Ebenso wenig darf Hegel abgesprochen werden, am Ende seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* die unverwechselbare Dynamik des Mystischen auf den Punkt zu bringen¹²; auch wird man kaum tiefere und – im besten Sinne – durchdringendere Betrachtungen zum Geschehen auf

⁹ Vgl. zu einer positiven Wertung von Hegels Denken, die dessen theologische Relevanz herausstreicht, vor allem I. ILJIN, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Francke, Bern 1946.

¹⁰ Vgl. zu diesem leitenden Gedanken die (formalen) Ansätze in A. SCHÜTZ, *Ambientazione della domanda sull'Essenza del Cristianesimo*, in E. BONAIUTI, *L'essenza del cristianesimo*, 5-26.

¹¹ Siehe dazu I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Meiner, Hamburg 1990, 215-229; außerdem zum Thema des Gebets DERS., *Sieben kleine Aufsätze*, in DERS., *Werke*, Bd. 4 (hg. v. E. Cassirer), Cassirer Verlag, Berlin 1922, 517-528, bes. 525f. Vgl. dazu kommentierend A. WINTER, *Gebet und Gottesdienst bei Kant*, in *ThPh* 52 (1977), 341-377; G. HAEFFNER, *Die Philosophie vor dem Phänomen des Gebets*, in *ThPh* 57 (1982), 526-549.

¹² Vgl. G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erster Teil*, Suhrkamp, Frankfurt 1992, 178f. Vgl. die Einordnung in A. LÉONARD, *La foi chez Hegel*, Desclée, Paris 1970, 346ff.

Golgotha finden als seine Herausarbeitung der unterschiedlichen Kreuzeslogiken in den Berliner *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*¹³. Oder man erinnere sich der Philosophie des späten Schelling, der erkenntnistheoretisch die Wichtigkeit der christlichen Offenbarung für einen tatsächlich realen Reflexionsbezug zum göttlich Absoluten aufzeigt und dann die Inhalte jener abgründig gründenden Darreichung systematisch und spekulativ durchbuchstabiert¹⁴. Vergessen werden darf in diesem Zusammenhang auch nicht Kierkegaard, der sich auf die äußeren Strukturen der dänischen Amtskirche nicht einlassen kann und will; gerade aufgrund dieses distanzierten Vorbehalts geht ihm ein *Deus semper maior* auf, der (häufig) paradoxe Züge besitzt¹⁵. Sehr genau weiß er um die Schwierigkeit, eine wahrhaft gläubige Haltung bzw. Sicht einzunehmen, und beschreibt daher den steinigen Weg einer aufrichtigen „Einübung“ ins Christentum¹⁶. Um einen einigermaßen verantworteten Überblick über solcherart abständige Kommentatoren der christlichen Tradition zu bieten, müsste man noch viele Autoren aufrufen. Gewiss dürften dabei Verweise auf Fichte, Lessing, Spalding und nicht zuletzt auf den genialischen Zinzendorf nicht fehlen¹⁷. Ihnen allen ist die Kraft zu einer kritisch durchleuchtenden, distanzierten Gesamtschau eigen, in der sie die vielfältigen Erscheinungsformen des Christlichen analysieren. Freilich formuliert keiner von ihnen begrifflich präzise die umfassende und die einzelnen geschichtlichen Elemente bewusst zusammenspannende Frage nach dem Wesen des Christentums. Dies tut erst Feuerbach und wird damit zum Patriarchen einer nachhaltigen Auseinandersetzung.

¹³ Vgl. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, in DERS., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, Suhrkamp, Frankfurt 1991, 288-299. Vgl. zur Deutung der Kreuzeslogiken E. SALMANN, *Der geteilte Logos*, Benedictina – Edizioni Abbazia S. Paolo, Roma 1992, 319-328; insgesamt zum systematischen Rahmen X. TILLIETTE, *La filosofia della croce*, in DERS., *Il Cristo dei non-credenti e altri saggi di filosofia cristiana*, AVE, Roma 1994, 127-141.

¹⁴ Siehe die alles bewegende Grundintuition bereits in F. W. J. SCHELLING, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Meiner, Hamburg 1992, 3ff mit 15ff. Vgl. dazu W. SCHULZ, *Fichtes und Schellings philosophische Entwicklung im Grundriß*, in DERS. (Hg.), *Fichte – Schelling. Briefwechsel*, Suhrkamp, Frankfurt 1968, 14-54, bes. 49f; A. FRANZ, *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit dem Grundlegungsproblem der Spätphilosophie F. W. J. Schellings*, Rodopi, Amsterdam, 1992, bes. 95ff.

¹⁵ Vgl. S. KIERKEGAARD, *Furcht und Zittern*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf / Köln 1950, 7-12. Siehe kommentierend dazu die wertend einordnende Darstellung in A. SCHÜTZ, *Phänomenologie der Glaubensgenese. Philosophisch-theologische Neufassung von Gang und Grund der analysis fidei*, Echter, Würzburg 2003, 148-151 und 161-164.

¹⁶ Vgl. S. KIERKEGAARD, *Einübung im Christentum*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf / Köln 1955. Vgl. G. CACCIA, *La fede ed il suo oggetto nell'«Esercizio del cristianesimo» di Søren Kierkegaard*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992, 65-124.

¹⁷ Zu den abgelegeneren Spalding und Zinzendorf siehe im Zusammenhang mit der vorliegenden Fragestellung H. WAGENHAMMER, *Das Wesen des Christentums*, 189-198 bzw. 150-157.

Mag der Titel seiner 1841 erschienen Schrift auch noch so griffig anmuten, durch begriffliche Tiefenschärfe und definitorische Klarheit zeichnet sie sich nicht aus. Die Konzentration auf das Essentielle scheint Feuerbach wie einen Besessenen umzutreiben. Dadurch mutet er geistig wenig gelöst an, eher gedanklich blockiert und festgefahren¹⁸. Aus diesem Dilemma heraus wird es verständlich, wie weit er unter seinem hochgesteckten Ziel zurückbleibt. Im Eifer des Gefechts der Proklamierung und Verteidigung im Grunde nur einer einzigen These übersieht und unterlässt er, was dringend nötig wäre. Er unterschlägt beispielsweise eine wirklich eindeutige Klärung der beiden Begriffe, aus denen der Titel seines populistischen Werkes zusammengesetzt ist. Dies ist in mehrfacher Hinsicht verhängnisvoll. Feuerbach bestimmt kaum, welches Phänomen er vor Augen hat, wenn er von Christentum spricht; er grenzt das weite Feld seines Materialobjekts nicht näher ein¹⁹. Vor allem unterscheidet er nicht sauber zwischen dem geschichtlich Gewachsenen und dem Ursprung, an dem alles seinen Ausgang nahm. Eine derartige Differenzierung – dann allerdings auf feinfühlig filigrane und wohl begründete Art – nimmt erst 60 Jahre später Harnack vor. Noch viel verheerender ist Feuerbachs zweite Unterlassung. Er verabsäumt es, eindeutig zu bestimmen, was letztendlich im Brennpunkt seiner Fokussierung steht, legt er doch Sinn bzw. Bedeutung des Begriffes „Wesen“ formal nicht fest. Ob es dabei um einen innersten Kern, ein substantielles Gebilde oder einen essentiellen Wert geht, wird sprachlich nicht richtungsweisend aufgelöst²⁰. Dadurch gewinnen Feuerbachs Ausführungen einen unguuten Charakter des Vagen, der sich noch verstärkt, indem er dem Leser zwar kernige Thesen mit scheppernder Gebärde und wütendem Ton einhämmert, gleichzeitig jedoch mitnichten abwägende Begründungen zu liefern weiß²¹. Fanfarenartig stößt er seine provokant polemischen Behauptungen aus und lässt ihre schlicht gebauten Inhalte in nicht enden wollenden Wiederholungen nachklingen.

All diese Kritikpunkte können freilich das Kühne seines Entwurfes nicht überdecken²². Es hat etwas Großes an sich, wenn Feuerbach die berühmte

¹⁸ Vgl. zu dieser Wertung B. FORTE, *L'essenza del Cristianesimo*, 150-155.

¹⁹ Aus dem einleitenden Zweiten Kapitel von Feuerbachs Überlegungen ist hauptsächlich zu erfahren, dass ihm das Christentum als eine „Religion“ gilt und dass er diesen „Gegenstand“, der das Verhältnis von Gott und Mensch – recht eigentlich aber die Beziehung des Menschen zu sich selbst – entfaltet, näher zu untersuchen gedenkt. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, Reclam, Stuttgart 2002, 52-79, bes. 54ff.

²⁰ In der Vorrede zur Ersten Auflage des Werkes sind zwar einige Hinweise auf die „historische Zeit“, also auf die Anfänge des christlichen Glaubens zu finden; viel mehr jedoch wird zur Klärung des Begriffs Wesen nicht aufgeboten. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, 5-12, bes. 7.

²¹ Vgl. B. FORTE, *L'essenza del Cristianesimo*, 155.

²² Siehe insgesamt das abwägende Urteil in H. KÜNG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, Piper, München 1984, 223-250, bes. 231ff. Erhellend sind außerdem die Überlegungen zum Poten-

Gleichung aufstellt, das Christentum biete wesentlich keine hehre Gotteslehre an, sondern eine verkappte Rede vom Menschen²³. Der persönliche Gott des Glaubens wird umdefiniert zu jenem göttlichen Prinzip der Größe, das nicht einer entrückten Gestalt des Allmächtigen anhaftet; vielmehr ist es jedem menschlichen Individuum aufbauend und erhebend zuzusprechen. Das Wesen des Christentums besteht letztendlich darin, gegen jede Art von tyrannischer bzw. despotischer Unterdrückung – sei diese nun politischer, sozialer, religiöser oder ideologischer Art – das wahre Wesen des Menschen erkannt zu haben und über die Jahrhunderte hin zu verkünden²⁴. Demnach ist groß vom Einzelnen zu denken; Großes darf von ihm und seinem Potential erwartet werden. Psychologisch sehr wachsam und subtil merkt Feuerbach an, dass dem Menschen häufig eine gewisse Scheu zu eigen ist, sich entsprechend hoch einzuschätzen oder gar vor anderen darzustellen²⁵. Diese natürliche, aber falsche Bescheidenheit gefördert zu haben und nach wie vor zu untermauern, ist die eigentliche Schuld, welche das Christentum in der Geschichte auf sich geladen hat²⁶. Mit seinen entsprechenden Aussagen ist es unendlich weit von den Ursprüngen seiner Lehre abgerückt. Ihr zufolge denkt Gott selbst groß vom Menschen; deshalb nimmt er Wohnung in ihm.

An dieser Stelle muss angemerkt werden, dass sich Feuerbach in seiner generellen Kritik an Hegel nicht zuletzt in diesem Punkt von Letzterem absetzt. Während sich der Vertreter des Absoluten Idealismus spätestens seit *Glauben und Wissen*²⁷ vom Kreuzesgeschehen inspirieren lässt, denkt Feuerbach vom Glaubensgeheimnis der Inkarnation her²⁸. Das Christentum wird demgemäß zu einer Sicht, welche den Menschen vergöttlicht oder – besser noch – dessen Vergöttlichung bzw. Göttlichkeit bewusst machen will. Freilich fällt es selbsterstörerisch hinter diesen Anspruch zurück. Aus Predigt und Verkündigung, aus Liturgiefeiern und Morallehren ist längst alle befreiende

des Gottesgedankens nach Feuerbach in E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr, Tübingen 1986, 188-195.

²³ Siehe bereits die ersten nachdrücklichen Aussagen in L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, 47ff. Knapp auf den Punkt bringt Kasper die eine, sich immer wiederholende These Feuerbachs und weist ebenso präzise auf deren geistesgeschichtlichen Folgen hin. Vgl. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Grünewald, Mainz 1983, 44-48.

²⁴ Vgl. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, 39f.

²⁵ Siehe die Ausführungen zur Ebenbildlichkeit, welche lehramtlich in den ersten Jahrhunderten ausgefaltet wird und die dem Menschen unfassbar erscheinen muss, ebd. 139-143.

²⁶ Vgl. zu den unterdrückenden Tendenzen im Christentum ebd., 201ff und 383ff.

²⁷ G. W. F. HEGEL, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in DERS., *Jenaer Schriften 1801-1807*, Suhrkamp, Frankfurt 1990, 287-433, hier bes. 432f. Vgl. kommentierend dazu E. BRITO, *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, Lethielleux, Paris 1979, 256f.

²⁸ Vgl. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, 102ff.

Klarheit geschwunden. Die verwendete Sprache ist nicht nur floskelhaft entstellt, sondern in ihren Grundaussagen verderbt. Deshalb ruft Feuerbach unmittelbar zu ihrer Reinigung auf²⁹. Der Einzelne darf sich nicht von sich selbst ablenken lassen. Immer dann, wenn ihm im Christentum das Wort „Gott“ entgegnet, sollte er es durch „Mensch“ ersetzen³⁰. Nur auf diese Weise findet er zu seiner vollen Würde (zurück).

Lässt man sich einmal auf diese Operation ein, bemerkt man sehr rasch, wie viel Wahres dabei zu Tage tritt. Das Wort vom Weltenschöpfer kann beispielsweise hingewendet werden auf die Beobachtung, dass jeder Mensch mächtig genug ist, sich seine Wirklichkeit zu erschaffen bzw. seine Umwelt zu gestalten, diese freilich auch zu zerstören³¹. Die anthropologische Übersetzung des Glaubens an den Erlöser wird zur Ermutigung in Schwierigkeiten oder verfahrenen Situationen; mit einem entsprechenden Selbstvertrauen geht dem Menschen auf, wie viel in ihm an befreiendem Potential steckt, das ihn zu retten vermag³². Im Grunde sind die stellenweise ausgesprochen redundanten Ausführungen Feuerbachs ein anhaltender Aufruf, alle schüchtern entfremdende Projektion fahren zu lassen und das Heil im Eigenen zu suchen. In dieser umfassenden Wertschätzung des Mensch(lich)en besteht nach Feuerbach das wahre Wesen des Christentums.

In einer gewissen optischen Parallele richtet im Wintersemester 1899/1900 Harnack das Augenmerk auf des Menschen Ich³³. Freilich ist bei seinen Überlegungen zum Wesen des Christentums eine deutliche Akzentverschiebung zu verzeichnen. Wie Feuerbach möchte auch er ein Abschweifen des Blickes verhindern, das die Aufmerksamkeit nach außen bzw. in die Ferne lenkt. Doch bremst er dabei nicht die Logik der Transzendenz aus. Nicht Gott an und für sich möchte er ersetzen; ihm geht es vielmehr darum, den rechten Ort für eine Suche nach ihm zu benennen. Weniger in äußeren Formen kultischer Verehrung als vielmehr in der Seele jedes einzelnen Gläubigen ist er zu finden.

²⁹ Vgl. ebd., 66ff. In diesem Zusammenhalt freilich muss man Feuerbach ausdrücklich zu Gute halten, dass er eine sehr brennende Frage berührt. Wie häufig kommt es vor, dass religiöse Sprache allzu pathetisch, prunkhaft überformt und protzend selbstverliebt oder – so das andere Extrem – zu trocken zaudernd, lehramtlich schüchtern und nicht in der Lage ist, (die Lebenswelt der Menschen) wirklich zu berühren.

³⁰ Vgl. ebd., 80ff. Siehe zur Kritik dieser These in der Wirkungsgeschichte Feuerbachs H. KÜNG, *Existiert Gott?*, 235ff.

³¹ Siehe das entsprechende Neunte Kapitel in FEUERBACH, *Das Wesend des Christentums*, 144-151.

³² Feuerbach zieht seine Gedanken nicht so begrifflich konzentriert zusammen, wie hier insinuiert wird; vielmehr verteilt er sie auf verschiedene Angänge. Vgl. die Ausführungen zum leidenden Gott, ebd., 115ff; und zur Allmacht des Gemüts, ebd., 195ff.

³³ Vgl. A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999. Siehe zur unmittelbaren Einordnung der Schrift bzw. als erste, bereits 1903 erschienene Reaktion darauf E. TROELTSCH, *Was heißt „Wesen des Christentums“*, in DERS., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Mohr, Tübingen 1913, 386-451.

Das Wesen des Christentums besteht in solcherart aufmerksamer, nach oben horchender Innerlichkeit³⁴. Nicht nach außen schweifen darf der Mensch; er setzt sich dabei unnötig der Gefahr aus, in die Klauen einer falschen Sinnfälligkeit zu geraten und sich in toten Gegenständen oder vergangenen Gesten zu verfangen. In sich selbst kann er Gott begegnen. Die Unmittelbarkeit, die aus dieser Konzeption spricht, reiht Harnack unleugbar in die protestantische Tradition ein. Doch nicht nur seine Konfessionszugehörigkeit spricht aus der wesenhaften Bestimmung des Christentums, die er vorlegt. In ihr tritt außerdem zu Tage, dass ihr Autor die Dogmen- und Kirchengeschichte exakt durchbuchstabiert hat. Sein historisches Wissen und sein vordringliches Interesse an den Entwicklungen der Vergangenheit fließen bewusst formgebend in seine Überlegungen ein.

Anders als Feuerbach ist er von vornherein klar in seiner Begriffsbestimmung. Das Christentum bedeutet ihm ein komplexes geschichtliches Phänomen, in dem sich der Glaube an Jesus Christus einen konkreten äußeren Rahmen gibt, der freilich nicht statisch festgelegt, sondern durch die Epochen hindurch einem dauernden Wandel unterworfen ist. Noch schärfer unterscheidet er bei seiner Definition von „Wesen“; ihm ist das Wort gleichbedeutend mit einer bleibenden Mitte bzw. einem festen Kern³⁵. Letzteren gilt es herauszuschälen aus entstellenden und verfremdenden geschichtlichen Ablagerungen. Das Ursprüngliche gilt Harnack als das Reine, das Wahre und das Eigentliche³⁶. Mit dieser Option benennt er das Profil von allem Störenden und die Gründe für dessen Hinzufügung.

³⁴ In dem nachhaltigen Akzent, der auf die Innerlichkeit fällt, spiegelt sich besonders Harnacks pietistische Prägung durch sein Elternhaus wider. Vgl. T. RENDTORFF, „Immer Gültiges in geschichtlich wechselnder Form“. Einleitung zu Harnacks „Wesen des Christentums“, in A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, 7-35, hier bes. 13f. Siehe zur weiteren Einordnung der Frage auch K. H. NEUFELD, *Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche. Weg-Stationen zum „Wesen des Christentums“*, Tyrolia, Innsbruck 1979.

³⁵ Siehe die metaphorischen Ausführungen in der Ersten Vorlesung, A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, 59-62. Vgl. zum methodischen Vorgehen bzw. zu Harnacks Grundintention K. H. NEUFELD, *Adolf Harnack – „Wesen des Christentums“ (1900)*, in DELGADO (Hg.), *Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert*, 15-22, bes. 19ff.

³⁶ Es handelt sich dabei um eine leicht schwärmerische, retrospektive These, die gewiss auch aus dem Geist des Historismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts zu verstehen ist, der keine eigene architektonische Stilform hervorzubringen versteht, sondern das Vergangene mit (ersten) industriellen Mitteln für eine breitere (bürgerliche) Masse überladen reproduziert. Harnack ist seinem Charakter, seiner *formamentis* und seiner Grundattitüde nach fraglos als Vertreter der *Belle Époque* zu bezeichnen. Nicht zuletzt die von Selbststilisierung sprechenden Photos des Gelehrten legen dafür ein beredtes Zeugnis ab. Außerdem erinnere man sich an den Stolz, welcher ihn erfüllte, als ihm 1914 der persönliche Adelstitel verliehen wurde. Damit war er benennbar Teil einer in die Vergangenheit zurückweisenden Daseinsform geworden. All diese makro- wie mikrobiographischen Elemente darf man nicht aus dem Blick verlieren, wenn man sich Harnacks Bestimmung des wesentlich Christlichen zuwendet. Wie bei Feuerbach ist ihre genuine Ausprägung lebensgeschichtlich bedingt bzw. unterfangen. War dort die Abkehr vom übermächtigen Hegel und von dessen Philosophie des göttlich Absoluten der Anlass, dem Menschen endlich zu

Geradezu „klassische“ Bedeutung hat Harnacks Aufgliederung in Epochen unterschiedlicher Einflüsse erlangt, die zwischen dem *apostolischen Zeitalter*, dem *griechischen* und dem *römischen Katholizismus* und schließlich dem *neuzeitlichen Protestantismus* unterscheidet³⁷. Faktisch präziser und sprachlich klarer lässt sich ein Durchgang durch beinahe 1900 Jahre Kirchengeschichte kaum gestalten. Die Frage freilich, ob es dem Christentum nicht gerade wesensgemäß ist, sich durch jeweils neue Umstände herausfordern und seinem Erscheinungsbild nach umgestalten zu lassen, wird nicht befriedigend ventiliert. A priori sind Hinzufügungen und geschichtliche Entwicklungen konservativ abwertend charakterisiert. Ob dies der christlichen Urbotschaft von einer ganzheitlichen Öffnung auf Zukunft hin – denkerisch wie existentiell – entspricht, sei für den Augenblick dahingestellt; es wird darauf im weiteren Verlauf der vorliegenden Überlegungen zurückzukommen sein.

An dieser Stelle sei ein Schritt gesetzt, der einen fruchtbaren Abstand schaffen soll, um den Fragehorizont besser beurteilen zu können. In seiner Darstellung von Harnacks Ansatz prägt Forte eine sehr treffende Formulierung, die herangezogen werden soll, um kritisch einiges zu besagter historisierenden Darstellung anzumerken³⁸. Das Wesen des Christentums nach Harnacks Lesart wird als eine Form von *ruhiger Liebe* bezeichnet³⁹. Bewusst setzt Forte diese Art der Liebe von einer anderen ab, die er Feuerbach und dessen Überlegungen zuspricht. Letzterer arbeitet am Christentum vor allem dessen Züge der Verfahrenheit heraus. Wesentlich handelt es sich bei seiner Botschaft und bei deren Umsetzung – wie sich Barth einmal ausdrückt – um eine *unglückliche Liebe*⁴⁰. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass sie nicht an ihr eigentliches und ersehntes Ziel gelangt. Sie ist verstellt, behindert

seinem Recht zu verhelfen, so sind es hier die Referenz vor dem geschichtlich Vergangenen und die protestantisch-pietistische Konzentration auf den Binnenraum des Einzelnen, welche die Fokussierung des Christentums nachhaltig bestimmen.

³⁷ Vgl. den Zweiten Hauptteil der Vorlesungsreihe, welcher mit dem Titel *Das Evangelium in der Geschichte* überschrieben ist, HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, 161-249.

³⁸ Vgl. zum Folgenden B. FORTE, *L'essenza del Cristianesimo*, 156-161. Der Autor entwickelt im Rückgriff auf einige geschichtliche Positionen seine eigene Profilierung des Christentums, die er von der Logik des Kreuzes her – in objektiver (der gekreuzigte Gottessohn) wie in subjektiver Hinsicht (die gekreuzigten Momente in des Menschen Existenz) – entfaltet. Komplementär zu diesem summarischen bzw. rückblickenden Angang an das Wesen des Christentums, wagt Forte etwa zeitgleich einen perspektivischen Ausblick. Er fragt, welche wesentlichen Entwicklungen an der geschichtlichen Erscheinung des Christentums zu erwarten stehen und ob diese näher an dessen Ureigentlichkeit heranführen oder diese eher überschatten bzw. verstellen (werden). Siehe B. FORTE, *Dove va il Cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2001.

³⁹ Siehe FORTE, *L'essenza del Cristianesimo*, 150. Hier spricht Forte konturierend im Blick auf Harnacks *Wesen des Christentums* von einem „amore tranquillo“.

⁴⁰ Barth prägt dieses Wort sehr treffend und entfaltet seinen Sinngehalt mit einer Reihe von Querverweisen. Siehe K. BARTH, *Ludwig Feuerbach*, in *Zwischen den Zeiten* 6 (1927), 11-33. Vgl. dazu B. FORTE, *L'essenza del Cristianesimo*, 149.

und durch verquere bzw. durchkreuzende Entwicklungen nicht in der Lage, tatsächlich an und vor den Geliebten zu gelangen. Wie aufgezeigt wurde, geht es nach Feuerbach um den Menschen und um dessen Größe. Das Christentum jedoch bietet keine eindeutigen und aufrichtigen Wege an, um die Wertschätzung des Einzelnen konkret umzusetzen. Deshalb handelt es sich um eine sehnsuchtsvolle, unerlöste, nicht eingelöste und also unglückliche Liebe. Wenig couragiert tritt der Glaubende vor Gott und richtet seine Aufmerksamkeit umlenkend auf den Allmächtigen statt zu bekennen, dass es ihm recht eigentlich um sich selbst geht, um sein vielversprechendes Potential. Diese Form der Liebe ist – durch den Einzelnen verschuldet oder nicht – in der Tat wenig gelungen. Unglücklich wird der Mensch im Christentum von sich weggetrieben, aufgewühlt durch die geforderten bzw. vorgelebten Formen der Gottesverehrung. Er muss als gehetzt gelten, als unruhig aufgepeitscht, als zutiefst angespannt⁴¹. Von Frieden und Gelassenheit kann unter diesen Voraussetzungen nur geträumt werden.

Wie anders dagegen gestaltet sich das Wesen des Christentums in Harnacks Darstellung. Er propagiert den Einzelnen vor allem als jemanden, in dessen Seele Gott schon von jeher gegenwärtig ist. Eine derartige Sicht führt zu echter Ruhe, zu einer besonnenen bzw. besinnlichen Grundhaltung und zu tiefer Gelassenheit⁴². Der Mensch darf bei sich selbst verweilen, soll sogar in die Tiefe des eigenen Ichs hinabsteigen, wird nicht aufgescheucht oder aus dem Eigenen verbannt. Das Wort von der *ruhigen Liebe* scheint den Sachverhalt wahrlich zu treffen. Freilich dürfen die Gefahren eines solchen Koordinatensystems nicht übersehen werden. Wer dieses Wesen des Christentums in

⁴¹ Die Beispiele für getriebene Christen kennen verschiedene Ausrichtungen. Da gibt es die unglücklich verkrampfte Hetze der politischen Eiferer, der frommen Streber, der nach Begriffsschärfe suchenden Denker etc. Sie alle ruhen nicht in sich, strahlen keinen Frieden aus und stoßen daher häufig eher ab denn eine einnehmende, versöhnt versöhnende Aura zu besitzen. Wohl verstanden handelt es sich bei den angeführten Verweisen um extreme Formen, die ungut über das „unruhige Herz“ hinausgehen, von dem Augustinus spricht.

⁴² An dieser Stelle muss ein kurzer Hinweis auf die mystische Tradition der Theologie genügen, die sich dieser Frage in besonderer Weise annimmt. Wichtig sind in diesem Zusammenhang Tauler, der das Profil wahrer christlicher *Gelassenheit* entfaltet, und Meister Eckhart, der die tiefe Bedeutung der *Abgeschiedenheit* herausarbeitet. Vgl. ST. ZEHKORN, *Gelassenheit und Einkehr. Zu Grundlage und Gestalt geistlichen Lebens bei Johannes Tauler*, Echter, Würzburg 1993, 75-93; A. MOLINARO, *Maestro Eckhart: l'essere e il nulla, la vita e la morte*, in *FilTeo* 4 (1990), 305-316, bes. 305f. Vor diesem konturierenden Hintergrund treten Harnacks Weltansicht und seine Denkart deutlich hervor. Er ist im besten Sinne konzentriert, auf eine Mitte hin ausgerichtet – nicht zuletzt in seinem bildungsbürgerlich-aristokratischen Gestus des besonnenen Forschers und Lehrers. So mag er unter dieser Rücksicht als einer der letzten Vertreter einer Epoche gelten, die mit dem ersten Weltkrieg zu Ende geht und die Sedlmayr wehmütig mit dem berühmt gewordenen und sprechenden Buchtitel heraufbeschwört. Vgl. H. SEDLMAYR, *Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit*, Otto Müller Verlag, Salzburg / Wien / München 1998.

seinem Denken und Sein zu inkarnieren sucht, mag leicht dumpf und wenig aktionsfreudig, kaum handfest oder zupackend auftreten.

Wohl nicht zuletzt deshalb setzt sich Anfang der zwanziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts Bonaiuti mit Harnack auseinander und korrigiert den Geist von dessen Berliner Vorlesungen durch eine sehr konkrete Perspektive⁴³. Zwei Vorträge sind es, die er in Rom hält und die seine Version vom Wesen des Christentums kompakt vorstellen. Demnach geht es vor allem um jene ursprüngliche Ethik, zu der Jesus von Nazareth anhielt und die zeitgemäß sinnstiftend freizulegen ist⁴⁴. Das Christentum lehrt und lebt wesentlich eine ganz bestimmte Form des Handelns, die als wahrhaft (von Gott) inspiriert zu gelten hat. Als Christ weist sich aus, wer sich nicht vor äußeren Herausforderungen zurückzieht, sondern diesen tapfer und vertrauensvoll ins Angesicht blickt. In Wort und Tat legt der Gläubige Hand an die Wirklichkeit an. In diesem ethisch verantworteten Gestalten besteht nach Bonaiuti das Wesen des Christentums.

Doch nicht nur in diese Richtung muss eine kritische Überprüfung der Berechtigung von Harnacks Ansatz getrieben werden⁴⁵. Nicht allein auf der horizontalen Ebene des ethischen Handelns gilt es über ein allzu ruhiges Wesen des Christentums hinauszugehen. Jede Art von Selbstverliebtheit und -verfangenheit muss überwunden werden. Auf- und Ausbruch sind angesagt – auch auf der Linie einer vertikalen Logik. Kein Anderer weiß darum besser als Guardini, der sich in seinen Überlegungen zum Wesen des Christentums als Erbe Kierkegaards ausweist⁴⁶. Er stellt die Dynamik der personalen Begegnung in den Mittelpunkt. Wesentlich geht es dem Christentum darum, den Einzelnen und die gesamte Wirklichkeit vor Gott zu bringen. Vor ihm, dem ganz Anderen, gilt es sich bewusst zu verorten. Unter dieser Voraussetzung wird der Glaube zu einer wahren Herausforderung. Gewiss ist Gott Mensch

⁴³ Vgl. BUONAIUTI, *L'essenza del cristianesimo*, 27-54 und 55-85.

⁴⁴ Dass es durchaus eines großen hermeneutischen Aufwands bedarf, um diese frühesten Strukturen gelebten Christentums freizulegen, arbeitet Bonaiuti nicht heraus. Von daher steht sein Ansatz an und für sich bereits unter einem Vorbehalt. Vgl. zu der Frage L. SCHENKE, *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung*, Kohlhammer, Stuttgart 1990, 66-115.

⁴⁵ Vgl. erneut die unmittelbare Kritik, welche Troeltsch an Harnacks Position übt. Siehe dazu vor allem die Darstellung in H. RUDDIES, „*Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung*“ – *Der Beitrag Ernst Troeltschs zur Wesensbestimmung des Christentums*, in DELGADO (Hg.), *Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert*, 23-36, bes. 25ff.

⁴⁶ Er weiß darum, dass es im Christentum um die persönliche Begegnung mit Christus geht, der den Gläubigen in einer lebendigen Beziehung vor immer neue Herausforderungen stellt. Siehe R. GUARDINI, *Das Wesen des Christentums*, in DERS., *Das Wesen des Christentums. Die menschliche Wirklichkeit des Herrn*, Grünewald / Schöningh, Mainz / Paderborn 1991, 7-70. Vgl. dazu A. KNOLL, *Glaube und Kultur bei Romano Guardini*, Schöningh, Paderborn / München / Wien / Zürich 1994, 482ff; ST. PAULY, *Subjekt und Selbstwerdung. Das Subjektdenken Romano Guardinis, seine Rückbezüge auf Kierkegaard und seine Einlösbarkeit in der Postmoderne*, Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln 2000, 310ff.

geworden, doch er bleibt – wie es Guardini einmal mit einem Wort Hölderlins benennt – «von fernher nahe»⁴⁷. Das will besagen, dass Gott trotz und gerade in seiner Nähe zu den Menschen immerdar der Andere, der aus der Ferne kommende ist⁴⁸. Er führt in die Weite, weg von allzu engen Vorstellungen oder unpassenden Bildern. Gott ist der Lebendige, dessen Allmacht existentiell besonders darin zum Ausdruck kommt, dass er – für den Menschen fast immer schmerzhaft – jede starre und tote bzw. ertötende Fassung ausräumt.

Die ewig lebendige Begegnung mit ihm wird niemals langweilig; das Neue und Überraschende, das Gott (an sich) aufzeigt, ist jedoch häufig schwer anzunehmen. Wer mit ihm zu tun hat, kann an den Rand der Verzweiflung oder in eine melancholische Niedergeschlagenheit getrieben werden⁴⁹. Keine biblische Erzählung weiß davon besser zu berichten als jene vom Opfer des Isaak auf dem Berg Morija, zu dem Abraham von Gott angehalten wird⁵⁰. Guardini weiß um die Tatsache, dass Gott den Menschen manchmal fassungslos werden lässt. Nicht nur begrifflich und emotional verliert der Einzelne dann jede formgebende Rahmung. Und dennoch wendet sich der Gläubige nicht von Gott ab. Das Wesen des Christentums ist eine *paradoxe Liebe*⁵¹. Sie überfordert und zurückgestoßen vorzukommen und dennoch weiterhin Gott anzuhängen, charakterisiert deren Kern. Das Paradoxe und Beunruhigende so zentral im Christentum anzusetzen, ist der Weg, den Guardini wählt, um nicht nur (indirekt) Kritik an Harnacks Bestimmung zu üben, sondern auch den tatsächlich bezeugten, wesentlichen Gegebenheiten in der Beziehung zwischen Gott und Mensch Rechnung zu tragen. Hinter diese Einsichten sollte man auf

⁴⁷ R. GUARDINI, *Religion und Offenbarung*, Bd. 1, Werkbund, Würzburg 1958, 87.

⁴⁸ Ein ähnlicher Ansatz findet sich bei Jüngel, der die Dialektik von Gottes An- und Abwesenheit kreativ herausarbeitet; JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, 246 mit 229ff. Für den Christen bedeutet diese Tatsache zunächst eine Enteignung, die dann in eine Zu- bzw. Übereignung mündet; DERS., „*Theologische Wissenschaft und Glaube*“ im *Blick auf die Armut Jesu*, in DERS., *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, Kaiser, München 1972, 22. Vgl. dazu E. PAULUS, *Liebe – das Geheimnis der Welt. Formale und materiale Aspekte der Theologie Eberhard Jüngels*, Echter, Würzburg 1990, 83f.

⁴⁹ Vgl. zu dieser Stimmung, an der Guardini häufig selbst litt, R. GUARDINI, *Vom Sinn der Schwermut*, in DERS., *Unterscheidung des Christlichen*, Bd. 3: *Gestalten*, Schöningh, Paderborn 1995, 59-93. Im Hintergrund steht Kierkegaard mit seinen Ausführungen zur Schwermut. Siehe vor allem S. KIERKEGAARD, *Stadien auf des Lebens Weg*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf / Köln 1958, 16-18. Zum Thema der Verzweiflung vgl. besonders DERS., *Die Krankheit zum Tode*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf 1954, 8f. Die gedankliche Nähe der beiden Autoren angesichts der genannten Grundstimmungen tritt besonders hervor in R. GUARDINI, *Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards*, in DERS., *Unterscheidung des Christlichen*, Bd. 3, 27-58.

⁵⁰ Den Bezugspunkt bieten erneut Kierkegaards auslegende Betrachtungen. Vgl. KIERKEGAARD, *Furcht und Zittern*, 7ff. Das Christentum hält nach Guardini den Einzelnen zum Wagnis an; dieser ist aufgerufen, sich Gott zu überlassen und dabei dauerhaft etwas zu riskieren. Vgl. in diesem Sinne die Auslegung zu Guardini in SCHÜTZ, *Phänomenologie der Glaubensgenese*, 264ff.

⁵¹ Siehe zu dieser verdichtenden Terminologie FORTE, *L'essenza del Cristianesimo*, 162-166, bes. 163f.

der Suche nach dem Wesen des Christentums nicht mehr zurückgehen. Bleibt die Aufgabe, sie griffiger und systematisch durchgestalteter zu entwickeln.

Die Bedeutung der eschatologischen Dimension

Die vorausgegangene Darstellung einiger Antworten auf die Frage nach dem Wesen des Christentums hat gezeigt, dass die einzelnen Autoren Positionen vertreten, die wenn nicht als gegensätzlich, so doch als komplementär zu bezeichnen sind. Auch scheint auf, wie stark biographische Faktoren – seien diese nun existentieller Natur oder Folge der Denk- bzw. Bekenntnisstradition des Einzelnen – einen nachhaltigen Einfluss auf die jeweiligen Überlegungen haben. Diese Tatsache mag banal anmuten, hat sie doch ihre Richtigkeit, wann immer Wahrheiten reflexiv formuliert werden sollen; im vorliegenden Problemhorizont ist sie jedoch in gewisser Weise fatal. Jeder der aufgeführten Denker geht daran, *das* Wesen des Christentums herauszuarbeiten, kommt aber von *seiner* Auffassung nur schwer los. Die Objektivität des Anspruchs und die Subjektivität der Durchführung geraten in Widerspruch⁵². Fast ist man geneigt zu sagen, eine gewisse Ichverfangenheit des jeweiligen Autors verzerre die Bestimmung eines allgemein gültigen Wesens.

Diese Tatsache nun ist doppelt gravierend, widerspricht sie doch einer Grunddimension des Christentums. Von seinem Urbeginn an steht es für eine Weltanschauung, die eine letztgültig ganzheitliche Öffnung und die Überwindung aller subjektiven Grenzen in den Blick nimmt. Dabei geht es um das feste Vertrauen darauf, dass das Eigentliche nicht aus den Eigenarten des Einzelnen abzuleiten ist, sondern mit dem überraschend Eigenen einer neuen, kommenden Wirklichkeit einhergeht. Dadurch kommt Bewegung ins Dasein. Das Wesen des Christentums ist – bei aller friedensstiftenden und gründenden Versöhnung, die ihm stets zugehört – eine kraftvolle Dynamik. Dies meint allerdings nicht, dass es ihm um die Schaffung einer negativen und spannungsgeladenen Unruhe ginge; vielmehr steht eine erwartungsvolle und positiv zuversichtliche Aufbruchsstimmung im Zentrum.

Genau in jenen Jahren, da mit wiederholten Neuauflagen von Harnacks Berliner Vorlesungstexten die Frage nach dem Wesen des Christentums das Interesse immer weiterer Kreise hervorruft, macht sich der junge Heidegger

⁵² Dass „an und für sich“ bei der Wahrheitsfindung keine negative Frontstellung zwischen Subjekt und Objekt herrschen muss, hat meisterhaft Hegel mit seiner „Logik der Vermittlung“ gezeigt. Hierzu weiterführend A. SCHÜTZ, *Wahrheit und Vermittlung. Das Wahrheitsverständnis im absoluten Idealismus Hegels*, in *Gregorianum* 87 (2006), 102-127.

daran, bei seinen ersten akademischen Gehversuchen die Parusie-Erwartung in ihrer Wichtigkeit für das Profil der christlichen Urgemeinde herauszuarbeiten⁵³. Damit leistet er in vielerlei Hinsicht Bedenkenswertes, das er 1927, dem Jahr der Erscheinung von *Sein und Zeit*, in der kompakten Schrift *Phänomenologie und Theologie* auf den Punkt bringt⁵⁴. Heidegger macht vor allem deutlich, dass der Glaube einer «Wiedergeburt»⁵⁵ gleichkommt; diesem Wort gesellt er eine Bedeutung bei, in der sich die Grundlogik seiner Wesensbestimmung des Christentums niederschlägt.

Wer glaubt, der tritt in eine geschlossene Wirklichkeit ein, in der er gleichsam ein zweites Mal zur Welt kommt. Er findet sich wieder in einem fest verfügbaren System von Lehrsätzen, Wahrheiten und Handlungsvorschriften. Diese Daseinsstruktur hat sehr dinghafte und starre Züge. Heidegger spricht von der Christlichkeit⁵⁶; mit diesem Begriff richtet er das Augenmerk auf eine Enge, die es zu überwinden gilt. Wer glaubt, der verortet sich auf eine ganz bestimmte Art in Geschichte und Wirklichkeit. Herausragend wird in seiner Bedeutung vor allem Christus, der gekreuzigte Gott⁵⁷. Diesem naht sich derjenige, der dem Christentum zugehört, in einer Sichtweise, die er aus der Tradition übernimmt und in die er sich einfügen, an die er sich anpassen muss. Er lernt, sich eine von außen definierte Optik zu eigen zu machen, mit der er sich an den Gekreuzigten bindet. Damit lebt und denkt er eingeschlossen in ein System, in dem von vornherein alles festgelegt ist⁵⁸. Unveränderbar hat jedes Moment des Daseins sein genuines Profil. Diese Christlichkeit bedeutet Orientierung, Übersicht und Klarheit. Im Grunde jedoch ist sie ein Überbau, der den Geist der frühen Christen in Klammer setzt, wenn nicht gar auslöscht.

⁵³ Hinzuweisen ist vor allem auf folgende drei Vorlesungszyklen, die von 1918 bis 1921 gehalten wurden: M. HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in DERS., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1987, 301-337; DERS., *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, ebd., 1-156; DERS., *Augustinus und der Neuplatonismus*, ebd., 157-246. Eine überblicksartige Einordnung bietet R. SCHAEFFLER, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978, bes. 128ff.

⁵⁴ Vgl. M. HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie*, in DERS., *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1976, 45-78.

⁵⁵ Ebd., 53.

⁵⁶ Vgl. ebd., 51f. Siehe dazu U. LUCK, *Heideggers Ausarbeitung der Frage nach dem Sein und die existential-analytische Begrifflichkeit in der evangelischen Theologie*, in G. NÖLLER (Hg.), *Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion*, Kaiser, München 1967, 226-248, hier bes. 230-234.

⁵⁷ Vgl. HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie*, 52. Siehe den entfaltenden Kommentar in J. BREJDAK, *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, in *PhJ* 105 (1998), 21-44, bes. 35.

⁵⁸ Sehr sprechend zitiert Heidegger in dieser Hinsicht Luthers Wort vom *Sichgefangengeben*. Vgl. HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie*, 53.

In der Urgemeinde herrschte nach Heidegger eine Gestimmtheit, die noch nichts von der ausgefeilten Struktur jener Christlichkeit späterer Jahrhunderte an sich hatte. Vor allem war damals nicht die *Relativität* vielfältiger Beziehungen innerhalb eines großen und geordneten Gesamts gegeben; alles, wozu der Gläubige eine Verbindung eingehen konnte, war je schon überboten durch die *Absolutheit* einer stets größeren Weite⁵⁹. Das Bewusstsein von einer letzten Öffnung war stärker als die Ausrichtung an fest umrissenen Vorläufigkeiten. Die frühen Christen waren davon überzeugt, dass ihr Daseinsgefüge zu jeder Zeit aufgebrochen und aufgehoben werden könnte durch die Wiederkunft Christi. Diese Erwartung ging mit einem unverwechselbaren Lebensgefühl einher⁶⁰. Alle irdische Schwere und Tragik verloren ihre niederschmetternde Wucht. Was später dann in der Ausprägung bzw. Durchgestaltung der Christlichkeit an Behäbig- und Gewichtigkeit auftreten sollte, existierte noch nicht⁶¹. Alles stand unter dem bewegenden Vorbehalt der Parusie. Beklemmung und Enge konnten nicht aufkommen. Gegen alle geschichtlichen Entwicklungen der folgenden Jahrhunderte besteht für Heidegger das Wesen des Christentums in dieser eschatologischen Dynamik bzw. in dieser ereignishaft dynamisierenden Eschatologie⁶². Was eine solche Intuition näherhin bedeuten kann, wird nun zu entfalten sein⁶³.

Das Wesen des Christentums in dessen Eschatologie auszumachen, ist in vielfacher Hinsicht verheißungsvoll und birgt ein großes systematisches Potential in sich. Entscheidend ist eine sinnvolle und entsprechend authentische Deutung des Eschatologischen. Gewiss muss es als eine zeitliche Bewegung auf das Letzte zu verstanden werden, auf das hin, was nach aller geschichtlichen Wirklichkeit in einer endgültigen bzw. absoluten Zukunft zu erwarten steht. Eine derartige Fassung ist unabdingbar, zeigt sie doch auf, wie grundlegend für das Christentum ein Wissen darum ist, dass alle innergeschichtlichen Neuanfänge überbietbar sind und tatsächlich dereinst qualifizierend

⁵⁹ Siehe zu besagter Beziehung von Relativität und Absolutheit J. C. MARALDO, *Der hermeneutische Zirkel. Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Karl Alber, Freiburg / München 1974, 88-104 bes. 95ff.

⁶⁰ Vgl. HEIDEGGER, *Einleitung in die Phänomenologie des religiösen Lebens*, 98-105.

⁶¹ Vgl. O. PÖGGELER, *Neue Wege mit Heidegger*, Karl Alber, Freiburg / München 1992, 27ff und 467f.

⁶² Vgl. HEIDEGGER, *Einleitung in die Phänomenologie des religiösen Lebens*, 104f.

⁶³ In Heideggers eigener Denkentwicklung führt die Beschäftigung mit der Naherwartungshaltung der ersten Christen zu einer Bestimmung der Zeit, in der die Zukunft zur eigentlich charakterisierenden Dimension wird. Sie macht die urtümliche Zeitlichkeit der Zeit aus; DERS., *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1976, 428-436. Daraus ergibt sich folgerichtig Heideggers Bemühen um eine empfängliche Offenheit gegenüber allem, was ihm aus der Wirklichkeit zukommt. Diese andächtige Achtsamkeit weist Züge der traditionellen Frömmigkeit auf. Vgl. dazu die vielschichtige Deutung von F. VOLPI, *Heidegger e l'ascesi del pensiero*, in *MicroMega* 2 (2000), 235-257.

aufgehoben sein werden. Die vielen relativen Zukünftigkeiten sind ihrem begrenzten wie ihrem beschränkenden Charakter nach benannt⁶⁴. Zudem wird deutlich, dass der innerweltlich Handelnde, welcher Zukunft entwirft, der Mensch ist; wohingegen am Ende der Geschichte Gott als der wahre Protagonist (auf)richtend ganz neue, bis dato nur erahnbare Koordinaten schaffen wird, die jeglicher kategorialer Natur entbehren. Es zeichnet sich ab, dass die Letztgültigkeit des Eschatologischen recht eigentlich das Zeitliche überbietet. Es steht eine Wirklichkeit zu erwarten, welche die Dynamik temporärer Entwicklungen oder Veränderungen nicht mehr kennt. Alles wird klar konturiert sein, ohne durch diese dauerhafte Bestimmung in den Ruch des Langweiligen zu geraten⁶⁵. Das wahrhaft ewig Gültige darf ohne zeitliche Fortentwicklung demnach als stets lebendig frisch und erquickend angesehen werden.

Wenn mit diesen knappen, sicherlich reduzierenden Verweisen das noch Ausstehende skizzenhaft umrissen wurde, so soll im Folgenden eine Antwort auf die Frage versucht werden, wie eine Existenz angesichts solch vorbehaltenener Letztgültigkeit aussehen kann. Wenn das Eschatologische tatsächlich als das Wesen des Christentums gelten darf, dann bedeutet dies nicht nur einen erwartungsvollen Ausblick, sondern bereits eine gegenwärtige Profilierung von Leben, Handeln und Denken. Und dem ist in der Tat so. Jener Vorbehalt der Letztgültigkeit hat nachhaltige Auswirkungen auf das Verständnis allen innerweltlichen bzw. zeitlichen Geschehens. Nichts und niemand kann, ja darf in der gegenwärtigen Wirklichkeit mit einem absoluten Anspruch auftreten. Zum Wesen des Christentums gehört es, sich angesichts einer letzten Ausständigkeit nachsichtig und großmütig mit aller auftretenden Polarität, Analogie und Dialektik, vor allem aber mit Ambivalenz und Ambiguität ins Benehmen zu setzen⁶⁶. Die unabdingbare Notwendigkeit von Dogmen und Lehrsätzen, deren der Einzelne zu seiner Orientierung bedarf, sollte niemals dazu führen, tatsächlich auftretende Unstimmigkeiten bzw. Unsicherheiten aus einem ängstlichen Kleinglauben heraus wegzuleugnen. Richtungsweisende Anfor-

⁶⁴ Siehe in diesem Zusammenhang – mit Rückgriffen auf Rahner und Schillebeeckx – die präzise Darstellung des Unterschiedes von relativer und absoluter Zukunft in A. NITROLA, *Escatologia*, Piemme, Casale Monferrato 1992, 61f. In die nämliche Richtung weisen die phänomenologischen Beobachtungen in H.-J. HÖHN, *Versprechen. Das fragwürdige Ende der Zeit*, Echter, Würzburg 2003, 53-59.

⁶⁵ Bereits diese tastenden, ja unsicheren Formulierungen machen deutlich, wie schwer es ist, Letztgültigkeit ohne jede Beimengung zeitlicher Vorgänge zu denken bzw. auszudrücken. Vgl. zu dem gesamten Fragenkomplex noch einmal Heidegger und dessen Überlegungen zur Stimmung der *Langeweile*, in der aufscheint, wie der Mensch (hin und wieder) über die konkreten Gegebenheiten seines Daseins hinaus verwiesen wird. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, in DERS., *Wegmarken*, 110f.

⁶⁶ Im theologischen Raum sei auf die Ansätze Tillichs hingewiesen, der sich mit der Ambivalenz des Glaubens, seinen fragmentarischen und vorläufigen Zügen auseinandersetzt. P. TILLICH, *Systematische Theologie*, Bd. III, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1966, bes. 323ff.

derungen dürfen nicht degenerierend zu hoffnungslos entmutigenden Überforderungen werden.

Wie sehr gerade auch gläubige Menschen in ihrer Haltung oszillieren können, mag die Heranziehung und theologische Relecture einiger Beobachtungen von Jaspers verdeutlichen⁶⁷. Er beschreibt in seinem Werk *Philosophie* mit großem Einfühlungsvermögen und wahrer Aufrichtigkeit «Existentielle Bezüge zur Transzendenz»⁶⁸. Es kann hier nicht darum gehen, die Unterschiede zwischen Jaspers' philosophischem und dem christlichen Glauben herauszuarbeiten, der sich auf die Offenbarung gründet⁶⁹. Vielmehr soll versucht werden, unter Berufung auf Jaspers' phänomenologische Ausführungen anzudeuten, welche ambivalenten Dynamiken in einem Menschen auftreten können, der sich als auf eine letzte, noch ausstehende und damit transzendente Wirklichkeit verwiesen erfährt⁷⁰.

Zunächst einmal schwankt er existentiell zwischen «Trotz und Hingabe»⁷¹. Auf der einen Seite weiß er sehr genau um «Wert und Größe»⁷², die ihn ausmachen. Er ist sich seiner bewusst, kennt sein Profil, in dem Vielversprechendes und Verheißungsvolles angelegt sind. Sein eigenes Ich erscheint ihm stark zu sein; selbstmächtig beharrt er darauf. Er trotz allem, was von außen her an ihn herangetragen wird, setzt sich hinweg über die Tatsache, vom Fremden her bestimmt zu werden. Dann jedoch kommt der Moment, da er an seine Grenzen stößt. Er ist nicht mehr fähig, aus eigener Kraft weiterzukommen. Sehnsuchtsvoll blickt er von seinen Verfahrenheiten weg und sucht nach Bei-

⁶⁷ Vgl. zu einer theologischen Einordnung bzw. Heranziehung von Jaspers' Existenzphilosophie die Gesamtwertung in P. RICOEUR, *Philosophie und Religion bei Karl Jaspers*, in P. A. SCHILPP (Hg.), *Karl Jaspers*, Kohlhammer, Stuttgart 1957, 604-636. Trotz des frühen Erscheinungsjahres sind in ihrer Klarheit und Weitsicht sehr hilfreich die profilierenden Ausführungen in B. WELTE, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, in *Symposion 2* (1949), 15-70.

⁶⁸ K. JASPERS, *Philosophie*, Springer, Berlin / Göttingen / Heidelberg 1948, 733-784. Siehe in diesem Zusammenhang zur vergleichenden Klärung der Besonderheit des Existenzbegriffs bei Jaspers H. BECK, *Ek-in-sistenz: Positionen und Transformationen der Existenzphilosophie*, Peter Lang, Frankfurt / Bern / New York / Paris 1989, 51-60, bes. 52-55.

⁶⁹ Siehe zum Unterschied, wie ihn der Autor selbst herausstellt, K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Piper, München / Zürich 1984, bes. 479ff. In diese Schrift fließt ein DERS., *Der philosophische Glaube*, Piper, München 1948. Zur Beurteilung der gesamten Fragestellung weist die Richtung B. FORTE, *Im Hören der Stille. Philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube*, in W. BEINERT – K. FEIEREIS – H.-J. RÖHRIG (Hg.), *Unterwegs zum einen Glauben. Festschrift für Lothar Ullrich zum 65. Geburtstag*, Benno, Leipzig 1997, 74-81.

⁷⁰ Dabei ist es wichtig zu unterstreichen, wie sehr einem solchen Versuch (zunächst) Jaspers' entzogenes Verständnis von Transzendenz entgegenkommt, die er lange Zeit auch zuversichtlich das *Umgreifende* nennt.

⁷¹ JASPERS, *Philosophie*, 736-746.

⁷² Ebd., 737.

stand. Erfährt er diesen, so gibt er sich ihm vertrauensvoll hin. Er erwartet nicht mehr, das Heil aus sich selbst hervorzutreiben, sondern erahnt dessen wahren Charakter. Rettung hat etwas Zukommendes bzw. Zukünftiges an sich; man kann sich ihr nur demütig überlassen.

Ähnlich überzeugend wie das erste Paar, mit dem Jaspers den Einzelnen angesichts einer letzten Transzendenz bestimmt, ist das zweite. Er spricht von «Abfall und Aufstieg»⁷³ und fasst damit des Menschen Neigung ins Auge, die Wirklichkeit und die Vorgänge in ihr zu beurteilen bzw. zu werten. Dabei baut der Einzelne ein System auf, das ihm Überblick und Ordnung sichert. Immer weiter steigt er auf und blickt abschätzend auf das, was sich ihm dartut. Doch dann kommt er an den Punkt, da er sich der Vorläufigkeit all seiner Eindrücke voll bewusst wird. Angesichts der Hoffnung auf eine letzte Klarheit und Eindeutigkeit muss er sich eingestehen, dass seine Kräfte nicht ausreichen, dass die Wirklichkeit an und für sich es nicht erlaubt, zur Gänze dauerhaft strukturiert zu werden. Er erlebt einen Zusammenbruch, lässt von seinen hochgesteckten Zielen ab und taucht ein in die Unübersichtlichkeit. Nur der vermeintlich Starke, der in Wirklichkeit jedoch erstarrt ist, beharrt auf der Dynamik des Aufsteigens. Der Wahrhaftige hingegen gesteht sein Scheitern ein und bekennt offen den Abfall.

Phänomenologisch ganz in der Nähe dieses zweiten Paares, welches besonders das Selbstbewusstsein des Einzelnen fokussiert, siedelt sich ein drittes an. Jaspers beleuchtet die Dialektik von «Gesetz des Tages und Leidenschaft zur Nacht»⁷⁴. Des Menschen gesamtes Dasein wird von diesem Miteinander gekennzeichnet. Vieles ist – ohne das Zutun des Einzelnen – geordnet, nach Gesetzen und festen Regeln wohl bestimmt. Es erscheint fest umrissen und klar in seiner Gestalt. Doch auf geheimnisvolle Weise drängt solche Übersichtlichkeit hin und wieder ins Dunkle, Chaotische und Abgründige. Der Mensch selbst, nicht nur die äußere Wirklichkeit, ist beherrscht vom Genius des Lichtes und vom Dämon der Finsternis. Und solange er durch die Geschichte wandelt, kann er niemals davon ausgehen, ganz ausschließlich in der Gefolgschaft eines der beiden zu stehen. Es bleibt in dieser Welt bei der Ambivalenz der Daseinskräfte, die jeden Menschen – trotz der Sehnsucht nach Eindeutigkeit – beherrschen.

Schließlich ist ein viertes Oszillieren zu benennen, das Jaspers mit «Reichtum des Vielen und das Eine»⁷⁵ definiert. Demnach gibt es starke zentrifugale Kräfte, die auf das Vielerlei zuführen. Angesichts seiner mannig-

⁷³ Ebd., 746-762.

⁷⁴ Ebd., 762-774.

⁷⁵ Ebd., 774-784. Vgl. zur inneren Dynamik des Gegensatzpaares L. ARMBRUSTER, *Objekt und Transzendenz bei Jaspers*, F. Rauch, Innsbruck 1957, bes. 66ff.

faltigen Möglichkeiten fällt der Mensch gerne der Zerstreung anheim. Er schweift umher – und das nicht nur gedanklich. Dann jedoch macht sich in ihm der Wunsch nach Ruhe breit. Er will verharren, sich auf das Eine beschränken, dem er all seine Aufmerksamkeit zu schenken bereit ist; der Mensch lebt eine echte Konzentration. So sehr ihm diese entsprechen mag, es zieht ihn dennoch wieder weg, hinaus in die Buntheit des Vielerlei. Zu sehr mutet ihn dann die Wahl des Einen als grausame Beschränkung an. So bricht er auf in die Weite, um schließlich wieder und wieder – nach aufwühlender Unruhe – zurückzukehren in die friedvolle Einfalt. Nie wird es eine anhaltende Eindeutigkeit geben. Dies gilt allzumal, wenn man über den philosophischen Rahmen hinausgeht, den Jaspers seinen existentiellen Beobachtungen gibt.

Wer im Eschatologischen und in dessen Vorbehalt das Wesen des Christentums sieht und entsprechend zu leben sucht, der wird die innere wie äußere Bewegtheit des Menschen in der Geschichte ohne Gram und ohne Scham zur Kenntnis nehmen. Eine letzte Sehnsucht nach Beständigkeit wird er dennoch aus seinem Bewusstsein nicht verbannen können. Sie hat auch alles Recht der Welt da zu sein, birgt sie doch in sich die tiefe Gewissheit vom einstigen Kommen einer neuen Wirklichkeit.

Auch auf der Metaebene einer Auseinandersetzung mit dem Wesen des Christentums muss die nämliche Logik einer noch ausstehenden Eindeutigkeit in Anschlag gebracht werden. Im erfolgten Durchgang durch einige der Phasen jener Diskussion, die in Feuerbach ihren Ausgang nahm, zeigte sich, wie einzelne Aspekte, die vom jeweiligen Autor als zentral bzw. unabdingbar angesehen werden, ihrerseits einen ambivalenten Charakter haben. Ins Extrem der Ausschließlichkeit getrieben, können die Größe des Menschen, die gläubige Innerlichkeit, das ethische Engagement etc. durchaus schädliche Züge ausprägen. Darum muss man wissen. Unter dem Wort des eschatologischen Vorbehalts lässt sich diese Tatsache einfangen. Solange die geschichtliche Wirklichkeit besteht, kann – auch innerhalb des Christentums und seiner grundsätzlich gläubigen Hinwendung zu Gott – schlichtweg alles degenerieren und sich in entstellende Unwahrheit verwandeln. So wird einmal mehr deutlich, wie gut man daran tut, das Eschatologische in seiner zentralen Bedeutung für das Gesamt des Christentums als wesentlich anzusetzen.

Ganz offensichtlich ist es nicht nur Heidegger, der ausgehend vom Geist der christlichen Urgemeinde überzeugend in die angezeigte Richtung denkt. In der 1977 veröffentlichten Schrift *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*⁷⁶ nimmt Ratzinger seine Überlegungen im ersten Kapitel auf, indem

⁷⁶ Vgl. zum Folgenden die sechste, erweiterte Auflage von J. RATZINGER, *Eschatologie - Tod und ewiges Leben*, Pustet, Regensburg 1990.

er das «eschatologische Problem als Frage nach dem Wesen des Christlichen überhaupt»⁷⁷ bezeichnet. An Autoren wie Barth, Bultmann, Dodd und anderen zeigt er auf, wie sich das Unterscheidende bzw. unverwechselbar Charakteristische des Christentums in seiner ureigenen Form von Eschatologie verdichtet. Diese These erhärtet sich durch weitere Verweise.

Viele große theologische Ansätze enthalten an systematisch zentraler Stelle eschatologische Elemente. Man denke beispielsweise an Balthasars *Theologie der drei Tage*⁷⁸, in welcher der Autor die Bedeutung des Karsamstags als Bindeglied zwischen der Schöpfung am Anfang der Zeiten und der Neuschöpfung nach Ende der Geschichte herausarbeitet; Christus überwindet definitiv die Chaosmächte und schafft gegen alle Neigung zum Verfall eine Ordnung, die dauerhaft auf Gott hin ausgerichtet ist⁷⁹. Oder man erinnere sich der *Meditation über das Wort „Gott“*, die Rahner in seinen *Grundkurs des Glaubens* aufnimmt⁸⁰. Somit wird die Logik des Eschatologischen nicht nur im abschließenden Werkkapitel⁸¹ fruchtbar, welches der Lehre von den letzten Dingen gewidmet ist; durch die geheimnisvolle Gegenwart des Wortes „Gott“ in den unterschiedlichen Sprachen der Menschheit ist nach Rahner bedeutungsvoll auf eine Letztverbindlichkeit bzw. Endgültigkeit verwiesen, die sich der Vorläufigkeit aller sonst gängigen Aussagen auf überbietende Weise nachhaltig entzieht. Entscheidend bei allen theologischen Vorschlägen zum Wesen des Christentums in eschatologischer Lesart bleibt eine Dominante. Recht eigentlich charakterisierend ist das Eschatologische nur dann, wenn es sich in seiner ureigenen Christozentrik dartut.

Kein theologischer Ansatz vermittelt dies besser als jene Intuition Cullmanns, die inzwischen eine beinahe „klassische“ Würde erlangt hat⁸². Der Baseler Gelehrte fragt nach dem Zeit- bzw. Daseinsverständnis, welches das Christentum wesentlich und unverwechselbar kennzeichnet. Dabei arbeitet er

⁷⁷ Siehe die Kapitelüberschrift und die nachfolgenden Ausführungen, ebd., 29-64. Ähnlich ist auch die Optik, in der Kehl im Schlussteil seines entsprechenden Handbuchs den christlichen Glauben und dessen Weltanschauung auf den Prüfstand verschiedener Formen von Hoffnung führt, M. KEHL, *Eschatologie*, Echter, Würzburg 1988, 301-355. Die nämlich Fragestellung, die das Wesen des Christentums in dessen eschatologischem Charakter ansetzt, findet sich außerdem in den einleitenden Betrachtungen von G. ANCONA, *Eschatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2007, 5-13.

⁷⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in *MySal*, Bd. 3/2, Benzinger, Einsiedeln / Zürich / Köln 1969, 133-326; später veröffentlicht als DERS., *Theologie der drei Tage*, Johannes, Einsiedeln / Freiburg 1990.

⁷⁹ Siehe ebd., 141-176.

⁸⁰ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christlichen*, Herder, Freiburg / Basel / Wien 1984, 54-61.

⁸¹ Vgl. ebd., 414-429.

⁸² Siehe zum Folgenden O. CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Evangelischer Verlag, Zürich 1948; und DERS., *Heil als Geschichte*, Mohr, Tübingen 1965.

heraus, dass sich in dieser Hinsicht eine lineare Konzeption von der zyklischen Auffassung der heidnischen Mythologie der Antike abhebt. Letztere musste alles zeitliche Geschehen ob der ewigen Wiederkehr seiner Dominanten als ein beengendes Gefängnis für den Menschen verstehen⁸³. Heil war darin nicht zu finden; dieses konnte nur in einem absoluten Jenseits angesiedelt sein, dem der zyklische Charakter der Geschichte abging. Die Theologie des Alten wie des Neuen Testaments vertritt eine andere Grundoption. Für sie ist die linear sich entwickelnde Abfolge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durchaus ein Raum, in dem sich Zutragliches ereignen kann.

Für das Volk des Alten Bundes fällt die eigentlich sinnstiftende Mitte des Zeitstrahles mit der Parusie, mit dem glorreichen Erscheinen des Messias zusammen⁸⁴. Demnach steht die wahre Fülle noch aus; zwar gibt es schon im Jetzt ahnungsvolle Hinweise auf ihre Wirklichkeit, doch ist ihr ureigener Charakter der des Zukünftigen. Für das Christentum hingegen ist die wahre Mitte von Zeit und Geschichte bereits gegenwärtig. In Christus – in seinem historischen Auftreten wie in dessen sakramentaler Vergegenwärtigung – breitet sich das Heil schon ganz konkret aus. Er ist jene bereits verwirklichte Mitte, von der her alles weltliche Geschehen Sinn, Ausrichtung und Aufrichtung empfängt.

Freilich – und hier nun berührt man den Kern von Cullmanns Denken – tritt diese Wahrheit noch nicht restlos überzeugend und allen einsichtig zu Tage. Das Heil ist schon real gewirkt, diese Tatsache setzt sich allerdings nicht überall letztgültig durch. Cullmann zieht den Vergleich mit dem Ende eines Krieges heran. Die letzte, alles entscheidende Schlacht ist bereits siegreich in Christus geschlagen⁸⁵. Doch vergeht noch einige Zeit, bis der *Victory Day* begangen wird. An ihm wird dann vor aller Welt sichtbar der Sieg gefeiert und eindeutig, für jedermann vernehmbar, verkündet. Unter diesem Vorbehalt letzter Offenkundigkeit gilt es, die verbleibende Zwischenzeit vertrauensvoll zu gestalten.

Cullmanns eschatologische Deutung ist in der Tat vielversprechend. Sie bestimmt das Wesen des Christentums innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit. Noch immer ist ein großes Maß an Uneindeutigkeit bzw. Ambivalenz in Kauf zu nehmen. Obwohl das Heil bereits gewirkt ist, dauern unheilvolle Strukturen fort. Es bleibt ein letzter Vorhalt. Viel in sich Widersprüchliches und der ergangenen Erlösung Widersprechendes trägt sich nach wie vor zu.

⁸³ Vgl. DERS., *Christus und die Zeit*, 43ff.

⁸⁴ Vgl. zum alttestamentlichen bzw. hebräischen Zeitverständnis im nämlichen Sinne auch G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*. Bd. 2. *Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israels*, Chr. Kaiser, Gütersloh 1990, 108-121.

⁸⁵ Vgl. CULLMANN, *Christus und die Zeit*, 71f.

Kämpfe werden ausgefochten, obwohl die Entscheidungsschlacht geschlagen ist. Unruhen und Aggressionen keimen auf. Vollkommene Ordnung, Klarheit und eindeutige Strukturen sind in weiten Bereichen keineswegs gesichert. Aufwühlendes und Gegensätzliches bestimmen nach wie vor das Tagesgeschehen. Das Christentum weiß um alle Ambivalenz des Vorläufigen und geht sie seinem Wesen nach mutig an.

Mögliche Wege einer „gegenwärtigen“ Eschatologie

Unter der Rücksicht des soeben Skizzierten ließe sich das katholische Prinzip des *et...et* auf fruchtbare und konkret deutende Weise fortentwickeln. In ihm bestünde gemäß der Logik des Eschatologischen letztlich das Wesen des Christentums. Wohl wissend, dass ein Vorbehalt der Eindeutigkeit bleibt, lässt sich eine – keinesfalls vage oder gleichgültige – Offenheit für das Vierendelei qualifiziert und qualifizierend leben. Die weise Annahme auch des Abständigen ist bestimmender Teil einer entsprechend verbindenden Haltung und Sicht.

Rahner beklagte einmal, dass unter den großen Begriffen, welche von der systematischen Theologie entfaltet wurden, eine eigenartige Lücke gähnt⁸⁶. Viel definitorisches Mühen wurde aufgeboten, um beispielsweise die Bedeutung von Sein oder von Wahrheit zu klären. In dieser Hinsicht erfuhr „Leben“ eine eher stiefmütterliche Behandlung⁸⁷. Dabei könnte gerade eine *Theologie des Lebens* – ohne schon unmittelbar ethisch oder gar moralisch gefasst zu werden – Großes leisten im Rahmen einer aufrichtigen Klärung des Wesens des Christentums. Es ließe sich eine zusammenhaltende Klammer auf tun; alles, was das Leben des Menschen kennzeichnet, könnte in seiner Widersprüchlichkeit und Ambivalenz beschrieben werden⁸⁸. Auch wäre da ein systemati-

⁸⁶ Siehe K. RAHNER, *Anthropologie, theologische*, in *LThK*², Bd. 1, Herder, Freiburg 1957, 618-627, und DERS., *Leben*, in DERS. – H. VORGRIMLER, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Herder, Freiburg 1976, 252f.

⁸⁷ Im philosophischen Bereich ragt – abgesehen von Nietzsches an Besessenheit grenzendem Mühen um eine *Steigerung des Lebens* – als beachtenswert das Denken Bergsons heraus, das mit seinen Anregungen in eine Theologie des Lebens aufgenommen werden müsste. Vor allem das geheimnisvolle Profil der *durée* und der existentielle Auftrieb durch den *élan vital*, auf die der Einzelne letztlich keinerlei Einfluss nehmen kann, wären in dieser Hinsicht fruchtbar zu machen. Die Ambivalenz des Lebens besteht darin, dass der Mensch sein Dasein zwar gestaltet, dennoch aber nicht dessen schöpferischer Herr ist. Gemäß dem Formalobjekt der vorliegenden Betrachtungen ist einleitend heranzuziehen M. LEFEUVRE, *La réhabilitation du temps. Bergson e les sciences d'aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris 2005.

⁸⁸ In diesen Kontext gehörte auch eine Theologie bzw. Philosophie der Liebe. Wer liebt, der sieht in bzw. an allen Grenzen des Geliebten auch dessen Möglichkeiten. Wer den Anderen liebt, weiß darum, dass was jenen auszeichnet, nicht sein Eigen ausmachen muss. Wer Gott glaubend zu lieben sucht, der setzt sich

scher Raum, um von der Grundspannung zu handeln, die herrscht zwischen der irdischen Existenz und dem ewigen Leben in der ewigen Gemeinschaft mit Gott; das gegenwärtige ahnungsvolle Glauben auf der einen Seite könnte ebenso einfließen wie das einstige voll erfassende Schauen. Vorläufiges und eine Dimension der Letztgültigkeit würden gleichermaßen erfasst. Das Wesen des Christentums käme in einer solchen Theologie des Lebens seinem vollen Umfang nach zur Darstellung.

Blicke zu wünschen, dass ein derartig systematischer Angang eine ähnlich anregende Wirkung auf die Literatur der Gegenwart hätte, wie dies seinerzeit im Werk von Thomas Mann der Fall war, der – angeregt durch die (theologischen) Fragen seiner Epoche – das wahre Zentrum des Christlichen aus dessen geschichtlichen Überformungen herauszuschälen suchte.

Achim Schütz
a.o.s@gmx.net
Largo delle Stimate, 1
00186 Roma

Summary

The article investigates the modern question concerning the essence of Christianity. Given the importance of this question, the discussion in this article transcends the boundaries of pure theology and philosophy. At the outset, some consideration is given to the insights of Thomas Mann and on the way he emphasises in his novels the most important values of the Christian way of life and thinking. Afterwards, the almost ‘classical’ descriptions of the essence of Christianity are revisited. In this section, the main definitions given by Feuerbach, Harnack, Bonaiuti and Guardini are critically analysed. Opening a third part of the article with Heidegger, Christian eschatology is treated as the

über die Vorläufigkeit dieser Wirklichkeit hinweg, ohne diese geringschätzig abzutun. Sein Schatz ist im Himmel, in einem anderen Reich, einer anderen Ordnung zugehörig; dennoch lässt er sich auf die bestehenden Strukturen ein und legt in dieser Wirklichkeit richtungsweisend Hand an. Siehe zur inneren Logik einer Liebe, welche das Leben in seiner ganzen Ambivalenz qualifiziert, den begriffsgeschichtlichen Überblick in A. NYGREN, *Eros und Agape. Gestaltwandlung der christlichen Liebe*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1955; die phänomenologisch unüberbietbaren Beobachtungen in C. S. LEWIS, *The Four loves*, Collins, Glasgow 1990; die gekonnte systematische Zuspitzung in JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, 430-470; und schließlich – mit den entsprechend kommentierenden ökumenischen Randbemerkungen – die lehramtliche Stellungnahme in BENEDIKT XVI., *Gott ist die Liebe. Die Enzyklika "Deus caritas est". Ökumenisch kommentiert von Bischof Wolfgang Huber, Metropolit Augoustinos Labardakis, Karl Kardinal Lehmann*, Herder, Freiburg / Basel / Wien 2006.

real and convincing centre of the whole question. Some further explanations, inspired by Jaspers and Cullmann, explicate this major thesis and its meaning. In the end, the Catholic principle and a new theology of life are indicated as specific ways to incarnate the eschatological essence of Christianity.

LA VITA CONSACRATA NELLA CHIESA PARTICOLARE IN UNA ECCLESIOLOGIA DI COMUNIONE: IL PERCORSO DOPO IL CONCILIO VATICANO II

Agostino Montan*

Il titolo proposto per questo intervento è indicativo dei suoi contenuti. I poli da considerare sono due: la *vita consacrata* e la *Chiesa particolare*, visti non in contrapposizione – la vita consacrata in parallelo o alla periferia della Chiesa particolare o sopra di essa – ma in un rapporto di mutua interiorità (la vita consacrata *nella* Chiesa particolare), nella prospettiva dell'ecclesio-logia di comunione. Dal concilio Vaticano II in poi, si è sviluppata in modo crescente la consapevolezza che ogni realtà della Chiesa si rende presente e opera nelle Chiese particolari, dove i vescovi «sono il principio visibile e il fondamento della loro unità» (*Lumen gentium*, 23a). Ciò è avvenuto anche per la vita consacrata. Il rapporto tra la Chiesa particolare e la vita consacrata è divenuto sempre più importante sia per la Chiesa particolare sia per la vita consacrata, in particolare per la vita religiosa. Giovanni Paolo II, sin dall'inizio del suo pontificato, insegnava che i religiosi sono per la Chiesa universale attraverso la missione propria dell'Istituto in una determinata Chiesa particolare e aggiungeva che la loro vocazione per la Chiesa universale deve realizzarsi entro le strutture della Chiesa particolare¹.

In questo intervento mi soffermerò su come si sono venute approfondendo le relazioni tra la vita consacrata e la Chiesa particolare, in particolare tra la vita religiosa e i vescovi diocesani, a partire dal concilio Vaticano II. Dico subito che il percorso è complesso e porta i segni degli itinerari storici articolati, non sempre lineari.

Sempre nel titolo è posta in primo piano l'*ecclesio-logia di comunione*, considerata come categoria di riferimento comune sia per la vita consacrata sia per la Chiesa particolare, come cornice entro la quale dare corpo alle rela-

* Professore emerito di *Diritto canonico*, Facoltà di Teologia, PUL.

¹ Discorso rivolto ai Superiori generali (24-11-1978), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 1 (1978) 204.

zioni tra le molteplici realtà ecclesiali e favorire il loro organico sviluppo. Giovanni Paolo II amava considerare i religiosi “esperti di comunione”. L’espressione fa la sua apparizione negli orientamenti offerti dalla Plenaria della Sacra Congregazione per i Religiosi e gli Istituti Secolari (ora CIVCSVA) nella sua riunione del 25-28 aprile 1978, in un testo noto sotto il titolo *Religiosi e promozione umana*, dove si legge: «Esperti di comunione, i religiosi sono quindi chiamati ad essere, nella Chiesa, comunità ecclesiale e, nel mondo, testimoni e artefici di quel progetto di comunione che sta al vertice della storia dell’uomo secondo Dio»².

La comunione appartiene certamente al DNA della vita consacrata. La vita consacrata, amava ripetere il p. J. M. Tillard, è manifestazione della *koinonia nel cuore della Chiesa*³. Giovanni Paolo II nell’esortazione *Vita consacrata* scrive: «Alle persone consacrate si chiede di essere davvero esperte di comunione e di praticarne la spiritualità»⁴. La CIVCSVA nell’Istruzione *Ripartire da Cristo* (19 maggio 2002) afferma che la vita consacrata ha una «specifica vocazione alla vita di comunione nell’amore» (n. 28) e con la sua forma di vita deve essere nella Chiesa *segno di comunione* (n. 29). La comunione che i consacrati e le consacrate sono chiamati a vivere, ribadisce lo stesso documento, riguarda la vita interna del loro istituto, la loro relazione con gli altri istituti e le altre forme di consacrazione, con i laici e i pastori (nn. 29-32). Il compito è arduo: «richiede persone spirituali forgiate interiormente dal Dio della comunione amorevole e misericordioso, e comunità mature dove la spiritualità di comunione è legge di vita» (n. 28)⁵.

La relazione *vita consacrata – Chiesa particolare* va vissuta, dunque, non in modo conflittuale né nella reciproca indifferenza o diffidenza, ma in un vicendevole, necessario riferimento e arricchimento. Lo sottolineava Giovanni Paolo II nell’esortazione *Vita consacrata*: «Molto possono contribuire i carismi della vita consacrata all’edificazione della carità nella Chiesa particolare» (n. 48). Più avanti ribadisce che l’inserimento dei consacrati

² SCRIS, I. Document *Religious and human promotion - Religiosi e promozione umana*, Plenaria 25-28 aprile 1978, 12 august 1980, SCRIS *Informationes*, Supplemento (senza data, ma 12 agosto 1980), 5-31: *OR*, suppl. 12 novembre 1980, I-IV, n. 24. Cf. anche *EV* 7/490, n. 24; cf. *GS* 19, 32; doc. Puebla, nn. 211-219, 721: «La vita consacrata è in se stessa evangelizzatrice in ordine alla comunione e alla partecipazione».

³ Cf. J. M. R. TILLARD, *Davanti a Dio e per il mondo. Il progetto dei religiosi*, Paoline, Alba 1975; *Id.*, *La comunità religiosa segno della “Koinonia” di carità*, in *Il rinnovamento della vita religiosa*, Vallecchi, Firenze 1968, 123-133.

⁴ GIOVANI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Vita consacrata* (25-3-1996), 46, in *AAS* 88 (1996) 377-486: *EV* 15/573.

⁵ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, Istruzione *Contemplando il volto* sul tema *Ripartire da Cristo: un rinnovato impegno della vita consacrata nel terzo millennio* (19-5-2002), in *EV* 21/372-510.

nella Chiesa particolare può costituire un importante incentivo «ad accrescere il proprio impegno di contemplazione e di preghiera, a praticare più intensamente la condivisione comunitaria e l'ospitalità, a coltivare con maggiore diligenza l'attenzione alla persona ed il rispetto per la natura»⁶. La vita consacrata è “naturalmente” portata, almeno in teoria, a generare comunione nella Chiesa.

Nel mio intervento mi soffermerò, in primo luogo, sulla riscoperta che si è avuta a partire dal concilio Vaticano II, della Chiesa particolare e del ministero episcopale, mostrandone le conseguenze. Porterò, poi, l'attenzione sulla riscoperta della teologia della vita consacrata nella sua dimensione ecclesologica, anche qui esaminandone le conseguenze. Da ultimo mi soffermerò sulle relazioni tra la Chiesa particolare e la vita consacrata tenendo conto delle sue peculiarità carismatico-istituzionali. Su quest'ultimo punto mi limiterò a pochi cenni.

La riscoperta della Chiesa particolare e del ministero episcopale

Il concilio Vaticano II ha segnato la riscoperta della Chiesa particolare, in tutti i campi: storico, teologico, liturgico, giuridico, pastorale. A detta di molti teologi e canonisti, la Chiesa particolare è uno dei principali tratti del nuovo volto della Chiesa offerto dal concilio.

È risaputo che la teologia della Chiesa particolare non è frutto di una sistematica riflessione dei Padri del Vaticano II, ma è sorta da testi occasionali, all'interno di questioni più urgenti, dal punto di vista teologico e pastorale, quali la teologia dell'episcopato, le riflessioni sulla liturgia, sulla missione e sull'ecumenismo. Quanto offre il concilio Vaticano II sulla Chiesa particolare – cf. *Sacrosanctum concilium*, 2, 26, 41-42; *Lumen gentium*, 13, 23, 26; *Ad gentes*, 4, 8, 9, 22; *Unitatis redintegratio*, 15; *Christus Dominus*, 11 – pur non nuovo rispetto a quanto acquisito prima del suo annuncio di convocazione, ha dato autorevolezza all'incipiente teologia della Chiesa particolare⁷. Un punto di riferimento è diventato il n. 11 del decreto conciliare sull'ufficio pastorale

⁶ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Vita consecrata*, 79, in *EV* 15/679.

⁷ Cf. DOM A. GRÉA, *L'Église et sa divine constitution*, Palmé, Paris 1885 (riedita nel 1965); M. SERENTHÀ, *Gli inizi della teologia della Chiesa locale: "De l'Église et de sa divine constitution" (1885) di dom A. Gréa, un "apax dans la théologie de l'époque" (Y. Congar)*, Milano 1973; K. RAHNER - J. RATZINGER, *Episcopato e primato*, Morcelliana, Brescia 1966. Per aggiornamenti bibliografici, cf. A. MONTAN, *La Chiesa particolare. Strutture e missione*, Roma 2007, 18-26, 62-63 e il più recente G. CALABRESE - PH. GOYRET - O.F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010 alle voci *Chiesa universale*, *Chiesa locale*, *comunione*, ecc.

dei vescovi *Christus Dominus*, dove la principale figura storica di Chiesa particolare, la *diocesi*, viene così descritta:

«La diocesi è una porzione del popolo di Dio affidata alle cure pastorali di un vescovo coadiuvato dal presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore, e da lui, per mezzo del Vangelo e dell'Eucaristia, riunita nello Spirito Santo, costituisce una Chiesa particolare, nella quale è veramente presente e opera la Chiesa di Cristo una santa cattolica e apostolica».

Tutti gli elementi che compongono la descrizione, considerati non solo in sé stessi ma anche nella loro reciproca relazione e nel loro insieme, sono stati ampiamente scandagliati distinguendo i fattori genetici (lo Spirito Santo, il Vangelo e l'Eucaristia), dal fattore sostanziale (la porzione di popolo di Dio) e da quello ministeriale (il vescovo coadiuvato dal presbiterio)⁸.

A noi qui interessa approfondire l'elemento ministeriale. Fondamentale è il ruolo del vescovo. La rivalutazione conciliare della Chiesa particolare è andata di pari passo con la rivalutazione del ministero episcopale. Già la costituzione *Lumen gentium* aveva affermato che i vescovi «governano le Chiese particolari a loro affidate, come vicari e ambasciatori di Cristo» e «non devono essere considerati vicari dei Romani Pontefici: esercitano infatti una potestà che è loro propria, e sono detti in tutta verità sovrintendenti (*Antistites*) del popolo che governano» (n. 27). Sul tema esistono molti studi e un ampio consenso.

I documenti più recenti, richiamandosi a insegnamenti antichi, presentano il vescovo come “pastore” e “guida” della porzione di popolo di Dio che gli è affidata. Si legge nell'esortazione postsinodale di Giovanni Paolo II *Pastores gregis*: «Il vescovo è inviato in nome di Cristo come pastore per la cura di una determinata porzione del popolo di Dio» (n. 43)⁹. Lo stesso concilio Vaticano II nella *Lumen gentium* aveva affermato:

«I vescovi governano le Chiese particolari a loro affidate, come vicari e ambasciatori di Cristo, col loro consiglio, con la persuasione e con l'esempio, ma anche con l'autorità e sacra potestà, della quale però non si servono se non per edificare il loro gregge nella verità e nella santità, ricordando che chi è il più grande deve farsi come il più piccolo, e chi governa, come chi serve (cf. *Lc* 22,26-27)» (n. 27).

⁸ Cf. H.M. LEGRAND, *La Chiesa si realizza in un luogo*, in *Iniziazione alla pratica della teologia*. 3. *Dogmatica*. II, sotto la direzione di B. LAURET - F. REFOULÉ, Queriniana, Brescia 1986, 164-175.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Pastores gregis* sul tema *Il vescovo servitore del vangelo di Gesù Cristo per la speranza del mondo* (16-10-2003), in AAS 96 (2004) 825-924: *EV* 22/827.

Il *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* “*Apostolorum successores*”, reso pubblico dalla Congregazione per i vescovi il 17 ottobre 2003, così spiega l’immagine del pastore:

«Tra le diverse immagini quella del pastore, con particolare eloquenza, illustra l’insieme del ministero episcopale, in quanto manifesta il suo significato, il suo fine, il suo stile, ed il suo dinamismo evangelizzatore e missionario. Cristo Buon Pastore indica al vescovo la quotidiana fedeltà alla propria missione, la piena e serena dedizione alla Chiesa, la gioia di condurre verso il Signore il popolo di Dio che gli viene affidato e la felicità nell’accogliere nell’unità della comunione ecclesiale tutti i figli di Dio dispersi (cf. *Mt* 15,24; 10,6). Nella contemplazione dell’icona evangelica del Buon Pastore, il vescovo trova il senso del dono continuo di sé [...], vi trova la fonte del ministero pastorale per cui le tre funzioni di insegnare, santificare e governare debbono essere esercitate con i tratti caratteristici del Buon Pastore» (n. 2)¹⁰.

La funzione di guida si estende a tutti i campi dell’azione ecclesiale. Il ministero episcopale comprende l’evangelizzazione, l’edificazione della comunità nella fede e nella carità, l’attenzione alle singole persone e alla loro vita di fede, la famiglia, la celebrazione dell’Eucaristia e degli altri sacramenti: insomma la cura pastorale in tutta la sua ampiezza, in tutto il suo spessore. Il testo del *Direttorio* appena citato riconduce il *munus episcopale* alla tipologia del triplice ufficio di insegnare, santificare e governare. Queste funzioni, ribadisce lo stesso *Direttorio* in continuità con l’esortazione *Pastores gregis* ai nn. 9 e 32, sono «*intimamente congiunte* e tutto il ministero del vescovo è diretto, sull’esempio del Buon Pastore, al servizio di Dio e dei fratelli» (n. 65). La sottolineatura del *Direttorio* è importante. Comporta l’esigenza di superare l’abituale concezione separata delle funzioni episcopali, per comprenderle in forma unitaria e correlata, quasi funzioni inscindibili del ministero del pastore, unitariamente inteso. Si legge in *Pastores gregis*: «Tra il ministero della santificazione e gli altri due, della Parola e del governo, vige una profonda e intima corrispondenza»¹¹.

Per compiere la sua missione, il vescovo si serve dell’insegnamento, dei consigli e della persuasione, ma anche dell’autorità e della sacra potestà quando lo richieda l’edificazione dei fedeli. In effetti, il ricorso agli strumenti giuridici è in se stesso un’*attività pastorale*, giacché le leggi canoniche nella

¹⁰ CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Direttorio “Successori degli apostoli” (Apostolorum successores)* per il ministero pastorale dei vescovi (22-2-2004), LEV, Città del Vaticano 2004, in EV 22/1567-2159.

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Pastores gregis*, 32 in EV 22/786.

Chiesa sono al servizio di un ordine giusto dove l'amore, la grazia e i carismi possano svilupparsi armonicamente¹².

Dal nuovo modo di comprendere la Chiesa particolare derivano molteplici conseguenze. È nella Chiesa particolare che si colloca l'esperienza ecclesiale più originaria e immediata. Ce lo ricorda, con accenti ispirati, la *Lumen gentium*, al n. 26: esse – le chiese particolari – sono nella loro sede, il popolo nuovo chiamato da Dio, nello Spirito Santo e in una totale pienezza. In esse con la predicazione del Vangelo di Cristo vengono radunati i fedeli e si celebra l'Eucaristia. In ogni comunità che partecipa all'altare, sotto il ministero sacro del vescovo, viene offerto il simbolo di quella carità e unità del corpo mistico, senza la quale non può esserci salvezza. In queste comunità – continua ancora il testo conciliare –, sebbene spesso piccole e povere o che vivono nella dispersione, è presente Cristo, per virtù del quale si raccoglie la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica. Da questa nuova mentalità ecclesiale derivano il rinnovamento delle singole comunità cristiane, l'assunzione, da parte di ciascuna di esse, delle proprie responsabilità, il riconoscimento della paternità del vescovo, al quale è affidata l'abituale e quotidiana cura del suo gregge. Ciò vale anche per la vita consacrata.

Rinnovamento della vita consacrata e sua relazione con la Chiesa particolare

Anche la teologia della vita consacrata ha conosciuto una sua evoluzione grazie agli impulsi avuti dal concilio Vaticano II¹³. Non è facile presentare le coordinate del percorso fatto, anche per quanto riguarda il suo riferimento alla Chiesa. Le diverse posizioni si possono ricondurre a due fondamentali: una guarda alla vita consacrata nei suoi elementi essenziali (vocazione, consacrazione, professione dei consigli evangelici, formazione, spiritualità, governo), l'altra appare concentrata maggiormente sull'identità carismatica dell'istituto

¹² GIOVANNI PAOLO II, Costituzione apostolica *Sacrae disciplinae leges* (25-1-1983), in AAS 75 (1983) XI.

¹³ J. M. R. TILLARD, *Teologia della vita religiosa*, in DIP 9, 930-945; *L'identità dei consacrati nella missione della Chiesa e il loro rapporto con il mondo*, a cura dell'Istituto "Claretianum", LEV, Città del Vaticano, 1994; A. BOCOS, *Chemins de la vie consacrée de Perfectae caritatis à aujourd'hui*. Symposium, Cité du Vatican, 26-27 septembre 2005, CIVCSVA, Roma 2005; Ch. HOURTICQ, *La place de la vie religieuse*, in Ch. THEOBALD (éd.), *Vatican II sous le regard des historiens*, Médiasèvres, Paris 2006, 127-136; A. BONI, *Vita apostolica*, in *Dizionario teologico della vita consacrata*, a cura di A.A. RODRIGUEZ - J. M. CANALS CASAS, Ancora, Milano 1994, 1781-1803; M. MIDALI, *Vita religiosa*, in *ivi*, 1814-1826; B. SECONDIN, *Prospettive attuali della vita religiosa*, in *ivi*, 1826-1836; J. SCHMIEDL, *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Reform des gottgeweihten Lebens. Zu Krise und Erneuerung einer Lebensform im 20. Jahrhundert*, Münster 1998; Id., *Perfectae caritatis*, in P. HÜNERMANN (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils - Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen*, Herder, Freiburg 2005, 491-551.

e perciò è orientata a integrare il progetto globale cristiano con la prassi storica e il servizio evangelico (la missione). A detta di numerosi studiosi, si ha la sensazione che gli impulsi conciliari non siano ancora riusciti a generare orizzonti e percorsi unitari. Un contributo fondamentale viene senz'altro dall'esortazione postsinodale di Giovanni Paolo II *Vita consecrata*.

Il concilio Vaticano II ha lasciato in eredità un insegnamento importante sulla vita consacrata – “vita religiosa”, secondo il vocabolario del concilio. Fermo la mia attenzione su un punto soltanto, l'ecclesialità della vita consacrata, per accennare a due riflessioni, una di ordine generale e una analitica.

Sul piano generale si deve rilevare che il solo fatto che il capitolo VI, intitolato *I religiosi*, respira dentro un contesto quale è quello offerto dalla *Lumen gentium*, sta a indicare che ai religiosi il concilio riconosce un ruolo di primo piano nella realizzazione della Chiesa: essi sono situati sul versante che guarda da una parte all'universale vocazione alla santità nella Chiesa (*Lumen gentium*, cap. V), dall'altra alla fase ultima, al momento escatologico e celeste della Chiesa, quasi indicatori-vessillo del Regno (*Lumen gentium*, cap. VII).

Sul piano analitico, il concilio sviluppa ampiamente la relazione tra la Chiesa e la vita consacrata (cf. *Lumen gentium*, 45). Afferma che la vita consacrata appartiene indiscutibilmente alla sua vita e alla sua santità, che spetta all'autorità della Chiesa regolare la pratica dei consigli evangelici, erigere la professione religiosa alla dignità di stato canonico e presentarlo con la sua azione liturgica come stato consacrato a Dio, approvare ed erigere gli istituti e i loro codici, approvare nuove forme di vita consacrata, decretare la soppressione degli istituti.

Il concilio obbliga ormai a ripensare la vita consacrata pienamente inserita nel quadro di una ecclesiologia rinnovata. La vita consacrata appartiene alla vita e alla santità della Chiesa. I consacrati sono congiunti in modo speciale alla Chiesa e al suo mistero. «La concezione di una Chiesa composta unicamente da ministri sacri e da laici – scrive Giovanni Paolo II nell'esortazione *Vita consecrata* – non corrisponde alle intenzioni del suo divino fondatore quali ci risultano dai Vangeli e dagli altri scritti neotestamentari» (n. 29). «La vita consacrata – sono ancora parole del Papa –, presente fin dagli inizi, non potrà mai mancare alla Chiesa come suo elemento irrinunciabile e qualificante, in quanto espressivo della sua stessa natura» (ivi). Sono parole impegnative, che non si riferiscono a questo o quell'istituto di vita consacrata, ma allo *status* della vita consacrata in quanto tale. Assumere tale *status* è, e rimane, un evento ecclesiale, che l'ordinamento canonico regola costituendo diverse forme stabili di vita consacrata. Si deve, tuttavia, constatare che è ancora diffusa la concezione che la vita consacrata non

appartenga all'integrità di vita della Chiesa e in parecchi manuali di ecclesiologia postconciliari tale vita è considerata riduttivamente una struttura "nella" Chiesa e non come una sua struttura fondamentale e costitutiva di natura carismatico-istituzionale¹⁴.

La riflessione teologica sulla *mutua relatio* tra la Chiesa particolare e la vita consacrata, come questione teologica specifica, non ha ricevuto molta attenzione da parte dei teologi. Anche i documenti del magistero della Chiesa di Roma, pur offrendo spunti teologici interessanti e in progresso, appaiono orientati maggiormente ad affermare l'esistenza delle due realtà e a definire le linee pratiche di condotta fatta di reciproca conoscenza, di informazione, di coordinazione e di ordinata collaborazione. Ciò che si ricerca è un *modus vivendi* improntato a rapporti di autentica comunione non solo tra vescovi e religiosi, ma tra tutte le vocazioni, i carismi, gli stati di vita e i ministeri, con riferimento all'autorità unificante del vescovo sull'insieme del popolo di Dio, nel suo cammino verso la santità e verso l'attuazione della missione. Si possono vedere i seguenti documenti: il documento *Mutuae relationes*, redatto dalle due Congregazioni per i vescovi e per i religiosi e gli istituti secolari (14 maggio 1978)¹⁵, le esortazioni postsinodali *Vita consecrata* (nn. 46, 47, 48, 49, 50, 51)¹⁶ e *Pastores gregis* (n. 50)¹⁷, il *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi "Apostolorum successores"* (nn. 98-107)¹⁸, le esortazioni pontificie seguite ai sinodi continentali celebrati in occasione del grande giubileo del 2000 (*Ecclesia in Africa, Ecclesia in America, Ecclesia in Asia, Ecclesia in Europa, The Church in Oceania*).

Mi soffermo sul documento *Mutuae relationes*, il primo a trattare delle relazioni tra i vescovi e i superiori religiosi. Nella parte prima il documento presenta una breve sintesi dottrinale dei principi su cui fondare tali rapporti.

Tra le diverse prospettive ecclesiologiche presenti nel documento (cf. parte I, cap. I-IV), acquistano rilevanza due principi: 1. la dottrina che di fatto ricorda ai religiosi e ai loro superiori che il ministero episcopale è fondamento

¹⁴ Sul dibattito che si è avuto al concilio Vaticano II cf. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen gentium*, Jaca Book, Milano 1982, 437-446; P. MOLINARI, *Témoignage sur la rédaction de "Perfectae Caritatis"*, Symposium, Cité du Vatican, 26-27 septembre 2005, CIVCSVA, Roma 2005. Non trattano dei "religiosi": M. KEHL, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995; E. CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia*, Cittadella, Assisi 2008.

¹⁵ EV 6/586-717.

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Vita consecrata*, in EV 15/573-587.

¹⁷ ID., Esortazione apostolica postsinodale *Pastores gregis*, in AAS 96 (2004) 825-924; EV 22/857-859.

¹⁸ CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Direttorio "Successori degli apostoli" (Apostolorum successores)* per il ministero pastorale dei vescovi (22-2-2004), in EV 22/1803-1828.

di tutti gli altri ministeri e svolge nella Chiesa una funzione organica di fecondità, di unità, di spirituale potestà che influisce su tutta l'attività ecclesiale, compresa la vita religiosa; 2. la vita religiosa è un dono che la Chiesa riceve dal suo Signore e con la sua grazia conserva. Come dono di Dio alla Chiesa, la vita consacrata procede da Dio e non dalla Chiesa; questa lo accoglie e lo conserva (*Lumen gentium*, 43; *Mutuae relationes*, 10, 11, 22; can. 575). Nella Chiesa comunione spetta al vescovo stimare e promuovere la specifica vocazione e missione della vita religiosa, che appartiene stabilmente e fermamente alla vita e alla santità della Chiesa. Il vescovo non è il principio della vita religiosa. È suo compito vigilare sull'identità carismatica propria di ogni istituto, sostenerla perché abbia a portare frutti abbondanti nella Chiesa.

È stato giustamente fatto notare che il rapporto tra il vescovo e la vita consacrata non va ridotto a mere questioni disciplinari. A partire dall'Eucaristia è possibile identificare il giusto luogo della responsabilità del vescovo riguardo la vita consacrata. Nell'offerta eucaristica, che egli stesso offre o fa offrire, e della quale la Chiesa continuamente vive, il vescovo riunisce tutto in Cristo e invoca lo Spirito sulla Chiesa. Si legge nel già citato testo di *Lumen gentium*, 26:

«Ogni legittima celebrazione dell'Eucaristia è diretta dal vescovo, al quale è affidato l'incarico di presentare il culto della religione cristiana alla divina maestà e di regolarlo secondo i precetti del Signore e le leggi della Chiesa, dal suo particolare giudizio ulteriormente determinate per la sua diocesi».

L'Eucaristia che ogni giorno celebriamo con la mia comunità, la celebriamo in comunione con il vescovo e con il Papa, ambedue ricordati nella preghiera eucaristica. Qui, nel legame con il vescovo e con il Papa, si radica l'unità della Chiesa, qui si fonda la comunione dell'Eucaristia da me presieduta con l'Eucaristia della Chiesa locale presieduta dal vescovo, con quella delle Chiese particolari nella Chiesa universale e con il suo centro focale, il Papa. L'Eucaristia e l'episcopato sono realtà essenzialmente vincolate tra loro. Attraverso la mediazione ecclesiale del vescovo viene offerto al Padre un autentico sacrificio spirituale; sempre attraverso la mediazione ecclesiale del vescovo viene comunicato lo Spirito di grazia e di perdono che viene dall'Eucaristia ed è diffuso su ogni fedele. Abbiamo qui, ripeto, il giusto luogo della responsabilità del vescovo riguardo la vita consacrata¹⁹.

¹⁹ Cf. G. LAFONT, *L'ecclesiologia di "Mutuae relations"*, in *Vita consacrata* 18 (1982) 175-176; cf. anche CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera Communionis notio* (28-5-1992), nn. 11, 14, 15, 16, in AAS 85 (1993) 839-850; EV 13/1792-1794, 1797-1802.

Qui si fonda e da qui deriva un ulteriore principio che deve presiedere i rapporti tra i vescovi e gli istituti religiosi, il principio della giusta autonomia di vita, specialmente di governo, allo scopo soprattutto di poter conservare integro il carisma riconosciuto e approvato dalla Chiesa per un determinato istituto. Questo principio ha grande rilevanza canonica (can. 586 §§ 1-2) e va interpretato alla luce dei principi sanciti dallo stesso ordinamento canonico (can. 578, 593, 594). Mi limito a far notare che l'autonomia non va intesa solo in riferimento alla vita interna dell'istituto, ma anche in riferimento all'apostolato, dove l'istituto attua il suo fine proprio e il suo spirito (can. 678 §§ 1-2). Autonomia e dipendenza sono due dimensioni entro le quali operano tutti i membri e tutte le istituzioni della Chiesa, ivi compresi gli istituti di vita consacrata. Le due dimensioni non sono antitetiché tra loro, ma devono armonizzarsi, tutelate dalle leggi della Chiesa, attuate nella carità, anima della comunione ecclesiale.

Quali conseguenze sono derivate dal rinnovamento della teologia della vita consacrata? Si deve riconoscere che sempre più le comunità di consacrati, in particolare le comunità religiose, hanno preso coscienza del vero significato della loro appartenenza alla Chiesa di Dio, della loro autentica comunione con il popolo di Dio. Per essere in una Chiesa non basta lavorare per essa o per la Chiesa universale. Bisogna vivere di essa. Fino a che i religiosi si sono pensati e organizzati con prevalente riferimento alla Chiesa universale considerando la Chiesa particolare come una sorta di appendice geografica, essi si sono trovati a loro agio, perché a servizio della Chiesa universale. Non si può negare che il recupero della teologia della Chiesa particolare, ha creato qualche disorientamento e talvolta i rapporti tra la Chiesa locale e i consacrati, nella situazione concreta dell'apostolato, sono divenuti difficili.

Anche le Chiese particolari hanno imparato, a volte con fatica e non senza ritardi, che la Chiesa si realizza anche attraverso la vita dei consacrati. Da parte delle Chiese particolari si tratta di comprendere che la principale utilità della presenza della vita consacrata non si riduce alla sua fruizione individuale, nemmeno alla grande mole di lavoro dei consacrati. I consacrati non sono da considerare come semplice "forza lavoro". Sono ben altro, e cioè un avvenimento di grazia, di cui Dio solo può essere l'autore. Consiste proprio nella comunione che tutti richiama verso la vocazione universale alla santità. Grazie anche all'apporto delle vita consacrata le comunità cristiane potranno diventare "laboratori della fede", luoghi di ricerca, di riflessione e di incontro, di servizio apostolico, in cui tutti partecipano all'edificazione del regno di Dio.

Le relazioni tra la Chiesa particolare e la vita consacrata

Su quest'ultimo punto mi limiterò a pochi cenni. Il concilio Vaticano II ha dichiarato che tutti i religiosi devono considerarsi come partecipanti alla vita della Diocesi (*Christus Dominus*, 34b-35). Ciò ha fatto emergere nuove forme di inserimento dei consacrati nelle attività diocesane sia come istituto che come religiosi singoli. È divenuta così possibile una collaborazione più profonda. Vita consacrata e Chiesa particolare non sono fatte per confrontarsi ma per sorreggersi e completarsi reciprocamente.

Un primo immediato campo di relazioni è l'apostolato. Il documento *Mutuae relationes*, allo scopo di favorire una certa stabilità della cooperazione pastorale, afferma che si deve tenere presente la differenza che intercorre tra le *opere proprie* di un istituto e le *opere affidate* ad un istituto dall'ordinario del luogo (n. 57/a; can. 681 §§ 1-2). Le prime dipendono dai superiori religiosi a norma delle loro costituzioni, anche se sono soggette, in fatto di pastorale, alla giurisdizione dell'ordinario del luogo a norma del diritto (can. 678 §§ 1-3). Così, per esemplificare, un istituto religioso per fondare una scuola cattolica deve ottenere il consenso del vescovo diocesano (can. 801), al vescovo diocesano spetta regolare e vigilare sull'applicazione delle norme emanate dalla Conferenza Episcopale per la scuola cattolica (can. 804 § 1), al vescovo diocesano compete il diritto di vigilare e di visitare le scuole cattoliche situate nel suo territorio, anche quelle dirette o fondate da membri di istituti religiosi, emanare norme che hanno valore anche per le scuole dirette dai medesimi religiosi, salva però la loro autonomia sulla conduzione interna di tali scuole (can. 806 § 1).

Nel caso di opere affidate dal vescovo ai religiosi deve essere stipulata una convenzione tra il vescovo diocesano e il superiore competente dell'istituto, nella quale sia definito espressamente e con esattezza quanto riguarda l'opera da svolgere, i religiosi da destinarvi e gli aspetti economici (*Mutuae relationes*, 57/b-c; can. 681 § 2). La reciproca intesa non sempre risolve le questioni che sempre sorgono, nuove o impreviste. La tendenza predominante sembra una crescente domanda da parte dei superiori religiosi di avere potestà in questi ambiti. Non è facile armonizzare la legittima autonomia per esercitare l'apostolato secondo il proprio carisma e la comunione con il vescovo e i presbiteri della diocesi. Il problema si ripete in riferimento alle parrocchie, alle scuole cattoliche e/o di ispirazione cristiana, ai luoghi della ricezione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana. Stiamo assistendo in questi anni a molteplici adattamenti delle opere proprie degli istituti religiosi. Oltre a mantenere «con fedeltà la missione» (can. 677 § 1), negli adattamenti vanno tenute presenti le volontà dei fedeli che hanno donato o lasciato i propri averi (can. 1300) e la loro rilevanza ecclesiale.

Tralascio la questione dell'appartenenza dei religiosi presbiteri all'unico presbiterio diocesano. I documenti non contengono indicazioni uniformi²⁰. La ragione teologica di fondo, per cui nel presbiterio di una Chiesa particolare si devono includere tutti i presbiteri che contribuiscono all'edificazione di quella porzione di popolo di Dio, si trova nel riconoscimento che, nella Chiesa particolare, «è veramente presente e opera la Chiesa una e cattolica» (*Christus Dominus*, 11/a) e che la Chiesa particolare è immagine della Chiesa universale (cf. *Lumen gentium*, 23/a).

Il documento *La vita fraterna in comunità* segnala delle possibili difficoltà che potrebbero insinuarsi tra la vita consacrata e la Chiesa particolare. Tra queste vi è la tentazione dell'isolamento. Dice il testo:

«Le difficoltà crescenti della missione e della scarsità di personale, possono tentare d'isolamento sia la comunità religiosa che la Chiesa particolare: il che non favorisce certamente la comprensione né la collaborazione reciproca. Così da una parte la comunità religiosa rischia di essere presente nella Chiesa particolare senza un legame organico con la sua vita e la sua pastorale, dall'altra si tende a ridurla ai soli compiti pastorali. Ancora: se la vita religiosa tende a sottolineare con forza crescente la propria identità carismatica la Chiesa particolare avanza spesso richieste pressanti e insistenti di energie, da inserire nella pastorale diocesana o parrocchiale. Il *Mutuae relationes* è lontano sia dall'isolamento e dall'indipendenza della comunità religiosa nei confronti della Chiesa particolare, sia dal suo pratico assorbimento nell'ambito della Chiesa particolare».

Il documento conclude:

«Come la comunità religiosa non può agire indipendentemente o in alternativa o meno ancora contro le direttive e la pastorale della Chiesa particolare, così la Chiesa particolare non può disporre a piacimento, secondo le sue necessità, della comunità religiosa o di alcuni suoi membri» (n. 60)²¹.

Concludo riportando un testo di Giovanni Paolo II, presente nell'esortazione *Pastores dabo vobis*. Il Papa descrive il servizio prestato dalla vita religiosa alla Chiesa particolare:

«Il dono della vita religiosa nella compagine diocesana, quando è accompagnato da sincera stima e da giusto rispetto delle particolarità di ogni istituto e di ogni tradizione spirituale, allarga l'orizzonte della testimonianza cristiana e contri-

²⁰ Cf. *Christus Dominus*, 28/a, 34/a; *Presbyterorum ordinis*, 8/a; *Ad gentes*, 20/c; *Pastores dabo vobis*, 74/f; c. 498 § 1,2.

²¹ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *La vita fraterna in comunità*. "Congregavit nos in unum Christi amor" (2-2-1994), LEV, Città del Vaticano 1994, in EV 14/345-537.

buisce in vario modo ad arricchire la spiritualità sacerdotale, soprattutto in riferimento al corrente rapporto e al reciproco influsso tra i valori della Chiesa particolare e quelli dell'universalità del popolo di Dio. Da parte loro, i religiosi saranno attenti a garantire uno spirito di vera comunione ecclesiale, una partecipazione cordiale al cammino della diocesi e alle scelte pastorali del vescovo, mettendo volentieri a disposizione il proprio carisma per l'edificazione di tutti nella carità» (n. 74)²².

Agostino Montan, csi
amontan@murialdo.org
Viale di San Paolo, 12
00146 Roma

Summary

From the time of the Second Vatican Council, the awareness that every aspect of the Church is present and operative in particular churches where the bishops “are the visible principle and foundation of unity” (cf. *Lumen gentium*, 23a) has developed at an increasing pace. The same can be said in regard to the consecrated life. The relationship between particular churches and the consecrated life has become more important both for the particular churches and for the consecrated life, and *in primis* for religious life. The Author examines this latter development through the perspective of an ecclesiology of communion which he takes as a category common to both the consecrated life and the particular church. In the first part of his study, the Author examines the re-discovery of the particular church and of the episcopal ministry that was occasioned by Vatican II, as well as the consequences of this re-discovery. In the second part, attention is focused on the re-discovery since Vatican II of the theology of the consecrated life in its ecclesiological dimension along with the consequences of this development. Finally, the Author studies the relations between the particular church and the consecrated life with attention to their charismatic-institutional aspects.

²² GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Pastores dabo vobis* sulla formazione dei sacerdoti (25-3-1992), 74, in AAS 84 (1992) 657-804: EV 13/1522.

VATICAN II AND *RESSOURCEMENT* THEOLOGY

*John M. McDermott**

Fifty years ago the Second Vatican Council was summoned into session by Pope John XXIII. Although the pope's own theology and spirituality were very traditional, a distinct mutation in Catholic theology emerged from the council. Whereas the continuity of thought and method among Tridentine theologians, baroque Scholasticism, and neo-Scholastic theologians is easily recognized, Vatican II unleashed a pluralism that shook theological foundations. Naturally the Holy Spirit did not just arrive at the council like a roaring wind to set theologians off in a Babel of tongues and then depart. As Trent had been prepared by medieval scholasticism and its revival in Spain, so Vatican II's changes had long been incubating inside theologians' minds. They composed the council's dogmatic decrees not on the spur of the moment but as a result of previous training and the exchange of views in conciliar discussions. The post-conciliar convulsions were due in no small part to the theological parameter-shift which occurred. To understand them knowledge of the theological issues at stake is essential.

Twelve years previous to Vatican II's convocation Pius XII had issued the encyclical *Humani Generis* condemning some recent theological trends which, appealing to patristic sources and the need for adaptation to modern philosophies, placed into question the foundations of Catholic theology. Although the encyclical did not name names, many saw in this papal intervention the rejection of the so-called *nouvelle théologie*, a movement concerned with *ressourcement*, i.e., a return to the sources of Scripture and tradition in order to help the Church transcend the limitations of neo-Scholastic theology; by drawing nourishment from a more spiritual interpretation of Scripture and a more mystical understanding of the Church these theologians thought that the gospel could be adapted to the needs and aspirations of modern men so

* Professor of *Systematic Theology*, Sacred Heart Major Seminary, Detroit.

as to produce more abundant fruit¹. In any case the encyclical resulted in the removal from teaching of the Jesuits H. de Lubac, G. Fessard, and H. Bouillard as well as of the Dominicans Y. Congar and M.-D. Chenu. Two years later K. Rahner was prohibited from speaking about concelebration and on the eve of the council was required to submit his writings to Roman censorship before publication². Yet at the council Rahner, de Lubac, and Congar – not to overlook J. Danielou, a leading proponent of *ressourcement* – were named *periti* and chosen for subcommittees composing the council's central decrees. Chenu served as advisor to the francophone African bishops³. Had a revolution occurred?

An answer to that question is not easy. Since the council a great debate has raged among theologians and believers about the degree of novelty introduced into Church life at Vatican II. During the council a minority resisted the majority on the dogmatic and pastoral decrees and won essential compromises. But the victorious majority did not long rest on its laurels. Debates within the majority erupted. One group, counting such names as K. Rahner, H. Küng, E. Schillebeeckx, M.-D. Chenu, and Y. Congar, crystallized around the journal *Concilium*, established in 1964 to implement the council's central vision. Within a decade, however, the editors were encouraging a broad theological pluralism to reform the Church. As its progressive orientation became more

¹ Good summaries of the movement are found in B. DALEY, *The Nouvelle Théologie and the Patristic Revival: Sources, Symbols and the Science of Theology*, in *International Journal of Systematic Theology* 7 (2005) 362-382, and R. WINLING, *Nouvelle Théologie*, in G. MÜLLER (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*, De Gruyter, Berlin 1977-2007, 24, 668-675. The expression "new theology" was first employed in a negative sense by R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La nouvelle théologie où va-t-elle?* in *Angelicum* 23 (1946) 126-145. Addressing the Jesuit General Congregation on Sept. 17, 1946, Pius XII encouraged the delegates to pursue the progress of doctrine and accommodate theology to the age's «temper and inclination»; then, briefly mentioning the "new theology", he warned that theology should not change with changing circumstances lest it imperil immutable catholic dogma and thereby the faith's unity and stability (*Acta Apostolicae Sedis* 38 [1946] 384-385). Five days later, without explicit reference to "new theology", the pope urged the Dominican general chapter to take account of scientific progress in theology and philosophy but most of all to remain on the "solid rock" of Aquinas in basic questions about faith and its understanding and not to involve the laity with doctrine obscure to experts (cf. *ibid.*, 387-388).

² The deprivation of teaching office apparently was decided not by the Vatican but, at least as regards the Jesuits, by their highest religious superiors. De Lubac always maintained that his doctrine was not intended by *Humani Generis*: cf. H. DE LUBAC, *Entretien autour de Vatican II*, Cerf, Paris 1985, 10-16; also R. WINLING, *Nouvelle Théologie*, 672 and G. MARTINA, *The Historical Context in which the Idea of a New Ecumenical Council Was Born*, trans. L. Wearne, in R. LATOURELLE (ed.) *Vatican II: Assessment and Perspectives Twenty-Five Years After (1962-1987)*, Paulist, New York 1988, 1, 30-39, 66, n. 42, 68, n. 54. Three other Jesuits, E. Delaye, A. Durand, and P. Ganne, were also removed from teaching at the theologate of Fourvière; though influential, they did not possess the profile of de Lubac, Fessard, and Bouillard.

³ Cf. F. KERR, *Chenu, Marie-Dominique*, in B. MARTHALER ET ALII (edd.), *New Catholic Encyclopedia*, Thomson-Gale, Detroit 2003², 3, 466. Congar, Danielou, de Lubac, and Rahner are listed as *periti* in the *Acta* of Vatican II.

pronounced, another group, numbering H. de Lubac, H. U. von Balthasar, L. Bouyer, and J. Ratzinger, who had originally supported *Concilium*, drew off and in 1972 founded *Communio*, a journal dedicated to emphasizing the continuity between Vatican II and previous ecclesial tradition⁴. This division among the theologians of the majority spilled over into subsequent theology and history. To this day two main currents in histories of the council follow two different perspectives. The more progressive optic, expressed massively in the five volume *History of Vatican II* by the late G. Alberigo and his collaborators of the Bologna school, has stressed the novelty of the council, its discontinuity with what went before⁵. Others, like K. Wojtyla, J. Ratzinger, A. Dulles, M. Lamb, and M. Levering, have emphasized continuity between Vatican II's documents and Catholic tradition⁶.

In a recent book supporting the progressive school W. O'Malley opines that *ressourcement*, although referring to past theology and practice, was potentially the most radical category used in the attempt by the council's progressive majority to revise such basic realities as the liturgy, religious life, religious freedom, episcopal collegiality, and "style," a point he considered central to the profound reorientation endorsed by the Council Fathers⁷. Paradoxically the desire to return to the past, using it as a norm for current Church practice, introduced the most radical reforms. O'Malley himself admits that to overcome arguments by the conservative minority the leaders of the majority regularly appealed to the Church's tradition⁸. What actually happened with the

⁴ Employing de Lubac's conciliar journal, H. SIEBEN, *Zwischen kurialistischem und säkularistischen Integritismus: Das Zweite Vatikanum in der Wahrnehmung des Tagebuchschrifters Henri de Lubac*, in ID., *Studien zum Ökumenisch Konzil*, Schönningh, Paderborn 2010, 242-267, notes that already in October 1962, de Lubac was wary of certain secularist theologians and in October 1964, within a year of *Concilium's* founding, he was contemplating resignation from its editorial board.

⁵ Cf. G. ALBERIGO (ed.), *History of Vatican II*, 5 vols., English ed. J. Komonchak, trans. M. O'Connell, Peters, Leuven 1996-2006; X. RYNNE, *Vatican Council II*, Farrar, Straus, New York 1968.

⁶ Cf. K. WOJTYLA, *Sources of Renewal*, trans. P. Falla, Harper & Row, New York 1979, 35-41; J. RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, trans. M. McCarthy, Ignatius, San Francisco 1987, 374-91. Cf. also A. DULLES, *The Reshaping of Catholicism*, Harper & Row, San Francisco 1988, 86-92; ID., *Nature, Mission, and Structure of the Church*, in M. LAMB - M. LEVERING (edd.), *Vatican II: Renewal within Tradition*, Oxford U., New York 2008, 25-26; cf. the other articles in this volume; A. SCHRECK, *Vatican II: The Crisis and the Promise*, St. Anthony Messenger, Cincinnati 2005, 35-41.

⁷ Cf. W. O'MALLEY, *What Happened at Vatican II*, Harvard U., Boston 2008, 40-43, 140, 215, 239, 299-311. For a critique cf. J. McDERMOTT, *Did That Really Happen at Vatican II? Reflections on John O'Malley's Recent Book*, in *Nova et Vetera* 8 (2010) 425-466. The Alberigo *History* noted the influence of the *ressourcement*, considering it as a part of a wider movement within the Church: É. FOUILLOUX, *The Antepreparatory Phrase: The Slow Emergence from Inertia (January 1959-October 1962)*, in G. ALBERIGO (ed.), *History of Vatican II*, 1, 81-91; G. ALBERIGO, *Conclusion: Preparing for What Kind of Council?*, in ID. (ed.), *History of Vatican II*, 1, 505. O'Malley attributes much greater importance to it as the main intellectual movement preparing for the council.

⁸ Cf. W. O'MALLEY, *What Happened at Vatican II*, 114, 196, 292.

ressourcement movement at Vatican II? Was *ressourcement* the mine which ecclesial sappers planted to break continuity with ecclesial tradition?

The Mystery of the Church between the Times

Because Christianity is an historical religion, the Church lives in permanent tension between past and present in hope of the future. Christ is the fullness of revelation, the Absolute in history, yet history continues. Christ's own reality corresponds to His message: God's kingdom has come and still is coming. As Origen and Cyprian quickly noted, Christ is Himself the kingdom⁹. In Him God rules since in Jesus His will is done to perfection (*Mk* 14:36; *Jn* 6:38; 19:30). Thus Jesus does not preach a reality greater than Himself but proclaims Himself in parables (*Mk* 4:11-12.33-34; *Jn* 16:25.29). God alone can demand total adherence such as Jesus demands for Himself, proclaiming Himself worth more than the universe (*Mk* 8:34-38; *Jn* 16:33); on His own authority He promises the recompense of eternal life (*Mk* 10:29-31; *Jn* 11:25-26). If the kingdom is present in Him, it is also still to come insofar as others have to join themselves to Him, following in "the way" (*Mk* 1:2-3.17; 8:3.27; *Jn* 14:6; *Acts* 18:25-26; 19:9.23), thereby constituting the historical Church, the Body of Christ (*Jn* 14:20; 15:1-10; 17:21-23; 1 *Cor* 12:12-27). The indicative, the fact of God's love made eschatologically present in Christ, calls for a return of love: the indicative grounds the imperative which God addresses to human freedom (*Mk* 1:15; *Jn* 6:29; 14:1; *Phil* 2:12-13). The Church lives believing in the ultimate revelation of God in Christ's cross and resurrection, yet stretched out in hope toward His future coming when His saving work will be completed (cf. *Phil* 2:12-14). The Church's call for faith refers all to Christ's historical revelation even as she hopes for God's final victory and her own inclusion in it. Insofar as Jesus reveals God's infinite love, this love maintains the tension between past and future as it is made present to all through the sacraments.

Living in the in-between-time constitutes the Church's challenge: she must remain faithful to the historical revelation's unsurpassable fullness (*Jn* 1:14.16; *Gal* 4:4; *Col* 2:9-10), yet proclaim it in a way intelligible and attractive to men and women in every age. That delicate balance was intended by John XXIII during his inaugural discourse at Vatican II: «The Church should never depart from the sacred patrimony of truth received from the Fathers. But at the same time she must ever look to the present, to the new conditions and

⁹ Cf. ORIGEN, *Commentaria in Evangelium secundum Matthaum* 14:7 (on *Mt* 18:23), PG 13, 1197BC; CYPRIAN, *Liber de oratione dominica* 13, PL 4, 527C-528A.

new forms of life introduced into the modern world which have opened new avenues to the Christian apostolate». Hence he called for an *aggiornamento* «in faithful and perfect conformity to authentic doctrine, which, however, should be studied and expounded through the methods of research and the literary forms of modern thought». The balance involved a careful distinction: «The substance of the ancient doctrine of the deposit of faith is one thing, and the way in which it is presented is another»¹⁰. The undertaking is perilous: a change of words oft entails a change of meaning. On the one hand, lack of adaptation renders the message antiquated and unintelligible; on the other, too facile an adaptation to current intellectual fads may deny the faith. Heresy tempts because it accepts uncritically the contemporary age's presuppositions and tailors the gospel to accord with the world. Clothing worldly wisdom in evangelical language, heresy always enjoys the initiative over orthodoxy. The orthodox invariably arrive on the scene belatedly since they must be aroused from peaceful enjoyment of truth in order to perceive what is occurring in the name of adaptation, to reflect on it, and to draw from Scripture and Tradition the resources adequate to respond to heresy by a deepened penetration of the Christian mystery.

Ressourcement's Program

Ressourcement wished to return to the sources, Scripture and patristic tradition, in order to adapt better the Christian message to the contemporary world. Obviously its proponents felt that the theology dominant in the first half of the twentieth century was inadequate in its interpretation of revelation's sources and/or in its adaptation to the modern world. Actually neo-Scholastic theological treatises abounded with Scriptural and patristic references on which their dogmatic proofs primarily relied; subsequent attempts at intellectual systematization in manuals aimed at helping students to understand, appreciate, and apply the demands of the gospel. The real point of debate between *ressourcement* theologians and their opponents was not the use of Scripture and the Fathers, but how they were used. Texts always have to be understood in a wider context which supplies the hermeneutical key to their understanding, and every hermeneutics depends upon an underlying metaphysics¹¹. In this

¹⁰ JOHN XXIII, *Pope John's Opening Speech to the Council*, in W. ABBOT (ed.), *Documents of Vatican II*, America Press, New York 1966, 713-715.

¹¹ When teaching at the Gregorian University, I saw files of previous professors who had catalogued their readings in the Fathers. They were seeking support for neo-Scholastic categories. As an extreme example cf. A. BECK, *Die Trinitätslehre des heiligen Hilarius von Poitiers*, Kirchheim, Mainz 1903, 27: «For

debate against the Thomists the “new theologians” were actually relying on St. Thomas as they understood him. A return to his texts beyond John of St. Thomas and Cajetan, beyond Suarez and Molina, allowed them to dialogue with the modern world and regain access to springs of spirituality.

The Issue of Development

In the great debate about *la nouvelle théologie* after World War II the principal theologians were Thomists. Chenu was a leading scholar on the theology of the thirteenth century. Congar’s vast erudition extended to the whole history of Catholic theology and beyond, but he always confessed himself to be a Thomist¹². Hardly anything else could be expected of Dominicans. The French Jesuits involved had turned their backs on Suarez and returned to St Thomas for their inspiration. De Lubac knew and loved the Church Fathers, yet not only did he rely upon St Thomas’ authority in his fundamental *Surnaturel* and his reconsiderations of the same topic but also, when he came to lay out his own speculative thought, he employed a Thomistic metaphysics as the basis for knowledge of God¹³. Bouillard likewise first made his mark with his doctoral thesis on conversion and grace in St Thomas; his monumental study of Barth contains a contrast with Catholic, that is, Thomistic, theology; and other writings betray a Thomistic frame of mind¹⁴. Though Fessard borrowed categories from Hegel, he claimed that his deepest inspiration was from Scripture

the concept person Hilary uses alongside *persona* also the designations *natura*, *substantia*, and *essentia*». In his early writing even the great patrologist A. ORBE let neo-Scholastic categories orient his research: cf. *Antropología de San Ireneo*, BAC, Madrid 1969.

¹² Cf. Y. CONGAR, *Fifty Years of Catholic Theology*, ed. B. Lauret, trans. J. Bowden, Fortress, Philadelphia 1988, 70-74, for the development in his understanding of Thomas, moving from Maritain to history to an openness to anthropocentric personalism. The preface to *A History of Theology*, trans. H. Guthrie, Doubleday, Garden City 1968, shows the influence of Vatican II upon him as he accepted the validity of a more transcendental approach to Thomas, which stands in contrast with the content of the book first published in French in 1939.

¹³ Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel*, Aubier, Paris 1946; ID., *Le Mystère du Surnaturel*, Aubier, Paris 1965; ID., *Petite Catéchèse sur Nature et Grâce*, Fayard, Paris 1980; ID., *Sur les Chemins de Dieu*, Aubier, Paris 1956. H.U. VON BALTHASAR, *The Achievement of Henri de Lubac*, in *Thought* 51 (1976) 9, notes the amazing unity of de Lubac’s thought from the beginning. Cf. J.M. McDERMOTT, *De Lubac and Rousselot*, in *Gregorianum* 78 (1997) 741-758, for a presentation of his speculative thought. De Lubac’s main theological inspiration was P. Rousselot, transcendental Thomism’s founder: J.M. McDERMOTT, *De Lubac and Rousselot*, 735, n. 1, and DE LUBAC, *At the Service of the Church*, trans. A. Englund, Ignatius, San Francisco 1989, 19.

¹⁴ Cf. H. BOUILLARD, *Conversion et Grâce chez S. Thomas d’Aquin*, Aubier, Paris 1944; ID., *Karl Barth*, Aubier, Paris 1957; ID., *The Logic of the Faith*, Gill, Dublin 1967. Cf. M. CASTRO, *Henri Bouillard et les théologies contemporaines*, in *Gregorianum* 91 (2010) 462-70.

and St. Ignatius' *Spiritual Exercises*. Affirming St. Thomas' basic metaphysical principles, he wished to rethink them for application to modern problems, especially the meaning of history¹⁵. Rahner's and Lonergan's commitment to Thomism hardly needs documentation; both wrote their doctoral dissertations on Thomas and their speculative works are imbued with Thomistic language and references¹⁶. Of the Jesuits involved Danielou was like Fessard in that he undertook no massive study of Thomas, but he had been trained in Thomism and studied under de Lubac's guidance. When he expressed his own thought without patristic references, its foundation in Thomism was manifest¹⁷.

The basic question of the *ressourcement* concerns the interpretation of St Thomas¹⁸. Thomistic interpreters had adapted his thought to the needs of their times, just as Thomas' insights developed in dialogue with the intellectual currents of his time. Previous to the thirteenth century Augustine's genius had dominated Western theology. His theology of the restless heart, growing out of the dying Roman Empire's ennui, borrowed heavily from the neo-Platonic tradition to locate truth outside this world, although Christ had entered a sinful world to reveal it. For Augustine human beings were turned away from God, preferring creatures to the Creator, or toward Him, enjoying a graced participation in His reality. No middle ground existed between grace and sin. Conversion and faith were needed to understand reality: *credo ut intelligam*. In its retreat from the world monastic contemplation prized Augustine. The thirteenth century, however, witnessed not only growing material prosperity and criticism of the Church but also the new mendicant orders preaching actively

¹⁵ Cf. G. FESSARD, *De l'Actualité historique*, Desclée de Brouwer, Paris 1959, 1, 13-25, 213-297, esp. 24-25; 2, 257-293, 410-415; esp. 257, 291-293, 413; ID., *Thomisme et philosophie moderne*, in *Recherches de Science Religieuse* 36 (1949) 310-320. Though his *Autorité et bien commun* (Aubier, Paris 1944) does not cite Thomas explicitly, Fessard's reflections clearly devolve from Thomistic premises.

¹⁶ Cf. K. RAHNER, *Geist in Welt*, Rauch, Innsbruck 1939; ID., *Höres des Wortes*, ed. J. Metz, Kösel, Munich 1963; ID., *Bekennntnis zu Thomas von Aquin*, in *Schriften zur Theologie*, Benziger, Zurich 1954-1983, 10, 11-20; B. LONERGAN, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, Darton, Longman & Todd, London 1968; ID., *De Deo Trino*, Gregorian, Romae 1964; ID., *De Verbo Incarnato*, Gregorian, Romae 1961; ID., *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, ed. J. Burns, Herder, New York 1971.

¹⁷ Cf. J. DANIELOU, *Christ and Us*, trans. W. Roberts, Mowbray, London 1961, 119-126, attributes to Christ a "human freedom" so that «in His obedience as man [...] He makes reparation for that which the disobedience of Adam had destroyed». Christ is also said to possess the beatific vision whose compatibility with growth in explicit knowledge is explained as Rahner explains it. The Thomistic foundation is clear here. In *God and the Ways of Knowing*, trans. W. Roberts (Meridian, New York 1957), 52-93, Danielou manifests a fine awareness of the Thomistic debate about natural knowledge of God and affirms that, though reason can tell something about God, in the actual order grace is needed to convert us to God (cf. also 198-203).

¹⁸ This is not to deny that the public debate was posed in terms of a return to the sources, Scripture and the Fathers: cf. B. DALEY, *The Nouvelle Théologie*. Nonetheless, as G. WEIGEL, *The Historical Background of the Encyclical Humani Generis*, in *Theological Studies* 12 (1951) 208-230, noted, the underlying debate concerned philosophies employed in theology (esp. 215-216, 220-228).

in the world and the irruption of Aristotelian texts into Europe. The Stagirite sought inner-worldly intelligibility in natures, internal principles of motion and rest. He also proved God's existence as the universe's final cause, a pure Act-Form outside the world. Since the world's intelligibility ultimately depended upon this Platonic form, Aquinas wished to synthesize Aristotle with the Christian-Platonic tradition. Because natures are inherently intelligible and from their motion Aristotle, a pagan, proved God's existence, the distinction between natural and supernatural orders, nature and grace, though previously intimated in Pseudo-Dionysius and Maximus, gained a central importance in Western theology during the thirteenth century¹⁹.

The notion of a distinct, natural order known to philosophical reason was attacked early by Bonaventure because a separate, self-sufficient science seemingly established a realm of truth apart from Christ, the Truth (*Jn* 14:6), in whom the whole universe has its consistency (*Col* 1:16). Averroes' interpretation of Aristotle, taught in the Faculty of Arts, erred on an eternal world, the unity of intellects, and fate's necessity²⁰. Moreover, an infinite Creator, who knows all singulars, led to late medieval nominalism. This movement questioned the validity of conceptual abstractions insofar as they fall short of God's exhaustive knowledge, yet stressed human freedom in the natural order. Joining Augustine to nominalism's diffidence in reason, Luther saw human nature's corruption and its consequent impotence to know God apart from revelation or to effect anything good before Him²¹. Since only God's revelation and grace can save, Luther excluded all human merit, all cooperation with grace. The Council of Trent reacted to Luther's position by insisting that nature is wounded by sin, not totally corrupt. Hence an attenuated freedom remains (DS 1521, 1555) and human cooperation with grace is required for salvation (DS 1525, 1554). Some human

¹⁹ Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel*, 355-373, 421-428; J. KENNY, *The Supernatural*, Alba House, Staten Island 1972, 17-56; Z. ALSZEGHY, *L'ordine soprannaturale nella scolastica antica*, in *Gregorianum* 31 (1950) 444-448; P. ADNÈS, *Surnaturel*, in M. VILLER - F. CAVALLERA - J. DE GUIBERT - ET ALII (edd.), *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1937-1995, 14, 1329-1333.

²⁰ Cf. E. GILSON, *The Philosophy of St. Bonaventure*, trans. I. Trethowan and F. J. Sheed, Sheed & Ward, New York 1940, 5-10, 27-34; J. RATZINGER, *The Theology of History in St. Bonaventure*, trans. Z. Hayes, Franciscan Herald, Chicago 1971, 134-163. Along with his affirmation of Bonaventure's positive view of philosophy as a neo-Platonizing Aristotelianism, F. VAN STEENBERGHEN, in *Le XIIIe Siècle*, in A. FOREST - F. VAN STEENBERGHEN - M. DE GANDILLAC (edd.), *Le Mouvement Doctrinal du XIe au XIVe Siècle*, Bloud & Gay, Paris 1951, 224-234, admits that Bonaventure saw philosophy not as self-sufficient but as a stage «on the march to integral wisdom», which is found in revelation. Cf. also his *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Nelson, Edinburgh 1955, 56-73.

²¹ Cf. B. LOHSE, *Martin Luther's Theology*, trans. R. Harrisville, Fortress, Minneapolis 1999, 18-27, 39-50; H. OBERMAN, *Luther: Man between God and the Devil*, trans. E. Walliser-Schwarzbart, Yale University, New Haven 1989, 117-123, 158-161.

acts need not be sins even apart from justifying grace (DS 1557). Of course, since freedom is understood primarily as freedom of choice (indifference), valid conceptual knowledge of reality is required in order that individuals, knowing reality, might rightly understand what their choices entail. Abstract knowledge allows them to “stand back,” as it were, from immediate attractions and choose among various possibilities presented to the will. In the Jansenist controversy the magisterium repeatedly supported those upholding a distinct natural order²². So profoundly rooted in Catholic theology did the natural order seem that Vatican I went beyond Trent in declaring that «God, the principle and end of all things, can be known with certitude from created realities by the natural light of human reason» (DS 3004). Thereafter it distinguished supernatural faith from natural reason insofar as they belong to «two orders of knowledge distinct in principle as well as in object; in principle because in one we know by natural knowledge, in the other by divine faith; in object, however, because beyond what natural reason can attain, mysteries hidden in God are proposed to us to be believed, which cannot be known unless divinely revealed» (DS 3015, 3041-3042). Since natures were known by abstract formal concepts, it was relatively easy to distinguish one from the other. Analogously supernatural truths were recognized as conceptual propositions revealed by God; they were contrasted with natural truths known by universalizing reason and facts of sensible experience.

Conceptualist Thomism

Upon that basis a revived Thomism built its system. Following Cajetan and John of St. Thomas, it emphasized Aristotelian elements in Thomas’ synthesis, concentrating on reality’s structure as revealed in essences and upholding an analogous concept of being at the basis of knowledge. If being can be grasped in a concept, all of reality is conceptualizable. Even though the concept does not exhaust reality, by it the mind attains an “absolute” released from the material contingent; the universals thus discovered reveal the most profound structures of reality. Truth, the mind’s conformity with reality, involves the formal identity of the mental abstraction with the form incarnated in the external material reality, and judgment acknowledges consciously

²² The Augustinian cast of Jansenism explains why H. DE LUBAC, *Surnaturel*, 9-183, dedicated so many pages to distinguishing his position from Baius and Jansenius. The same theme was taken up again and expanded in *Augustinianism and Modern Theology*, trans. L. Sheppard, Herder and Herder, New York 1969.

the conformity. As A. Gardeil wrote: «Reality realizes the concept: the concept intellectualizes reality. But this correspondence takes place only within the limits of the affirmation». Similarly Maritain applied to the mind's act of knowing in a concept Thomas' principle, «It is not terminated at what is expressed (*enuntiabile*), but at the reality»²³. Applied to theology, this presupposition involves tremendous implications.

From the beginning faith is understood as the affirmation of truths expressed in conceptual propositions. Since these truths, e.g., Trinity, Incarnation, grace, are revealed from above by Jesus Christ (*Jn* 3:12-13; *Rom* 10:6-10), they are supernatural, i.e., not attainable by the human intellect. Although faith attracts its audience by its promise of forgiveness and eternal life, the only reason why a truth can be affirmed when it cannot be intellectually perceived as true, is the veridical authority of the messenger. Jesus' authority was proven by the miracles which He worked and the prophecies which He fulfilled (*Mt* 1:23; 2:6; 11:20-23; *Lk* 4:18-21; 24:19-27; *1 Cor* 2:4-5; *Acts* 3:12-26; etc.). His resurrection was obviously the greatest of miracles and the fulfillment of His own prophecies (*Mk* 8:31; 9:9; etc.). Catholic apologetics relied on the Bible's historical witness and pointed to the moral miracle of the Church's fidelity to Christ's message over almost two millennia; she was one, holy, catholic, apostolic, successful in propagating Christ's message, and abounding in good works (DS 2888, 3013-3014). Against Protestants and secularists the Church portrayed herself primarily as the institution established by Christ to preach His message of salvation and administer the sacraments; built upon the rock of Peter with the promise of indefectibility and divine authority (*Mt* 16:18-19), she was «the column and bulwark of the truth» (*1 Tim* 3:15) and «the temple of the living God» (*2 Cor* 6:11; *1 Cor* 3:17). Just as Christ was understood as a messenger coming from above to save men from their sins, so also the Church called all to conversion by adhesion to her message coming from without. Her bounds were clearly delineated by required obedience to ecclesial authorities and her message was clearly defined in Scripture, Tradition, and magisterial pronouncements²⁴.

While dogmatic theologians might disagree in explaining the faith, pluralism was easily tolerated since supernatural truths exceeded the grasp of the human intellect. Essential was the obedient acceptance of faith's proposi-

²³ A. GARDEIL, *La Réforme de la théologie catholique*, in *Revue Thomiste* 11 (1903) 640-645; J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, Téqui, Paris 1934, 9. Thomas was speaking of the believer's act of faith; Maritain explicitly transferred the principle to natural knowledge.

²⁴ Cf. J. McDERMOTT, *Faithful and Critical Reason in Theology*, in S. MINKIEL - R. LAWLER - F. LESCOE (edd.), *Excellence in Seminary Education*, Committee on Priestly Formation of the American Catholic Philosophical Association, Erie 1988, 68-93; reprinted in *Analecta* 2 (1988) 9-24.

tions on ecclesial authority. Consequently lack of unity in explaining supernatural mysteries like the meaning of person in Trinity and Christology or the reconciliation of divine omnipotence and human freedom in grace treatises caused only minor problems. Likewise the stretching of Aristotelian categories to encompass mysteries – for example, actual grace as neither substance nor accident, sacramental causality, or inherence of natural accidents of bread and wine in the Eucharist’s substance – only manifested the transcendence of supernatural truths. The theological system was relatively self-contained and comprehensive. But its Achilles’ heel was history. While the link to history prevented the Christian message from being equated with or subsumed in an ideology, it rendered the message vulnerable to historical “development” and historians. Because the Church claimed to receive doctrines from above as revealed by Christ in time, there had to be consistent agreement throughout the historical transmission of doctrine to support the Church’s claim to be the single institution established by Christ²⁵.

The Challenge of History

Conceptualist theologians shared many of their age’s presuppositions. It was the heyday of scientism; so all-encompassing and powerful seemed the abstract laws discovered by Newton and Laplace that many disciples upheld physical determinism, denying freedom as well as God. Conceptualist Thomists agreed with the validity of universal abstractions and laws, but they allowed for freedom because of the contingency ascribable to prime matter, the ineradicable principle of individuality, and individual acts of being. The nineteenth century had also discovered history not only in Hegel’s metaphysics but also as a science seeking to reconstruct the past as it really was. The first half of the century saw the revival of the Bollandists as well as the founding of the Rolls Series in England and the *Momumenta Germaniae Historica*²⁶. J.-P. Migne published most Latin and Greek patristic texts. Enthusiasm for history encouraged the proliferation of liberal lives of Jesus. Although their a priori rejection of Jesus’ divinity and contradictory conclusions quickly disqualified them in Catholic eyes, Harnack’s and Loofs’ histories of dogma presented another challenge. Was there continuity in the Church’s dogmatic tradition?

²⁵ Cf. J. McDERMOTT, *The Methodological Shift in Twentieth Century Thomism*, in *Seminarium* 31 (1991) 245-266.

²⁶ Cf. D. KNOWLES, *Great Historical Enterprises*, Nelson, London 1962.

History, like all change, manifests continuity and discontinuity. Dogmatic development led J. H. Newman into the Catholic Church, but critics emphasized discontinuity. Pius IX's proclamation of the dogma of Mary's Immaculate Conception in 1854 (DS 2803) raised a problem because its truth had not been explicitly proclaimed in the early patristic period and, when it was explicitly propounded in the Western Middle Ages, theologians and saints, including Thomas Aquinas, denied it²⁷. Dogmatic development had to be justified in a theology which identified revelation with supernaturally revealed propositions. The great theologian A. Gardeil noted the many lacunae in the documentary tradition transmitting apostolic doctrine and proposed his "regressive method". Since the same Spirit who inspired Scripture actively maintained the Church in the faith, a theologian should presume that the magisterium's current teaching stood in accord with what Jesus and the Apostles taught. Silence about a doctrine did not mean that the doctrine was not believed, only that it is not found in the written vestiges of the living tradition. More generally, «in order to know the content of primitive doctrine one must look at the actual dogma derived from it as the goal to which it tended obscurely and, as it were, gropingly». There is progress from the implicit to the explicit. In St Thomas's *Summa Theologiae* Gardeil identified the «center of predestined convergence of the accumulated efforts of all Christian and even pagan antiquity, under the direction of God's Spirit, in order to let the evangelical data shine on the entire domain of thought and human activity». The conceptual realism which Thomas employed to transmit Scripture and the patristic tradition belongs to *philosophia quaedam perennis* «which is identical (*se confond*) with human reason itself. Without considering it the definitive philosophy, closed and congealed in its formulas, one can think that these formulas are more capable than others for opening themselves to the progress of experience and theories». Anticipating John XXIII, he affirmed: «Conceptual realism upholds the formulas' absoluteness and relativity. The absolute concerns their meaning, the relative concerns their expression»²⁸.

While making the *Summa Theologiae* the capstone of all previous tradition, including implicitly Scripture, Gardeil failed to clarify how the explicit devolved from the implicit. If Scripture contains supernatural revelation, how can the natural human intellect make deductions from it? Theologians debated the value of a syllogistic conclusion in which a truth known to nat-

²⁷ Cf. X. LE BACHELET, *Immaculée Conception*, in A. VACANT - E. MANGENOT - ALII (edd.) *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Letouzey, Paris 1902-1950, 7/1, 871-1115.

²⁸ Cf. A. GARDEIL, *La Réforme de la théologie catholique*, 5-19, 197-215, 428-457, 633-649; 12 (1904), 48-76; the quotations are from 448, 116, 454, and 649.

ural reason serves as a minor term while a supernaturally revealed proposition is the major term. If a natural truth is not guaranteed in faith, how can any conclusion demand the assent of faith? Moreover, how can natural reason, which cannot directly penetrate the truth of a revealed proposition, submit it to a natural process of reasoning²⁹? F. Marin-Sola even proposed an “affective way” whereby the supernaturally elevated intellect received a connatural insight into the truth not explicitly revealed. Lest that lead to irrational excess, he left to the magisterium’s judgment the decision whether a doctrine so proposed could be deemed a matter of faith³⁰. But these attempts seemed ever more contrived as historical studies showed how the Church arrived at her dogmatic definitions. Additionally, the word *homoousios* was rejected as heretical before it was canonized at Nicea (DS 125). For centuries the distinction between *hypostasis* and *physis* was not recognized in the Eastern Church; Nicea presupposed their identification (DS 126) before Chalcedon defined their difference (DS 302)³¹. Furthermore, only after a millennium did the term “transubstantiation” enter theological vocabulary and win acceptance in the Western Church at Lateran IV, Florence, and Trent (DS 802, 1352, 1642, 1652)³². The conciliar Fathers were not just repeating traditional revealed formulas; they must have had some insight into what they were defining. The distinction between natural intellect and supernatural truth was being obfuscated, as theologians became ever more aware of these historical problems. In 1950 Pius XII brought the problem to the fore when he solemnly defined Mary’s corporeal assumption into heaven (DS 3903), a truth lacking direct Scriptural attestation and a clear patristic tradition anteceding the sixth century³³.

²⁹ Cf. A. GARDEIL, *Le Donné révélé et la théologie*, Gabalda, Paris 1910, 169-174, 185-186; Id., *Lieux théologiques*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 9, 734; F. MARIN-SOLA, *L’Évolution homogène du dogme catholique*, trans. B. Cambou, Oeuvres de St. Paul, Fribourg 1924, esp. 1, 134-167; C. CALLAN, *What Is Faith*, Devin-Adair, New York 1926, 20-24; L. CHARLIER, *Essai sur le problème théologique*, Ramgal, Thuillies 1938, 66, 121, 123, 135; for a mediating position cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, Marietti, Romae 1945⁴, 1, 179, n. 1; Y. CONGAR, *History of Theology*, 156-160, 251-254.

³⁰ Cf. F. MARIN-SOLA, *L’Évolution homogène du dogme catholique*, 1, 234, 284-286, 305.

³¹ Cf. A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, trans. J. Bowden, John Knox, Atlanta 1975². The first version of this book was published as a very long article in A. GRILLMEIER - H. BACHT (edd.), *Das Konzil von Chalcedon*, 3 vols., Echter, Würzburg 1951.

³² Cf. E. MANGENOT, *Eucharistie du XIIIe au XVe Siècle*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 5/2, 1302-1312; A. MICHEL, *Transsubstantiation*, in *ibid.*, 15/1, 1396-1399.

³³ Cf. B. ALTANER, *Zur Frage der Definibilität der Assumptio B.V.M.*, in *Theologische Revue* 44 (1948) 129-140; M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, Hüber, München 1955, 5, 232-236 (the apocryphal *Transitus Mariae*, however, dates probably from the end of the fourth or the beginning of the fifth century; even though it does not transmit a reliable historical testimony to the Assumption, it shows belief at the time of its composition).

The Changing Intellectual Climate

While conceptualist theologians were busy explaining dogmatic development, an intellectual sea-change was occurring in Europe. Toward the conclusion of the nineteenth century philosophers were rejecting materialistic determinism. In France Bergson and Blondel were questioning scientism's presuppositions. Reality is previous to abstract static concepts, which must be referred back to reality's basic *élan vital* or action. Simultaneously in Germany *Lebensphilosophie* (vitalism) and phenomenology sought to transcend abstractions toward concrete reality. In general there was a broad movement toward personalism and then existentialism. Freedom, subjectivity, and the irrational were rising to consciousness. Individuals existed previous to abstractions about them. This movement was buoyed up by physicists overthrowing the universal laws of Newtonian-Laplacean physics. When Einstein's relativity theory established light's velocity as an absolute, his world was no longer that perceived by Aristotle's senses. Microphysical experimentation recognized that electrons and photons behave as both waves and particles; further, they can be studied only through a collision with γ -rays which change their location and speed. Since they cannot be known in themselves, Heisenberg postulated the principle of indeterminacy and recognized that subjectivity affects objectivity. Thus contingency entered physics with a vengeance, placing abstract, universal laws radically in question³⁴.

While Maritain sought to save Aristotelian sense perception and subsequent abstractions by designating the realities studied by physics *entia rationis*³⁵, other Thomists were not constrained to uphold the concept at all costs. Their analysis of Thomas' texts taught them the one-sidedness of the conceptualist interpretation. Thomas actually incorporated a great deal of the neo-Platonic heritage in his synthesis. After Scripture his most quoted authorities were Pseudo-Dionysius, who relied heavily on Plotinus and Proclus, and Augustine. Not only does the active intellect participate in God's intellect (*Summa Theologiae* I, 12, 2c) but also every being participates in the divine *esse* (3, 8c; 44, 1c; 4c et ad 3; 104, 1c). Furthermore, while God knows material singulars

³⁴ Cf. J. McDERMOTT, *The Path and Progress of Twentieth-Century Catholic Theology*, in *Josephinum Journal of Theology* 15 (2008) 11-42, for a longer correlation between culture and Catholic theology's development. Also cf. Id., *The Mystery of Matter*, in *Angelicum* 87 (2010) 993-1014, and *Matter, Modern Science, and God*, in *ibid.* 88 (2011) 481-508, to relate the conundrums involved in "prime matter" and modern physics.

³⁵ Cf. J. MARITAIN, *The Degrees of Knowledge*, trans. Gerald Phelan et alii, University of Notre Dame, Notre Dame 1998, 141-144, 149-184; for Maritain's development on this point cf. J. McDERMOTT, *Maritain: Natural Science, Philosophy and Theology*, in P. MONGILLO (ed.), *Teologia e Scienze nel Mondo contemporaneo*, Massimo, Milano 1989, 227-244.

(14, 11c), there is also a plurality of ideas in His intellect (15, 1-3), which serves as a Platonic heaven grounding earthly abstractions. More to the point, truth comes in a judgment, for which the formal correspondence of mind and reality in a concept is the preparatory phase (16, 2c; 17, 3c). For the intellect is never deceived about an essence; only in judgment is truth or falsity attained (12, 2c; 17, 3c-2). The movement implied in judgment explains how Thomas can speak of a natural desire to see God's essence, i.e., enjoy the beatific vision (12, 1c). For God is Himself truth and «His understanding is the measure and cause of every other *esse* and every other intellect» (15, 5c). The quest for understanding leads back to God, known in Himself, not just in abstractions. All these elements manifest a participation schema which dynamically joins all created reality, even material beings, to God. It recalls Plotinus' *exitus-reditus* schema; indeed most Thomists see in the structure of the first two parts of the *Summa Theologiae* the actualization of that same schema³⁶.

Transcendental Thomism

The transcendental Thomists, starting with Rousselot, emphasized judgment as the mind's natural way of knowing reality. Since the judgment involves a synthesis of predicate and subject, existence and essence, it surpasses the concept on its way to reality; indeed as a mental movement, it requires a goal terminating its motion lest it be frustrated and unintelligible. Only the final cause, God Himself, not an abstract concept of Him, can satisfy the mind's quest for truth. Since all finite concepts are transcended, the mind seeks God in His very essence, i.e., the beatific vision. This intellectual quest for meaning provides the natural basis for a demonstration of God's existence, fulfilling the requirement established by Vatican I. Moreover, since human nature is dynamically joined to the God of grace, a basic continuity between

³⁶ Cf. C. FABRO, *La Nozione metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1950²; L. GEIGER, *La Participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1953; W. N. CLARKE, *The Limitation of Act by Potency: Aristotelianism or Neoplatonism?* in *The New Scholasticism* 26 (1952) 167-194; B. MONTAGNES, *The Doctrine of the Analogy of Being According to Thomas Aquinas*, trans. E. Macierowski, Marquette University, Milwaukee 2004. This neo-Platonic influence is widely recognized today: cf., e.g., W. HANKE, *God in Himself*, Oxford University Press, Oxford 1987; F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, University of Notre Dame, Notre Dame 2005; M. DUAPHINAIS - B. DAVID - M. LEVERING (edd.), *Aquinas the Augustinian*, Catholic University, Washington 2007. On the *exitus-reditus* schema cf. M. CHENU, *The Scope of the Summa of St. Thomas*, trans. R. Brennan and A. Landry, Thomist Press, Washington 1958, 15-38; J. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino*, Doubleday, New York 1974, 219-220; T. SMITH, *Thomas Aquinas' Trinitarian Theology*, Catholic University, Washington 2003, 13-20.

nature and grace is established. Their strict separation need not be insisted upon. Consequently the act of faith depends upon the mind's affirmation in which it synthesizes objective natural signs with revealed meaning. Because truth is found in judgment, a mental activity, objectivity can be known only over subjectivity. Grace causes the act of faith insofar as intellect and will, elevated by God's call, influence each other. While intellect and will are distinguished by their formal objects, the true and the good, they merge into a single intellectual-voluntary dynamism insofar as the intellect is conceived as an active desire seeking the true as its good, that is, its fulfillment. Hence not only does the human intellect attain insight into supernatural truth but its insight is also determined by its degree of love for God. Indeed most transcendental theologians insist that faith's object is not so much a revealed proposition as the personal God with whom the believer enters into personal relation. Obviously the clear distinctions of conceptualist thought were being transcended in the new theology. Insofar as a concept constitutes only a part of a judgment, it is constantly being surpassed by the judgment's existential reference. Where concepts distinguish, judgments synthesize and unite. Since no thought is possible without valid concepts, the brightest transcendental thinkers sought to preserve the concept alongside or within the existential judgment³⁷. Thus they appealed to conceptual distinction or synthetic unity according to the need of their argument. Nonetheless the tension between the finite intelligibility of the concept and the transcendent movement toward the infinite God remains inherent in the system and the balance between the two perspectives is delicate.

Because God is the final ground of human knowing and He knows reality in its individuality, abstract concepts do not exhaust reality's intelligibility. Greater conceptual approximation is always possible. Transcendental Thomists, chiefly Jesuits following Rousselot, explained dogmatic development as an ever greater penetration and explication of the basic encounter with God in faith, mediated thought Christ³⁸. Thence arose the question how

³⁷ On the various attempts to save the concept cf. J. McDERMOTT, *De Lubac and Rousselot*, 735-759; ID., *Tensions in Lonergan's Theory of Conversion*, in *Gregorianum* 74 (1993) 101-140; ID., *Dialectical Analogy: The Oscillating Center of Rahner's Thought*, in *ibid.* 75 (1994) 675-703; on Maréchal cf. D. MORETTO, *Il Dinamismo intellettuale davanti al Mistero*, Glossa, Milano 2001. Throughout his career Maréchal sought to reconcile conceptualization with the mind's dynamism; as Moretto makes clear, however, he never considered himself a transcendental Thomist: the only valid proofs of God's existence are found in Thomas' five ways; only after the demonstration of God's existence is it possible to recognize Him as the goal of the mind's movement. On the act of faith and its methodological consequences cf. J. McDERMOTT, *Faithful and Critical Reason*, 75-80, and ID., *Methodological Shift*, 253-265.

³⁸ Cf. H. DE LUBAC, *Le Problème du développement du dogme*, in *Recherches de Science Religieuse* 35 (1948) 130-160; ID., *The Splendor of the Church*, trans. M. Mason, Ignatius, San Francisco 1986, 23-37; H.

any dogmatic statement could be definitive insofar as every finite affirmation falls short of God's knowledge and man's non-conceptual experience of God³⁹.

Dominican Ressourcement

The Dominicans involved in the *ressourcement* had another way of allowing for dogmatic development, which actually depended upon Gardeil, the principal proponent of "conceptual realism". While the Dominicans in Toulouse and Rome (Angelicum), whose foremost theologian was R. Garrigou-Lagrange, generally followed the early Gardeil, the Dominicans at Le Saulchoir, the *studium generale* in northern France established by Gardeil, found inspiration in his later works. Already in 1912, under the influence of Roussetot's analysis of the act of faith, Gardeil changed to a new understanding of faith's act in which intellect, will, and grace dynamically coalesce. Later, faced with the dilemma how the mind can abstract an analogous concept of being which applies to God, even though God is not known through the senses, he postulated an intellect-in-itself, which serves as the supraterritorial ideal of all human intellects. This intellect-in-itself was taken up and developed by M. Penido in his great work on analogy to show how analogy of proportion and analogy of proportionality presuppose each other⁴⁰. It seems that only this presupposition of the intellect-in-itself can explain Chenu's understanding of dogmatic development. Confronted by historical pluralism, he recognized the "radical fragility of propositions" and hypothesized that the various expression of faith all reflected "eternal truths" or the one "immutable truth". The supernaturally revealed truths surpass human mind's ability to grasp their truth. «The virginity of God's word [remains] pure of every human heaviness in its gratuitous revelation». So the believer is always involved in a search to

BOUILLARD, *Conversion*, 219-224; K. RAHNER, *Zur Frage der Dogmenentwicklung*, in *Schriften zur Theologie*, 1, 49-90; Id., *Überlegungen zur Dogmenentwicklung*, in *ibid.*, 4, 11-50; B. LONERGAN, *The Dehellenization of Dogma*, in W. RYAN - B. TYRRELL (edd.), *A Second Collection*, Darton, Longman & Todd, London 1974, 22-32.

³⁹ Cf. P. BURKE, *Reinterpreting Rahner*, Fordham University, New York 2002, illuminates brilliantly this problem and Rahner's attempt at solving it.

⁴⁰ For the change in GARDEIL's thought cf. *La Crédibilité et l'apologétique*, Gabalda, Paris 1908, 1-33, with the second edition of 1912, 1-51. For the intellect-in-itself cf. *La Structure de l'ame et l'expérience mystique*, Gabalda, Paris 1927, 1, 333-345; 2, 91-144, 239-264, and M. PENIDO, *Le Rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Vrin, Paris 1931, 53-62, 85-90, 122-145, 161-191. In *De Revelatione*, 1, 503-504, GARRIGOU-LAGRANGE claims to follow the second edition, but actually reproduces the first edition's analysis of faith.

penetrate more deeply truth's mysterious profundity⁴¹. This tension between the virginal purity of God's word existing beyond history and its various formulations in human minds allows for E. Schillebeeckx's affirmation of a projective, objective reference within human concepts' dynamism toward divine mysteries which cannot be grasped by the concepts themselves. While the supernatural truth is «absolute and unchangeable», our possession of truth and our concepts «grow from within», as the light of faith moves believers to greater understanding⁴².

Return to Tradition

Neo-Scholastic Thomism evolved a great deal from the Suarezian philosophical and theological systems of M. Liberatore and J. Kleutgen as well as from Leo XIII's vision in *Aeterni Patris* (1879). The two Jesuits, who animated the early Thomistic revival, interpreted Thomas from a Suarezian perspective and with the pope thought of medieval theology as a unified synthesis of the *philosophia perennis* and Christian faith. But historical studies revealed a broad pluralism among the medieval thinkers as well as a development in Thomas' own thought: he went from one formulation to another as he wrestled with problems. The tensions inherent in Thomas' thought allowed varying emphases in interpretation: existential, neo-Platonic, and transcendental as well as Cajetanian and Suarezian. Pluralism returned to Catholic theology by way of Thomas⁴³. Admittedly, the new pluralism was more precarious than the old pluralism. Conceptualist theology accepted revealed propositions on authority and then allowed a wide diversity in their interpretations, but the new pluralism touched the very formulation of the dogmatic propositions. Hence, while historical investigations liberated theologians from neo-Scholastic formulations, they left theologians somewhat bewildered in determining exactly which norms decided the truth of dogmatic propositions.

⁴¹ Cf. M. CHENU, *Une École de théologie: le Saulchoir*, Cerf, Paris 1985, 120-125, 136, 149, 160; cf. our review in *Gregorianum* 66 (1985) 754-756; also M.D. CHENU, *Dogme et théologie dans la bulle Unam sanctam*, in *Recherches de Science Religieuse* 40 (1952) 312-316.

⁴² Cf. E. SCHILLEBEECKX, *What is Theology?* in Id., *Revelation and Theology*, trans. N. Smith, Sheed and Ward, New York 1967-1968, 1, 120-125, 141-154; Id., *The Development of the Apostolic Faith*, in *ibid.*, 1, 73-77; Id., *The Non-Conceptual Intellectual Element in the Act of Faith: A Reaction*, in *ibid.*, 2, 54-57, 72-75.

⁴³ Cf. G. MCCOOL, *Catholic Theology in the Nineteenth Century*, Seabury, New York 1977, and *From Unity to Pluralism*, Fordham University, New York 1989; H. JOHN, *The Thomist Spectrum*, Fordham University, New York 1966; G. VAN RIET, *Thomistic Epistemology*, 2 vols., trans. G. Franks, Herder, St. Louis 1963-1965.

The acceptance of pluralism was encouraged by research into the Church Fathers. Not by chance a considerable number of doctoral dissertations and other studies were dedicated to the relation between *eikon (imago)* and *homoiosis (similitudo)*, image and likeness, in various Fathers. The contrast, based upon Gen. 1:26-27, was interpreted to accentuate the continuity between the original “image of God” in which man was created and the process of divinization, or growing assimilation to Him, through vocational grace and freedom. This perspective provides continuity between creation and grace, man’s ontological constitution and his moral action⁴⁴. If the Fathers thought this way, perhaps the overriding unity of natural and supernatural orders had to be recognized beyond the diversity. Transcendental Thomists could only rejoice in such a conclusion.

Further studies of the Fathers showed that their chief model of the Church was not of the Church as institution, but as the body of Christ, a vital union of grace established between Christ and Christians and among Christians living in Christ. Thus possession of interior grace seemed more foundational than the exterior structure of authority and obedience⁴⁵. In *Mystici Corporis* Pius XII recalled this patristic usage to revive a greater appreciation of the Church as mystery but simultaneously reminded his audience that the only way of entering into the mystery was over the institutional Church with her sacraments. «Only those are really to be included as members of the Church who have been baptized and profess the true faith and who have not withdrawn unhappily from the body-unity or for grave faults been excluded by legitimate authority». Even grave sin, depriving sinners of grace, does not separate them from the Church⁴⁶. Nonetheless there was a tension between the graced interior union and the neo-Scholastic understanding of the

⁴⁴ On the use of *imago* and *similitudo* (with abundant bibliography) cf. A. SOLIGNAC, *Image et Ressemblance: Pères de l’Église*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 7, 1406-1426; R. JAVELET, *Image et Ressemblance: Au 11e et 12e Siècles*, in *ibid.*, 7, 1425-1434; J. KIRCHMEYER, *Grecque (Église)*, in *ibid.*, 6, 812-822. On the related theme of divinization cf. I. DALMAIS, *Divinization: patristique grecque*, in *ibid.*, 3, 1376-89; G. BARDY, *Divinization: chez les Pères latins*, in *ibid.*, 3, 1389-1398; M. FRACHEBOUD, *Divinization: Moyen-Âge*, in *ibid.*, 3, 1399-1413.

⁴⁵ Cf., e.g., E. MERSCH, *The Whole Christ*, trans. J. Kelly, Bruce, Milwaukee 1938; ID., *The Theology of the Mystical Body*, trans. C. Vollert, Herder, St. Louis 1951; S. TROMP, *De Spiritu Sancto Anima Corporis Mystici*, Gregorian, Roma 1931; ID., *Corpus Christi Quod Est Ecclesia*, Gregorian, Roma 1937; J. ANGER, *La Doctrine du corps mystique de Jesus-Christ*, Beauchesne, Paris 1934²; P. GALTIER, *L’Habitation en nous des trois personnes*, Beauchesne, Paris 1927; ID., *De SS. Trinitate in se et in nobis*, Beauchesne, Paris 1933. O. SEMMELROTH, *La Chiesa, nuovo Popolo di Dio*, in G. BARAÚNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1967³, 444, pointed out, however, that at Vatican I the notion of the ecclesial Body of Christ dominated the first schema *De Ecclesia* composed by Kleutgen and was also central to Schrader’s ecclesiology.

⁴⁶ Cf. PIUS XII, *Mystici Corporis*, in *Acta Apostolicae Sedis*, annus 35, series II, vol. 10 (1943), 202-203, 211-212, 227.

Church as institution and preacher of salvation. Since Pius IX recognized that people in invincible ignorance «can attain eternal life» by observing the natural law written on their hearts and being prepared to obey God, even if they are not inside the visible Church (DS 2866), it seemed that salvation beyond the Church's institutional bounds had to be recognized⁴⁷. In 1949 the Holy See, rejecting Leonard Feeney's narrow interpretation of *extra Ecclesiam nulla salus*, acknowledged that an implicit desire with invincible ignorance sufficed for saving faith and incorporation in the Church (DS 3869-72). Indeed the Fathers recognized what Augustine called the "Church from Abel (or Adam)" containing many just people before Christ⁴⁸. Thomas held that a child's first moral act involved the acceptance or rejection of supernatural grace (*Summa Theologiae* I-II 89, 6c et ad 3) and hypothesized that to any uneducated person who had not heard of Christ God would send a preacher or «reveal through an internal inspiration what had to be believed» (*De Veritate* 14, 1, 1)⁴⁹. Faced with this tension, many ecclesiological manuals first presented the Church as institution and only thereafter, in a long appendix, considered her the interior union of grace, or they affirmed her as the Mystical Body of Christ before identifying her members by external signs of adherence to the visible institution⁵⁰.

⁴⁷ A close reading of Pius IX's encyclical does not say that salvation is possible outside the bounds of the visible Church; it only says that those presently in «invincible ignorance» outside her visible bounds «can attain eternal life by the operative power of divine light and grace». It leaves open the question whether or not they must later come to the Church for salvation. Nonetheless, since God will not allow those who do not «willingly incur the guilt of fault» to suffer eternal punishment, the conclusion easily follows that God will somehow provide for the people of good will who did not or could not, for one innocent reason or another, recognize the claims of Christ's Church before death.

⁴⁸ Cf. Y. CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, in M. EDING - H. ELFFERS - F. HOFMANN (edd.), *Abhandlung über Theologie und Kirche*, Patmos, Dusseldorf 1952, 79-108; cf. also Y. CONGAR, *The Wide World My Parish*, trans. D. Attwater, Helicon, Baltimore 1961, 93-154.

⁴⁹ Cf. M. SECKLER, *Das Heil der Nichtevangelierten in thomistischer Sicht*, in *Theologische Quartalschrift* 140 (1960) 38-69; J. MARITAIN, *The Immanent Dialectic of the First Act of Freedom*, in *The Range of Reason*, Scribner's, New York 1952, 66-85.

⁵⁰ Cf. T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, Gregorian, Rome 1954², 2, 331-579; G. VAN NOORT, *Christ's Church*, trans. J. Castelot and W. Murphy, Newman, Westminster 1957, 26-34, presents the Church as Mystical Body before considering membership by external signs of adherence; G. YELLE, *De Ecclesia et de Locis Theologicis*, Grand Séminaire, Montreal 1945, considers first the Mystical Body before grounding the Church's sacerdotal authority and membership. C. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, Desclée de Brouwer, Bruges 1962, dedicated the first volume to the Church's institutional structure before considering the Body of Christ; yet the ample treatment attempted a synthesis of internal grace with external structure. Michael Schmaus (*Katholische Dogmatik*, 3/1, Hüber, München 1958) is notable for presenting a non-apologetic ecclesiology; starting with the Church's grounding in God's salvific will as it involves all of history, he integrated the Mystical Body into a dogmatic ecclesiology. Yet Schmaus also developed at length the jurisdictional aspects of the Church and her four notes, or marks. Most ecclesiology manuals before 1943 ignored the Body of Christ. Two exceptions are L. LERCHER, *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, Rauch, Innsbruck 1934², 1, 386-404, who uses "Body of Christ" to demonstrate the Church's supernatural end and

A study of patristic and medieval exegesis revealed, besides the literal, or historical, meaning of Scripture its various spiritual meanings: allegorical, moral, and anagogical⁵¹. This left room for various interpretations of a single text and the recognition that Scripture employed various literary genres. In *Divino Afflante Spiritu* (1943) Pius XII followed the example of the Church Fathers in recognizing Scripture's spiritual as well as literal senses and encouraged exegetes to discover the genres employed by the sacred authors⁵². Although conceptualist theologians recognized various literary genres, they usually presupposed that, given the close relation between word and idea, God's inspiration went so far as to cause the choice of the words in the inspired writer⁵³. Since their rational psychology also held that the direct formation of concepts from sense impression occurred without error, their position on inspiration tended to emphasize the literal accuracy of biblical accounts. Thus *Divino Afflante Spiritu* helped to free theologians from pressure to defend Scripture's literal statements. Concepts could be used in various ways. Their meaning depended upon a wider context. So a return to Scripture opened the way to a certain relativization of conceptual expressions.

The notion of Tradition underwent a similar evolution. Whereas at the Council of Trent the majority of Fathers supported the notion that Tradition was a source of revelation alongside Scripture, their final decree affirmed merely that the truth and discipline of Christ's revelation committed to the Apostles was contained «in written books and unwritten traditions» (DS 1501). Omitted was the phrase “partially ... partially” found in a previous draft. J. Geiselmann used the omission to argue that Trent rejected the two-source theory and that revelation consists in a single source of gospel truth transmitted in two manners. Subsequent scholarship revealed Geiselmann's historical mistake about the intention of the Council Fathers but concluded

dignity, and J. HERVÉ, *Manuale Theologiae Dogmaticae*, Newman, Westminster 1943¹⁹, 1, 423-448, who places “Mystical Body of Christ” immediately after the apologetical part to introduce the section on the Church's members with their obligations and jurisdictional rights (the preface, p. x, states that the section was added already in 1935 to the twelfth edition).

⁵¹ Cf. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, Montaigne, Paris 1950; ID., *Exégèse Médiévale*, Aubier-Montaigne, Paris 1959-64.

⁵² Cf. PIUS XII, *Divino Afflante Spiritu*, in *Acta Apostolicae Sedis* 35 (1943) 310-312, 314-316.

⁵³ A. GARDEIL, *Le Donne révélé*, 70-766; L. BILLOT, *De Inspiratione Sacrae Scripturae*, Gregorian, Rome 1929⁴, 29, 34-37, 63-66; A. BEA, *De Scripturae Sacrae Inspiratione*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1935, 53-55, 58-65; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Reality*, trans. Patrick Cummins, Herder, St. Louis 1950, 342; S. TROMP, *De Sacrae Scripturae Inspiratione*, Gregorian, Rome 1953, 93-105, allowed the inspired author the choice of words, but the meaning was God-given. This was published after *Divino Afflante Spiritu*. Cf. R. SMITH, *Inspiration and Inerrancy*, in R. BROWN - J. FITZMYER - R. MURPHY (edd.), *The Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1968, 2, 505-509, 511.

that since “partially ... partially” was not explicitly affirmed, the Church was not irrevocably committed to the two-source theory which theologians had almost unanimously defended after Trent⁵⁴. Admittedly at the beginning of the century Gardeil had seen tradition as a vital process, not just a collection of propositional truths, and Billot had noted the need of including the magisterium in Tradition since the Tradition is preached. More definitively Congar’s study of Tradition in the Fathers and the medievals demonstrated that they understood Tradition primarily as a movement inspired by the Holy Spirit to preserve revealed truth⁵⁵.

Crisis and Council

This movement away from conceptualist Thomism was not without risk. In 1946 H. de Lubac published *Surnaturel*, a study of the meaning of “supernatural” in the Church’s tradition. In it he not only traced the evolution of the word’s meaning but also proposed his own interpretation that Thomas never allowed for a purely natural order; every intelligent, free creature, as an image of God, was inherently ordered to grace since moral freedom transcended the order of necessary natures. This theory was based upon Thomas’ doctrine of the natural desire for the beatific vision. «The supernatural is the object of an absolute, but inefficacious desire without ceasing to be absolutely gratuitous». However much the human spirit desires the satisfaction of its love for God, it wants its desire to be fulfilled by God’s gratuitous gift. We have a desire for God only because God freely wants us to have it and that desire is more an obligation than a need. This is admittedly a paradox, but «the paradox is the necessary sign of truth»⁵⁶.

⁵⁴ Cf. H. JEDIN, *A History of the Council of Trent*, trans. E. Graf, Nelson, London 1961, 2, 62-75; J. GEISELMANN, *The Meaning of Tradition*, trans. W. O’Hara, Herder and Herder, New York 1966; H. LENNERZ, *Scriptura Sola*, in *Gregorianum* 40 (1959) 39-53; ID., *Sine Scripta Traditione*, in *ibid.*, 624-635; ID., *Scriptura et Traditio*, in *Gregorianum* 42 (1961) 517-522. For the mediating position cf. J. BEUMER, *Das katholische Traditionsprinzip in seiner heute neu erkannten Problematik*, in *Scholastik* 36 (1961) 217-240; ID., *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle*, Herder, Freiburg 1962, 81-84; Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, Fayard, Paris 1960, 214-218; G. MORAN, *Scripture and Tradition*, Herder and Herder, New York 1963; J. RATZINGER (with K. RAHNER), *Revelation and Tradition*, trans. W. O’Hara, Herder and Herder, New York 1966, 32-37, 50-66.

⁵⁵ Cf. A. GARDEIL, *Réform*, 14-15; L. BILLOT, *De Immutabilitate Traditionis*, Gregorian, Rome 1929⁴, 13-14, 17-20, 22-24; CONGAR, *La Tradition*.

⁵⁶ On the use of “supernatural” cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel*, 189-321; P. ADNÈS, *Surnaturel*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 14, 1329-37. For de Lubac’s own proposal, *ibid.*, 231-260, 431-438, 483-494. For the history of the debate on the “natural desire for the supernatural” especially in French theology cf. F. TAYMANS D’EYPERNON, *Désir de Dieu*, in *ibid.*, 14, 932-940; for German and Spanish bibliography cf. J.

Opponents saw in the new theology many dangers: nature's immediate orientation to the beatific vision threatened the gratuity of the supernatural order, the reality of original sin, the necessity of Christ and the Church, the possibility of natural knowledge of God, and an apologetics based on clear signs in the natural order. These were summarized in *Humani Generis*, which strongly recommended the regressive method of theology and insisted upon literal exegesis, immutable truth, and the validity of traditional dogmatic formulae. It also warned against the possible misuse of appeal to «the ancient Fathers, especially the Greeks», in explaining more recent decrees of the magisterium⁵⁷. Fortunately the theologians “silenced” after the encyclical had the humility to accept their banishment from active professorial duties and did not give their opponents a chance to ignore their silent testimony. With their religious obedience to orders the fires of controversy apparently died down. But the problems which ignited the controversy remained unresolved under the embers until, stirred by the winds of Vatican II, they rose again with new vigor. The theologians' fidelity to Christ and His Church had been tested and for the good of the Church the issues which they raised did not go away.

At Vatican II many Council Fathers from European sees were former professors of theology. They knew the intellectual problems that current theology was facing and they thought that the faith could be more effectively preached by leaving aside the abstract conceptual schemata of conceptualist Thomism in order to speak to people in the modern world. They also brought with them as *periti* theologians who were not satisfied with the conceptualist presentation of the faith. Indeed, as already mentioned, the silenced, but loyal theologians, leaders of the *ressourcement*, were invited to Rome to work on the council. There, as anyone familiar with the Council's history knows, the original schemata on revelation and the Church were drawn up by curial theologians committed to a conceptualist theology. After many bishops, led by the

ALFARO, *Desiderium naturale*, in J. HÖFER - K. RAHNER (edd.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg 1957-1967², 3, 248-250. For good English presentations of the questions cf. W. O'CONNOR, *The Eternal Quest*, Longmans, Green, New York 1947; P. DONNELLY, *On the Development of Dogma and the Supernatural*, in *Theological Studies* 8 (1947) 471-491; ID., *Discussions on the Supernatural Order*, in *Theological Studies* 9 (1948) 213-249; ID., *The Gratuity of the Beatific Vision and the Possibility of a Natural Destiny*, in *Theological Studies* 11 (1950) 374-404; G. WEIGEL, *Historical Background*, 208-230. For the relation between the image-likeness and natural desire themes cf. H. DE LUBAC, in *ibid.*, 189-195, 475-480, and W. SEIBEL, *Der Mensch als Gottes übernatürliches Ebenbild und der Urstand der Menschen*, in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis*, Benziger, Einsiedeln 1965-1976, 2, 809-812, 814-817, 823-824.

⁵⁷ Cf. PIUS XII, *Humani Generis*, in *Acta Apostolicae Sedis* 42 (1950) 565-574, 576-577. The basic notion of paradox was very dear to Protestant theology in the wake of Kierkegaard: Barth, Brunner, Bultmann, and Tillich, yet it was not mentioned in the encyclical.

northern Europeans, rejected the schema *De Fontibus Revelationis* but could not muster the two-thirds majority of votes required to send it back to the commission for major revision, John XXIII intervened to overcome the stalemate. He established a new drafting committee composed of the Doctrinal Committee, controlled by the Roman Curia, and the Secretariat for Christian Unity, whose secretary, Cardinal Bea, promoted the majority's views. With the success at that revision the majority resisting the curial theologians grew and the fruits of the *ressourcement* theology were received by the council. The schema *De Ecclesia* was also remanded to committee for complete revision. A simple comparison of the first and final versions of the two dogmatic constitutions reveals the great change in perspective which the Fathers of Vatican II and the theologians behind them effected⁵⁸. Clearly the main emphases of the *ressourcement* had been accepted by the Catholic Church.

Strangely, despite the presence of the French *ressourcement periti*, who helped to compose conciliar texts, the Northern Europeans exercised the greater influence on the Council⁵⁹. Among them also the influence of the *ressourcement* can be found. Such leading *periti* as K. Rahner, O. Semmelroth, A. Grillmeier, J. Ratzinger, P. Smulders, and C. Moeller, besides knowing St Thomas well, had a deep acquaintance with the Church Fathers, who are frequently cited in conciliar documents⁶⁰. But it should also be clear that the conceptualist Thomists were not completely routed. Vatican II did not reject the teachings of Trent and Vatican I. Rather they were affirmed and taken up into a wider synthetic vision⁶¹. Certainly speculative tensions between the two main theological interpretations were not fully resolved by the council. The problem of dogmatic development remains. But an ecumenical council decides dogmatic and pastoral questions. Its principal aim is not to develop a speculative *Weltanschauung*. That task devolves upon theologians who accept the teachings of the Church as inspired by the Holy Spirit and seek to

⁵⁸ Cf. articles by G. PHILIPS, A. GRILLMEIER, K. RAHNER, H. VORGRIMLER, F. KLOSTERMANN, F. WULF, O. SEMMELROTH, J. RATZINGER, and B. RIGAUX on *Lumen Gentium* and *Dei Verbum* in H. VORGRIMLER (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, Herder and Herder, New York 1969, 1, 105-305; 3, 155-272; also J. MCDERMOTT, *Lumen Gentium: The Once and Future Constitution*, in K. WHITEHEAD (ed.), *After Forty Years: Vatican II's Diverse Legacy*, St. Augustine's, South Bend 2007, 134-164, and R. LATOURELLE, *Theology of Revelation*, Alba House, Staten Island 1966, 455-488.

⁵⁹ This thesis, early expounded by R. WILTGEN, *The Rhine Flows into the Tiber*, Hawthorn Books, New York 1967, is basically correct.

⁶⁰ Cf. C. PIETRI, *L'Écclésiologie patristique et Lumen Gentium*, in *Le Deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, École Française de Rome, Rome 1989, 511-37.

⁶¹ R. WINLING, *The Nouvelle théologie*, 673, concludes about the *nouvelle théologie* dispute: «Vatican II should then have brought the solution leading to peace by taking into consideration the various aspirations and so blunted the conflict's acrimony. But one should avoid presenting the change in climate as the triumph of one party over the other».

discover the underlying rationale linking Scripture, magisterial pronouncements, and Tradition. After having meditated on that reconciliation, theologians are expected to present to the Church and the world a unified, attractive vision of the full revelation realized in Christ and transmitted through the ages by the Church. That task is not yet completed, but without doubt the great service of the *ressourcement* was to have forced the theologians to transcend their conceptualist categories, look at alternate patristic and medieval presentations of the faith, let the Church engage in dialogue with separated brethren, non-Christian religions, and the world, and thereby deepen their own understanding of the Christian mystery. The *ressourcement* did not destroy but opened Catholic theology to a wider vision of faith and reality. But this expansion has in turn brought its dangers as short-sighted theologians in the post-conciliar period rely too much on drawing out one-sided conclusions from the theoretical-philosophical presuppositions of transcendental theology. By stressing the dynamic orientation of nature to the beatific vision, downplaying the natural-supernatural relation, and relativizing the validity of concepts, they imperil the Church's faith in Christ, the Absolute in history, and undermine the permanent meaning of dogmatic truths. They forget that Christian truth is not the result of a rational argument, especially if the transcendental method is undercutting the validity of very conceptual statements employed in its argument. Christian truth happened in the Incarnation and came to full revelation on the cross and in the resurrection. Its reality was entrusted to the Church for its transmission, and theologies are valid only insofar as they remain faithful to the foundational fact. The fact, of course, must be expressed in interpretative words. There is no human history without witnesses and their testimony must convey meaning intelligible to finite minds. If one cannot state clearly the meaning of one's faith, faith quickly evaporates. Too often modern theology devolves into subjective ruminations on experience in transitory efforts to protest against the limitations of human existence and sin in ecclesial institutions or to make the faith relevant by adapting it to the latest fad of academe. Then the Church's link to history on which the *ressourcement* theologians relied to renew theology threatens to be lost. If history is lost, so are Jesus Christ and the significance of human freedom. For Christ entered history to free men (*Gal* 5:1; *Jn* 8:32), and if He is not the Absolute, freedom has no grounding in the constantly shifting sands of time and the Eucharist is eviscerated. Paradoxically the Church best adapts herself to the modern world by returning to her past. There she finds Christ, the plenitude of truth and grace, the unique Absolute in history (*Jn* 1:14; *Col* 2:3.9-10; *Eph* 1:10; 3:19; *Gal* 4:4). He is the norm of all theology, the center of history, and the One in whom «all things have

their consistency» (*Col* 1:17), «the Alpha and the Omega, the first and the last, the beginning and the end» (*Rev* 1:8; 21:6; 23:13)⁶².

John M. McDermott, S.J.
 mcdermott.john@shms.edu
 Sacred Heart Major Seminary
 2701 West Chicago Blvd
 Detroit, MI 48206

Summary

This article traces the influence of the ressourcement movement, which developed principally in France and Germany after World War II, upon Vatican II. Basic to the development of twentieth Catholic thought is the natural-supernatural distinction, which was first conceptually articulated in the thirteenth century. St Thomas elaborated a synthesis of Aristotelian and neo-Platonic worldviews to transmit the Christian mystery. The flexibility of his synthesis allowed various interpretations to flourish. In the twentieth century a return to the Church Fathers was strongly urged in the hope of overcoming the abstract categories of conceptualist (Cajetanian) Thomism with its strict separation of natural and supernatural orders. But underneath the appeal to the Fathers lay a debate about interpretations of Aquinas. While conceptualist Thomism emphasized the Aristotelian elements, transcendental Thomism stressed the neo-Platonic elements, and the Dominicans of Le Saulchoir wrestled with dogmatic development and the place of subjectivity in faith. These currents came together at Vatican II and produced documents, in which the various traditions balance each other. The problem of reconciling metaphysically expressed dogmas with history, i.e., the problem of dogmatic development, remains, but debates unleashed by the ressourcement reveal the elements which must be maintained in balanced polarities.

⁶² We attempt to synthesize the various emphases of Thomism and offer a structure for dogmatic development in *Faith, Reason, Freedom*, in *Irish Theological Quarterly* 67 (2002) 307-322, and *The Sacramental Structure of Reality*, in *Josephinum Journal of Theology* 17/1 (2010) 57-79. For the meaning of freedom cf. our *The Mystery of Freedom*, in *Lateranum* 74 (2008) 493-542. But more remains to be done.

I NOVANTANOVE NOMI DI ALLĀH E L'ULTIMO STADIO DELLA MISTICA ISLAMICA

*Bartolomeo Pirone**

Lo studio che qui presentiamo risponde alla domanda formulata in un convegno sull'esperienza mistica che possiamo riformulare nel seguente modo: "Se Dio ha creato affinché il tesoro del Suo Amore fosse conosciuto, perché la vetta esistenziale dell'uomo dovrebbe implicare l'impossibilità di gustarlo?".

È scritto nel Corano: «E Dio possiede i nomi più belli, invocatelo dunque con quei nomi, e abbandonate coloro che quei nomi usano perversamente: saranno ricompensati per quel ch'essi fanno»¹. E ancora: «Di: "Invocatelo come Allāh, o invocatelo come *Raḥmān*, comunque lo invochiate, a Lui appartengono i nomi più belli!"»². E ancora: «Allāh! Non c'è altro dio che Lui, l'Iddio cui appartengono i nomi più belli!»³. E ancora: «Egli è Allāh, il Creatore, il Plasmatore, il Forgiatore, Suoi sono i Nomi Bellissimi, e canta le Sue lodi tutto quel ch'è nei cieli e sulla terra, egli è il Possente Sapiente!»⁴. E ancora: «E chi è più iniquo di coloro che impediscono che nei luoghi d'adorazione sia menzionato il nome di Dio e tentano anzi di distruggerli, mentre dovrebbero entrarvi pieni di timore? Costoro avranno in questo mondo ignominia e nell'altro

* Professore Incaricato di *Introduzione all'Islam*, Facoltà di Teologia, PUL.

¹ Vedi sura VII,180. Dei 99 Nomi di Dio il testo sacro menziona quelli che vanno dal 2 al 14 in sura LIX,22-24, mentre gli altri sono rintracciabili qua e là quasi sempre raggruppati due a due o, comunque, secondo un'esigenza eufonica. Quelli dal 21 al 26 non sono riferiti alla lettera nel Corano ma sono desunti da azioni o interventi di Dio che la tradizione islamica ha sublimato con la coniazione di un termine atto ad esprimerli come veri e propri attributi di Dio.

² Vedi sura XVII,110. È commentando questo versetto che la maggior parte dei *tafsīr* propongono il loro elenco dei 99 Nomi che non sempre collimano. Nello specificare che tali nomi appartengono solo a Dio, al-Qayrawānī aggiunge che suoi sono altresì i sublimi attributi, *aṣ-ṣifāt al-ulā*, cf. IBN ABI ZAYD AL-QAYRAWANĪ, *La Risāla*, a cura di Saïd al-Laham, Dar el Aker, Beirut 1993, 21.

³ Sura XX,8.

⁴ Sura LIX,24.

castigo cocente»⁵. E ancora: «In case che Dio ha permesso vengano elevate e vi si menzioni il Suo nome, cantino le Sue lodi all'alba e al tramonto uomini che né commerci né vendite distolgano dalla menzione di Dio [...]»⁶. E ancora: «Sia benedetto il nome del Signore, re di Possanza e di Gloria!»⁷. E ancora: «Celebra quindi il nome del tuo Signore il Sublime!»⁸. E ancora: «Menziona dunque il nome del tuo Signore e votati a Lui devoto!»⁹. A tal scopo ci illumina, prima di ogni altra fonte e autorità, Dio stesso, come quando dice: «[...] Mangiate dunque ciò che loro avranno preso per voi, menzionandovi sopra il nome di Dio; e temete Iddio, ché Dio è rapido al conto!»¹⁰. Questa pregnanza di presenza di Dio nella mente e nel cuore, sedi rispettivamente dell'energia noetica, dell'emozione e dell'emotività, fa sì che dedicarsi alla menzione dei nomi di Dio, *dikr*, collettivo o solitario che sia, induce ad escludere ogni altro pensiero che non sia Dio¹¹. Tale sentire si sublima nella determinazione di «aprire il *dikr* per amor di Dio e perché la gente oda lodare il Signore non per acquisire meriti o per altro fine»¹².

Sotto il nome di Dio ogni cosa è ed avviene. Nessun'altra cosa è pensabile di Dio che non sia contenuta o indicata in uno dei suoi Novantanove Nomi. Un convertito al cristianesimo, divenuto poi sacerdote francescano, parlando della necessità che ogni musulmano sente di conformarsi al Corano, faceva notare che tale devozione «significa unirsi alla volontà di Dio che Egli ha rivelato senza rivelare *Dio stesso*, se non sotto il velo dei propri "Bei Nomi" e dei suoi "Attributi"»¹³. L'Ineffabile resta quindi una soglia invalicabile, perché la sua essenza è al di là e al di sopra di ogni altra cosa qui nel mondo. Ma è pur vero che fintanto che si è in questo mondo, Iddio vuole che i suoi devoti praticino la menzione dei suoi Nomi, sì che Mālik Ibn Dīnār usava dire: «Ho letto che nel libro della legge l'Altissimo dice: "O uomini sinceri! Godete in questo basso mondo dei miei benefici, ma godetene ricordandovi di Me; poiché in

⁵ Sura II,114. In sura XXII,40 tra i luoghi di culto in cui si menziona il nome di Dio sono annoverati "monasteri e sinagoghe, oratori e templi"

⁶ Sura XXIV,36-37. Quanta risonanza di costumanze monastiche in questi versetti che sembrano evocare mattutini e complete delle ore canoniche!

⁷ Sura LV,78. Vedi pure sura LXXXVII,1.

⁸ Sura LVI,74,96; LXIX,56.

⁹ Sure LXXXIII,8; LXXVI,25. Vedi pure sura LXXXVII,15.

¹⁰ Cf. sure V,4 e VI,118-119,121,138 e XXII,28,34,36 per la necessità di menzionare il nome di Dio su animali da macellare o pronti al sacrificio.

¹¹ 'ABD AL-WAHHĀB ASH-SHA'RĀNĪ, *Il Libro dei doni*, a cura di Virginia Vacca, Istituto Orientale di Napoli, Napoli 1972, 29.

¹² *Ivi*, 42.

¹³ JEAN-MOHAMMED ABD-EL-JALĪL, *Testimone del Corano e del Vangelo*, a cura di M. Borrmans, Jaca Book, Milano 2006, 100.

questo basso mondo è un gran privilegio poterMi menzionare; ed è in favore delle invocazioni che farete quaggiù che otterrete nell'Altro Mondo un rango elevato»¹⁴. Non si dimentichi che per il mistico che annulla il proprio io in Dio "l'altro mondo" è già in essere nel grado della perfezione da lui raggiunta grazie al volere di Dio. Parlando infatti della vita di 'Utbaḥ al-Ġulāmī, così viene descritto: «Che la misericordia di Allāh sia su questo uomo che bruciò d'amore per Allāh, su questa miniera di sincerità e di purezza, su colui che arrivò al termine ultimo della via dell'Unione intima e fu l'anima di tutti gli

¹⁴ FARID AD-DIN AL-'ATTĀR, *Parole di ṣūfī. Memoriale degli intimi di Allāh*, a cura di L. Pirinoli, Oscar Mondadori, Milano 2001, 83. In sintonia con quanto appena detto è del resto anche la mistica Rābi'ah al-'Adawiyah che, rispondendo a Ḥasan al-Baṣrī subito dopo aver egli asserito: «Se una volta in Paradiso, fossi separato dal volto di Allāh anche per un solo istante, piangerei talmente che tutti i presenti avrebbero compassione di me», così ebbe a dire: «Ben detto, ma chiunque in questo basso mondo trascurerà per un solo istante di menzionare gemendo e piangendo il nome di Allāh, certamente nell'altra vita sarà nelle condizioni di cui hai parlato prima» (*ivi*, 112-113). E non soleva anche Ibrāhīm Ibn Adham sottolineare che chiunque ricerca i godimenti non è un amico sincero, per cui asseriva: «Ci sono tre occasioni nelle quali bisogna strappare dal cuore i pensieri estranei: nel pronunciare il nome di Allāh, nel leggere il Corano e nel fare la *Ṣalāt*. Quello che distingue l'iniziato è che, menzionando continuamente l'Altissimo, invoca la testimonianza della Sua augusta parola [...]» (*ivi*, 141). Celebrare e menzionare il nome e i nomi di Allāh è una scelta che più di un mistico, tra cui Ibrāhīm Adham, fa «per avere l'onore di cantare in questo mondo le lodi dell'Altissimo, e il privilegio di contemplare nell'Altro il Suo volto» (*ivi*, 144). Si noti come anche qui la menzione dei Nomi è strettamente funzionale alla contemplazione del volto di Dio. Lo stesso Ibrāhīm Adham era talmente pervaso dalla convinzione che la celebrazione del nome di Allāh fosse un'altissima opera di bene che, trovando un ubriaco riverso sul proprio vomito gli lavò la bocca dicendo: «Una bocca che ha nominato l'Altissimo, non deve rimanere sporca» e fu per questo che nella notte udì una voce dirgli: «O Ibrāhīm! Tu hai lavato la bocca di un uomo che aveva pronunciato il Nostro Nome e Noi a Nostra volta laveremo e purificheremo il tuo cuore» (*ivi*, 151-152). Episodio parallelo fu quello che coinvolse Biṣr al-Ḥāfi il quale, raccattando un pezzo di carta su cui era scritto «Nel Nome di Allāh, il Clemente, il Misericordioso», lo avvolse in un pezzetto di lino immacolato, lo profumò con del muschio e dell'ambra, poi, pieno di rispetto, lo depose con tutti gli onori in un luogo sicuro. Quella stessa notte gli fu riferito per parte di Dio: «Poiché tu hai raccattato il Nostro Nome che giaceva per terra e l'hai ripulito della sporcizia di cui era ricoperto, ti abbiamo purificato dei tuoi peccati. Tu hai avvolto il Nostro Nome in un telo di lino senza macchia; a Nostra volta ti rivestiremo nell'Altra Vita d'un vestito completo; e poiché dopo averlo ricoperto d'ambra e di muschio, l'hai collocato al sicuro, Noi da parte Nostra t'onoreremo in questo mondo e nell'Altro e laveremo il tuo nome da ogni macchia» (*ivi*, 155-156). Lo stesso Biṣr soleva dire: «Ciò che distingue i servitori affezionati è che la loro testa è sempre in adorazione e la loro lingua sempre occupata nella menzione di Allāh» (*ivi*, 159). Sempre per insistere sulla centralità che la menzione e il rispetto per il nome o i nomi di Dio hanno nell'elevazione dello spirito e dell'anima, si racconta ancora che Dū al-Nūn al-Miṣrī, scoperta tra alcune rovine una giara piena d'oro ricoperta da una tavoletta sulla quale era inciso il Gran Nome dell'Altissimo, preferì per sé la tavoletta, dicendo: «Non ho bisogno di denaro, datemi invece questa tavoletta, poiché vi è inciso il nome dell'Amico». Dopo averla presa, baciata e passata sugli occhi, quella stessa notte ebbe un sogno durante il quale udì dire: «O Dū al-Nūn, dato che tu hai delle nobili aspirazioni e hai preferito il Mio Nome al possesso dell'oro, ti tratterò con onore e ti aprirò le porte della scienza, della sincerità e della direzione spirituale» (*ivi*, 163). Sempre dell'eccellenza della menzione del Nome di Dio come segno visibile dell'amore per l'Altissimo, parla altresì lo stesso mistico di cui sopra, il quale soleva dire: «Gli asceti sono i re dell'altro mondo, e gli anziani sono i re degli asceti. Vuoi dare una prova visibile del tuo amore per l'Altissimo? Lascia da parte tutto ciò che ti impedisce di benedire il Suo Nome» (*ivi*, 171). Bayazid al-Biṣṭāmī pone la felicità o il gusto di Dio nella menzione continua e incessante degli attributi di Allāh, cf. *ivi*, 195.

uomini fedeli!»¹⁵. Di questa perfezione raggiunta grazie all'esercizio della menzione dei Nomi di Dio per il tramite di una grazia illuminante che riverbera sull'essere umano l'infinito universo delle pienezze dell'essenza divina, così è detto in modo sintetico:

«Iddio Altissimo è vivo, sciente, potente, volente, udente, veggente, parlante, e così è l'Uomo. Egli è a Dio quello che uno specchio è ad una persona che non vede la propria immagine se non in esso; ora l'Uomo Perfetto è lo specchio di Dio, perché Egli ha voluto che i suoi nomi e i suoi attributi fossero visibili esclusivamente nell'Uomo Perfetto»¹⁶.

La sacralità e una pur sempre sottesa impenetrabilità del senso insito in ciascun nome o attributo di Dio, nelle loro strette relazioni con la santità e l'invulnerabilità della sua essenza, stanno forse anche alla base di quel *ḥadīṭ* in cui il Profeta esortava a non giurare nel nome o in uno degli attributi propri di Dio¹⁷ con queste parole: «D'altra parte è biasimevole giurare in altro all'infuori dei nomi e degli attributi di Dio, sia egli esaltato, foss'anche sul Profeta, per la Ka'bah, gli angeli, il deposito, la vita, lo spirito o altro. Giurare per il deposito, inoltre, è la maniera più biasimevole»¹⁸.

¹⁵ AL-'ATTĀR, *Parole di ṣāfi*, 99. Della forza trasformante dell'amore abbiamo una testimonianza anche in una esternazione di Rābi'ah, quando, a chi le chiedeva se amasse l'Altissimo e considerasse Satana un nemico, rispose: «L'amo profondamente. Amo talmente l'Altissimo che l'inimicizia di Satana non mi preoccupa». E al Profeta che le era apparso in sogno e le chiedeva se l'amasse, rispose: «O Inviato di Allāh, può esserci qualcuno che non ti ama? Ciononostante l'amore per l'Altissimo colma talmente il mio cuore che in esso non resta posto né per l'amicizia né per l'inimicizia verso chicchessia» (*ivi*, 113). Sull'amore nella vita di questa mistica si potrebbero scrivere trattati, ma ci basti qui quanto ella stessa ebbe a dire di esso rivolgendosi a Dio: «O Allāh! Se nel Giorno della Resurrezione, Tu mi manderai in Inferno, io griderò piangendo: "O Signore, io, che Ti ho amato tanto! È così che Trattai quelli che Ti amano?". Allora una voce si fece udire: "O Rābi'a non avere una così bassa opinione di Noi. Noi ti daremo un rango elevato nelle file dei Nostri fedeli affinché tu possa intrattenerti con Noi sui Nostri misteri"» (*ivi*, 119). Facciamo notare che, come ogni valore su cui poggia la pietà musulmana trova sempre il suo fondamento in qualche passo coranico, anche l'amore è da ascrivere a quanto enunciato in sura V,54 con le parole: «O voi che credete! Se qualcuno di voi rinnega la sua religione, ebbene, Iddio susciterà uomini che Egli amerà come essi ameranno Lui, umili coi credenti, fieri coi miscredenti, combattenti sulla via di Dio, impavidi di fronte ad ogni biasimo; questa è grazia che Dio dona a chi vuole, ché Dio è ampio, saggio».

¹⁶ AA. VV., *Antologia della mistica arabo-persiana*, a cura di M-M. Moreno, Laterza, Bari 1951, 258. Questo perché, come Ibn al-'Arabī asseriva, «Iddio, in quanto dotato di infiniti nomi bellissimi, volle vedere le obbiettivazioni di questi in un ente comprensivo che riunisse in sé la realtà e gli manifestasse il suo segreto».

¹⁷ Stesso concetto espresso in IBN ABI ZAYD AL-QAYRAWANI, *La Risāla*, 167 dove si precisa che nessuna espiazione o riserva è ammessa per un giuramento fatto per Allāh o per uno dei suoi Nomi o attributi.

¹⁸ MOUHIEDDIN ABOU ZAKARIA YAHIA BEN CHARAF AN-NAWAWI, *Les Invocations*, a cura di N. Younes e Fawzi Chaaban, Dar El Fiker, Beyrouth 2001, vol. II, 1109.

Positivi per Allāh, negativi, ovvero privi di ogni sostanza, per i falsi dei o le vacue divinità di devianti adoratori, come in sura VII,71: «Disputerete dunque con me sui nomi che avete dato ai vostri falsi dèi, voi e i vostri padri? Nessuna autorità ne aveste da Dio!». E ancora: «Quei che voi adorare in Suo luogo non sono che nomi che voi e i padri vostri avete inventato, e Dio non v'ha dato potere di farlo. Ma il giudizio non spetta che a Dio, che comanda che nessuno adorate, ma Lui. Questa è la religione retta, ma i più degli uomini, ahimé, non lo sanno!»¹⁹. E ancora, alludendo alle tre dee al-Lāt, al-'Uzzà e Manāt: «Esse non sono che nomi dati da voi e da' vostri padri, pei quali Iddio non v'inviò autorità alcuna. Costoro non seguono altro che congetture e le passioni dell'animo, mentre già giunse loro dal Signore la Guida»²⁰. Da tutto ciò si evince che l'attribuzione dei Nomi a Dio è fondata innanzitutto ed essenzialmente sul Corano o sul testo rivelato che è vera parola di Dio. In certo senso è Dio in persona che si chiama per nome sollecitando la fede e la sottomissione del credente. Sono, in effetti, determinati per espresso pronunciamiento di Dio ma, nello stesso tempo, non disdegnano una congruità inerente all'esercizio del pensiero o dell'intelletto²¹ che trovano tali nomi in sintonia con il Dio di cui rendono testimonianza le creature e il creato nella molteplice coralità degli esseri che lo costellano. Nel caso specifico, essendo tutto l'Islām riversato sull'assoluto dogma dell'unicità e unità di Dio, ogni possibile attributo o nome della divinità concepita come tale non può presentare nessun minimo carattere di contraddizione con essa. Il nome è coerenza di sostanza, non può mai essere una marginalità o una qualità che esulino, nel fondamento del loro stesso essere, dalla razionalità sostanziale dell'essere divino così come ricorre esplicitamente o meramente adombrata nel testo di rivelazione o nel Libro²². Si comprende il nome attraverso la parola o l'enunciato e si giustifica l'enunciato grazie all'esplicita indicazione o significazione del nome.

Ma come l'arcangelo Gabriele già fece con Muḥammad invitandolo a leggere piuttosto che a porgere l'orecchio, prima che con il pensiero e con l'anima, Dio lo si raggiunge con le labbra, articolando e celebrando il suo nome con l'eulogia di ogni giorno: «Nel nome di Allāh, il clemente e il misericordioso»²³. Anche l'invito ad ognuna delle cinque preghiere di ogni

¹⁹ Sura XII,40.

²⁰ Sura LIII,23.

²¹ Tesi difesa ad oltranza dai *mu'taziliti* che si spinsero persino a considerare tali nomi, contingenti, in contrasto con la convinzione degli *aš'ariti* che li ritenevano invece eterni.

²² Ciò non implica, comunque, che il nome si trovi alla lettera nel Corano o che la lista dei nomi di Dio sia di per sé circoscrivibile al numero 99.

²³ Questo versetto introduce tutte le 114 sure del Corano, eccetto la nona, che forse doveva anticamente far parte della sura precedente, ma non perché essa trascuri tale celebrazione del nome di Allāh,

giorno si apre con l'eulogia "Allāhu Akbar" e, come augurio che la celebrazione di tale nome riempia di sé l'inizio e il termine del giorno come della vita di ogni musulmano, si recitano spesso *ḥadīṭ* nei quali il Profeta raccomandava ai suoi fedeli di esaltare la maestà di Allāh con la formula *lā ilāha illa Allāh*, ovvero non vi è altra divinità all'infuori di Allāh. Il riconoscimento di questa prerogativa lo desumiamo altresì dal fatto che è messa in cima a tutte le altre invocazioni espresse dalla memoria che si fa dei Novantanove nomi di Dio, la cui recitazione schiuderà la porta²⁴ del Paradiso a chi se ne faccia geloso e attento testimone, affermando: «Egli è Dio all'infuori del quale non c'è altra divinità se non Lui»²⁵.

Non intendiamo qui coprire l'intero arco dell'importanza e della centralità che la menzione del e dei nomi di Dio ha assunto nelle diverse esternazioni della devozione islamica²⁶. Coerenti con lo spirito del titolo di questo nostro intervento, ci limitiamo ad esaminare quale fu ed è la funzione di detti nomi nell'ambito mistico, in una sfera, di conseguenza, che concentra su di essi una vasta gamma di superamenti ascensionali diretti ad una più ampia e profonda relazione con l'essenza stessa di Dio. In tale contesto notiamo che gli attributi propri, questo sono infatti i Novantanove Bei Nomi di Allāh, sono come le sillabe che a loro volta formano un Nome supremo al momento impronunciabile e inaccessibile. L'esercizio della loro celebrazione, infatti, introduce in vari modi nell'insondabile profondità e ricchezza dell'Ineffabile che, se raggiunto, non rende necessario nessun altro nome. Non era perciò infondata la considerazione che il grande mistico al-Ḥallāğ aveva di essi là dove andava

quanto perché nella sua formulazione è orientata su tale concetto, come espresso nei versetti 5, 27, 91, 99, 102, 104 (*tawwāb raḥīm*, vedi pure 118), 117 e 128, con gli attributi *ḡafūr raḥīm*. Facciamo inoltre notare che è una delle sure in cui la celebrazione di alcuni attributi di Dio è particolarmente incisiva e costante. Nel nome di Dio clemente e misericordioso iniziava la lettera che il re Salomone inviò alla regina di Saba, come in sura XXVII,30.

²⁴ L'insistenza che si fa nella mistica sulla porta del Paradiso non è fine a se stessa, ma sta a denotare non poche volte che, se si vuole effettivamente contemplare il volto di Dio, bisogna aprire la porta del cuore attraverso l'abnegazione e la rinuncia a qualsiasi cosa graviti attorno al proprio io e agli uomini, come capitò ad un tale che, dopo aver chiesto a Ğa'far al-Šādiq di fargli vedere l'Altissimo fu da costui fatto gettare nel fiume e, tratto per ben due volte a riva, si rivolse a Dio con le parole: «"O Allāh, sii misericordioso, soccorrimi!" e spiegò questa sua salvezza con le parole: "Quando, non aspettandomi più nulla da voi, ho riposto la mia speranza unicamente nell'Altissimo, una porta si è aperta nel mio cuore, e quando ho guardato attraverso questa porta ho trovato tutto ciò che desideravo". – "E adesso", disse Ğa'far al-Šādiq, "lascia tutto il resto e non abbandonare mai più questa porta"» (AL-'ATTĀR, *Parole di Šūfi*, 41-42). Lo stesso concetto è ribadito in quello che Uways al-Qarani diceva a proposito della conoscenza dell'Altissimo: «Se lo conosci, estirpa dal tuo cuore qualsiasi attaccamento che abbia per oggetto altri che Lui» (*ivi*, 49). Su "vedere Dio" è quanto mai sintomatica la risposta che Rābi'ah diede a chi le chiedeva se vedeva Colui che serviva: «Se non Lo vedessi, non Lo servirei!» (*ivi*, 113).

²⁵ AN-NAWĀWĪ, *Les Invocations*, I, 150-151.

²⁶ Ğa'far al-Šādiq soleva dire che ricordarsi di Allāh non è possibile che a condizione di dimenticare tutto ciò che è al di fuori di lui. Cf. AL-'ATTĀR, *Parole di Šūfi*, 42.

asserendo che «i nomi di Dio sono nomi quanto alla percezione, quanto al vero, sono verità»²⁷. Sono in effetti funzionali alla verità, sono gradini di una scala che deve dissolversi nel momento stesso in cui non si avrà più bisogno di ascendere per tappe, poiché si sarà allora raggiunta l'unificazione dell'io in Dio, quando si potrà dire finalmente, dopo non aver mai potuto assegnare a se stessi nemmeno uno di tali Novantanove Nomi, «Io sono la verità!»²⁸. Questi nomi sono l'alimento dell'anima, dello spirito e del corpo del mistico. «Dio ha conferito agli uomini il velo di un /Suo/ nome ed hanno vissuto». In tal senso è del tutto corretto intuire e ritenere che il mistero del Nome supremo, come vedremo, specifica e vela, nello stesso tempo, il Nominato²⁹. Vivere nel nome lacerando il velo è quindi introdursi in una vita che non è di questo mondo, è un ritornare a quell'Uno dal quale tutte le unità procedono. Si diviene, per così dire, un nome o uno degli attributi di Dio. Così diceva infatti Aḥmad Ibn Abī al-Ḥusayn al-Rifā'ī: «Quando il devoto ha raggiunto la vicinanza di Dio, la sua concentrazione spirituale lo porta a penetrare i sette cieli; le terre sono come anelli alle sue caviglie. Diventa uno degli attributi di Dio, nulla gli riesce incomprensibile, l'Altissimo si compiace della sua gioia e partecipa alla sua collera [...]»³⁰. Questa intrinseca qualità di elevare ad alte esperienze fruibili della divinità che i Nomi hanno, è messa in evidenza alludendo al cattivo uso che dei medesimi si potrebbe fare in cerca di vanagloria e dei beni di questo

²⁷ Riportato in *Vite e detti di santi musulmani*, a cura di V. Vacca, TEA, Torino 1988, 158.

²⁸ Che si tratti di uno stato o di una fase di annullamento dell'io in Dio e non quindi di una blasfema assunzione della sostanza e della natura divina, lo contraddistingue ciò che andava ripetendo Muḥammad Ibn Abī Ḥamrah con le parole: «Requisito della divinità è la potenza, dunque come farebbe un uomo a dire: "Io sono la Verità in persona"? Sarebbe il colmo dell'errore!» (*Vite e detti di santi musulmani*, 203). Ma forse lo diceva stigmatizzando l'altrui incomprensione del grado di estremo annullamento del sé in Dio raggiunto da al-Ḥallāḡ o, forse anche, per prendere le distanze da quanto dallo stesso al-Ḥallāḡ detto a proposito della Verità. Non dissimile è un'altra affermazione formulata su un identico stato di perfezione raggiunto dal mistico che si annichila o si annulla nel mistero insondabile della Verità. Di Bayazīd al-Bisṭāmī si racconta che ripugnasse la compagnia di gente che potesse distrarlo dalla menzione del Nome di Dio, per cui esclamava: «"O Allāh! Non permettere che io mi occupi di loro al punto da trascurare la menzione del Tuo Santo Nome", e per strappare dai loro cuori l'affetto che gli portavano, esclamò ancora: "In verità io sono Allāh, e non v'è altro Allāh al di fuori di me; adoraMi e compi la *Ṣalāt* ricordandoti di Me!"» (AL-'ATTĀR, *Parole di Ṣūfī*, 177, 179). Dello stesso mistico la tradizione ricorda che un giorno, guardando una bella mela, abbia detto: «"Che mela deliziosa!", usando, nel descriverla in tal modo, il termine *laṭīf*, che è il trentesimo tra i Beni Nomi di Dio. In quel mentre si fece udire una voce che gli disse: "O Bayazīd! Non arrossisci nel dare un Nostro attributo a una mela?". E per quaranta giorni il suo cuore, colmo di tenebre, dimenticò il Nome dell'Altissimo» (*ivi*, 182). I benefici effetti che la menzione del Nome dell'Altissimo esercitò su di lui, sono espressi in una sua dichiarazione nella quale riconosceva: «Per trent'anni ho camminato alla ricerca di Allāh, alla fine quando ho aperto gli occhi ho scoperto che era Lui che mi cercava. Per trent'anni, prima di pronunciare il Nome dell'Altissimo, mi lavai tre volte la bocca. Per molti anni condussi la mia individualità alla Corte del Signore ed essa non vi andava che piangendo; ora che mi è giunto il soccorso dell'Altissimo, è essa stessa che mi conduce sorridendo alla Corte di Allāh» (*ivi*, 183).

²⁹ Vedi a tal proposito EI, I, 735.

³⁰ *Vite e detti di santi musulmani*, 189.

mondo, come si evince dalle seguenti considerazioni di al-Matbūlī: «[...] Questi invece si servono dei venerati e sommi nomi di Dio per il fine spregevole di procurarsi dignità mondane tali che, se fossero offerte non richieste ad una persona ragionevole, verrebbero rifiutate per delicatezza»³¹. Hanno quindi una dinamica positiva e una dinamica negativa. La prima è sufficientemente adombrata anche nella pratica del *dīkr* che di per sé tende ad abbattere qualsiasi tipo di barriera tra il devoto e Dio, a favorire, cioè, il progressivo distacco dalla terra mediante la menzione e la meditazione dei Nomi³². Il pensiero della vita futura tende quindi ad annullare l'immagine della vita terrena: «nelle lodi di Dio si annullano questa vita e quell'altra, e quando il *dīkr* ha portato alla realizzazione mistica, il devoto e le sue lodi scompaiono: restano soltanto il Lodato e i suoi attributi»³³.

Ma quali sono, in effetti, tali Nomi e come la comunità musulmana li ha distribuiti in quella che è ormai la loro classificazione ufficiale, lasciandone fuori altri che pure qua e là per il mondo islamico si continua a tenere in considerazione? Diamo ora l'elencazione dei Nomi di Dio così come sono enumerati nell'opera di al-Nawawī, conosciuta sotto il titolo di *al-Adkār al-nawawīyyah*. La realtà numerica, come è risaputo, pone non rare volte una questione di importanza e di eccellenza, per cui si pensa che i primi siano di natura e per contenuto superiori a quelli che compaiono in fondo all'enumerazione. Il fatto che le stesse sure coraniche sono disposte non secondo una numerazione che definisca la loro rispettiva importanza ma solo per un fattore contingente formulato sulla loro estensione o lunghezza, potrebbe di per sé già fugare il dubbio avanzato sulla enumerazione dei Nomi, che la dottrina *aš'arita* riteneva uguali quanto ad importanza ed eccellenza. Tuttavia in non poche testimonianze si parla di una loro gerarchia con in testa il nome *Allāh*, che non pochi commentatori reputano essere il centesimo Nome o, come nella tradizione sufica, il nome ineffabile che precede nella lista tutti gli altri ma che si raggiunge solo dopo aver fruito della comprensione e della contemplazione di ciò che ciascun nome nasconde o cela,

³¹ *Ivi*, 265.

³² Di estrema efficacia contro il male d'ogni sorta è ritenuto il ricorso alla recita dei Bei Nomi di Dio con la formula di preservazione: «Mi rifugio [...] nelle sue parole perfette [...] in tutti i nomi prestigiosi di Allāh, che conosco o ignoro [...] contro ciò che Allāh ha creato, plasmato e forgiato di nocivo, contro la calamità di ciò che cade dal cielo e di ciò che ad esso sale, contro il male di ciò ch'Egli ha creato sulla terra e di ciò che da essa esce, contro la seduzione del giorno e della notte, contro le sorprese che riservano la notte e il giorno, a meno che non sia essa benefica, o Signore!».

³³ *Ivi*, 392. Questa eccellenza della esaltazione degli attributi divini in quanto promotori e patrocinatori di una sostanziale elevazione della mente e del cuore in Dio sino ad una loro assimilazione con l'oggetto amato ed esaltato, è racchiusa in un'altra massima del florilegio mistico musulmano, che recita: «Finché il cuore di un uomo continua a lodare l'Altissimo, colui è in preghiera, anche se si trovasse al mercato; se le sue labbra si muovono a pronunciare il nome di Dio, meglio ancora» (*ivi*, 393). Perciò invocare il Vivente diventa la vita dei cuori mortali.

per il tramite di una loro meditazione spirituale, che porta al raggiungimento contemplativo e fruitivo di Dio. Il mistico Ḥabīb al-‘Ağamī affidava alla meditazione un alto grado, dichiarando: «Nella via spirituale il dono dei miracoli è al quattordicesimo grado, mentre la scienza è al diciottesimo» e così dicendo sosteneva che il dono dei miracoli proviene dall'esecuzione dei riti, mentre i misteri si svelano alla luce della meditazione³⁴.

1. Egli è Dio, *Allāh*, non vi è altro dio all'infuori di Lui, il che implica che è nome non riferibile a nessun altro se non a Lui, è l'assolutizzazione della sua essenza unica e incomunicabile, non trasferibile sotto nessuna dimensione o misura in altri che Lui³⁵.

2. Il Misericordioso, *al-Raḥmān*, nome che aggettiva in certo senso la volontà eterna e sempiterna di Dio come fonte della misericordia. Tale connotazione lo fa considerare da qualcuno come un vero e proprio sostantivo o nome proprio dello stessa divinità cui è dato il nome di Allāh. Per tale motivo non si troverà mai un musulmano di nome *Raḥmān*.

3. Il Clemente, *al-Raḥīm*, è anch'esso in relazione con la volontà divina, che interviene sempre dietro l'impulso della sua misericordia o clemenza. Ḥasan al-Baṣrī soleva dire: «Vedo la misericordia dell'Altissimo scendere abbondantemente dall'alto del Cielo»³⁶.

4. Il Re, *al-Malik* (XX,114; XXIII,116; LIX,23; LXII,1; CXIV,2). Come ogni sovrano o monarca Iddio non dipende da nessun altro che da se stesso. È quindi un attributo cui consegue che ogni altra cosa dipende da Lui, e che tale prerogativa trova il suo fondamento nella perfezione del potere divino.

5. Il Santissimo, *al-Quddūs* (LIX,23; LXII,1), separato da ogni altra cosa che non sia in sé santa e pura, ed è perciò un attributo negativo.

6. La Pace, *al-Salām* (LIX,23), in quanto grazie alla sua santità possiede una pace senza difetto, non solo, ma può augurarla e darla ad altri, l'annuncia e la dona grazie alla parola e all'augurio di pace. In tal senso esso è considerato anche un attributo della parola.

³⁴ Cf. AL-‘ATTĀR, *Parole di Šūfī*, 95.

³⁵ Jean-Mohammed Abd - el- Jalil, mette in rilievo, parlando della preghiera, come sia necessario far memoria dei nomi di Dio e come sia pratica lodevole «il ripetere per trentatré volte “Gloria ad Allāh”, poi per altre trentatré volte “Lode ad Allāh”, e ancora per trentatré volte “Allāh è grande”, seguito dalla formula fondamentale “Non vi è dio all'infuori di Allāh, Unico, senza pari”, raggiungendo in tal modo il numero di cento invocazioni del Nome di Dio» (ABD-EL-JALIL, *Testimone del Corano e del Vangelo*, 93). A tal proposito vedi pure IBN ABI ZAYD AL-QAYRAWANI, *La Risāla*, 317. Con l'invocazione di questo nome iniziano le sure del Corano, ad eccezione della nona, e con l'invocazione di questo nome il Profeta suggeriva ai suoi credenti di iniziare e di terminare ogni loro atto di pietà o di bontà, come è dato leggere in ABU ZAKARIYA YAHYA BIN SHARAF AN-NAWAWI, *Riyāḍ al-ṣāliḥīn (Gardens of the Righteous)*, a cura di Solimān Al-Maiḥūb (sic!), Dar al-Kutub al-‘ilmiyyah, Beirut 1999, 221-222.

³⁶ AL-‘ATTĀR, *Parole di Šūfī*, 64.

7. Il Credente, *al-Mu'min* (LIX,23), in quanto per il bene che vuole a se stesso crede nella sua essenza che tutto vuole e tutto può, e nella irreprensibilità della sua Veracità conferma la fede in sé e nel suo inviato e fa della fede oggetto di adesione per il tramite della sua Parola confermatrice. Anche in questo caso è attributo della parola.

8. Il Custode, *al-Muḥaymin* (LIX,23), ossia colui che grazie alla sua scienza o conoscenza vigila a che tutto sia fedele a tale sua prerogativa e la manifesti come tale. Per tale ragione è attributo della scienza o conoscenza.

9. Il Possente, *al-'Azīz* (II,209) è il perno attorno a cui muovono i numerosissimi passi coranici che esaltano Dio come Potente o Possente, assolutamente unico, necessario e inaccessibile). Sta ad indicare potenza inviolabile e impareggiabile ed è perciò considerato attributo dell'agire o dell'azione.

10. Il Fortissimo, *al-Ġabbār* (LIX,23), immune da ogni debolezza o manchevolezza quanto all'azione e che su tutto domina in virtù della sua forza.

11. Il Superbo, *al-Mutakabbir* (LIX,23), conscio della sua grandezza su ogni altra cosa grande.

12. Il Creatore, *al-Ḥāliq* (VI,102; XIII,16; XXXV,3; XXXIX,62; XL,62; LIX,24), di ogni cosa esistente, determinandola nell'essere da un suo precedente non-essere.

13. Il Produttore, *al-Bāri'* (II,54; LIX,24), di ogni cosa possibile e conforme alla bontà della sua volontà, facendola esistere nella pienezza del proprio essere.

14. Il Forgiatore, *al-Muṣawwir* (LIX,24), ossia colui che dà forma ad ogni cosa possibile e creata secondo un intrinseco ordine di perfezione dell'atto creativo in sé e, quindi, nella migliore delle forme.

15. L'Indulgente, *al-Ġaffār* (XX,82; XXXVIII,66; XXXIX,5; XL,42; LXXI,10), ossia il Perdonatore, pronto al perdono e alla remissione di ogni pena.

16. Il Dominatore, *al-Qaḥḥār* (XII,39; XIII,16; XIV,48; XXXVIII,65; XXXIX,4; XL,16). Questo nome è preceduto costantemente dal termine *al-Wāḥid* = l'Unico Dio Dominatore, giammai dominato da altri.

17. Il Munifico, *al-Waḥḥāb*, che continuamente dona senza mai ricevere nulla da altri, ma attingendo all'inesauribile fonte del suo amore per le creature alle quali ha partecipato il dono della vita.

18. Il Sostentatore, *al-Razzāq* (LI,58), ovvero il dispensatore di ogni bene e di quanto è necessario e sufficiente per la vita e per lo spirito di ogni creatura: cosa, animale o uomo che sia.

19. Colui che vince e che apre o svela all'uomo quanto gli è nascosto, *al-Fattāḥ* (XXXIV,26).

20. L'Onnisciente, *al-'Alīm*, ossia colui che conosce in ogni minimo dettaglio tutto ciò che altri potrebbero conoscere. Fonte e oggetto di conoscenza

e, quindi, nome di per sé legato all'attributo della conoscenza che è a sua volta un attributo dell'essenza.

21. Colui che tutto stringe, *al-Qābiḍ* (derivato da II,245: «Dio stringe ed allenta, e a Lui tutti sarete fatti tornare») ³⁷.

22. Colui che dà con larghezza, *al-Bāsīt* (derivato da XLII,27: «E se Dio troppo ampia elargisse, *baṣaṭa*, la Sua provvidenza ai Suoi servi, questi insolentirebbero sulla terra; ma Egli ne invia quanta Egli vuole, poiché i Suoi servi Egli vede ed osserva»). In alcuni casi è interpretato come “Colui che dilata” le vie o i cuori dei credenti ³⁸.

23. Colui che abbassa, *al-Hāfiḍ* (nel Corano non si hanno riscontri riferiti direttamente a Dio. Degli unici quattro passi, due sono riferiti a Muḥammad: sure XV,88; XXVI,215; un terzo al figlio che viene esortato ad abbassare l'ala della sua protezione sui genitori che lo hanno cresciuto e allevato: sura XVII,24 ed un quarto all'Ora che “abbatterà esalterà”, sura LVI,3).

24. Colui che innalza, *al-Rāfiʿ*, III,55; II,63, 93,253; VI,165 con numerosi altri passi in cui si puntualizza che è sempre Dio colui che innalza a sé chi vuole e che ha innalzato i cieli. Ma non è da trascurare che tale attributo fa di Dio colui che eleva a sé i suoi servitori fedeli, come ha fatto, per esempio, di ʿĪsā figlio di Maria e come potrà fare, di conseguenza, con i mistici che saranno trovati degni di essere elevati agli alti gradi della contemplazione divina e dell'annullamento dell'io in Dio, nel quale si estingue persino lo struggimento a lungo provato di giungervi, come detta una massima: «Il santo non giungerà a Dio finché non si libera dalla brama di giungere a Dio» ³⁹. Forse la formula più stringente e meglio espressiva di questo stato ci è offerta dalle parole di Bayazīd al-Bisṭāmī quando definisce l'annichilimento dell'io in Dio con queste parole: «Una volta vidi in sogno l'Altissimo che mi diceva: “Cosa desideri, o Bayazīd?”. “Quello che tu desideri, o Allāh” – “O Bayazīd! Sei tu che Io desidero, così come tu desideri Me”. – “Ma qual è la strada che conduce a Te?” – “O Bayazīd chi rinuncia a se stesso arriva a Me”» ⁴⁰. E ancora Bayazīd diceva: «Fino a quando tra Te e me ci sarà il *me* e il *Te*? Sopprimi tra noi il *me*; fa' ch'io divenga interamente il Tuo *Te*, e non sia più il mio *me* ... O Allāh,

³⁷ Per altri passi in sintonia con la provvida munificenza di Dio, cf. sure XIII,16; XVII,30; XXVIII,82; XXIX,62; XXX,37; XXXIV,36,39; XXXIX,52; XLII,12.

³⁸ Cf. *El*, I, 737.

³⁹ *Vite e detti di santi musulmani*, 395. Quello che in effetti tradiva uno spasimo sommamente caro alla mistica Rābiʿah al-ʿAdawiyah era espresso nella sua esclamazione: «Quello che realmente mi occorre è la contemplazione del Tuo volto» (FARĪD AL-DĪN AL-ʿATTĀR, *Parole di Ṣūfī. Memoriale degli intimi di Allāh*, 106).

⁴⁰ *Ivi*, 197.

non è l'ascetismo, né la conoscenza a memoria del Corano o la scienza che mi occorrono, dammi solo una parte dei tuoi segreti»⁴¹.

25. Colui che dà potenza, *al-Mu'izz* (derivato da XXXV,10: «Chi desideri Potenza, sappia che di Dio è la Potenza, tutta»; XXXVII,180; LXIII,8 dove essa è partecipata anche all'inviato Muḥammad e ai credenti; XXXVIII,82).

26. Colui che umilia, *al-Muḍill* (derivato da III,26: «Di: "O mio Dio! Padrone del Regno! Tu dai il Regno a chi vuoi, e strappi il Regno a chi vuoi, esalti chi Tu vuoi, umilii, *tuḍillu*, chi Tu vuoi: in mano Tua è il Bene, e Tu sei sopra tutte le cose Potente!"»).

27. Colui che tutto ascolta, *al-Samī'*, grazie alla sua essenza ovunque presente.

28. Colui che tutto vede, *al-Baṣīr*, in quanto, come per l'attributo di cui sopra, Dio è ovunque e nulla sfugge alla sua essenza. Si tratta di due attributi essenziali non dimostrabili alla luce dell'intelletto e per i quali la ragione non dispone di criteri valutativi adeguati. Sono oggetto di fede e come tali concorrono alla conoscenza di ciò che Dio è secondo la rivelazione. La prova della loro verità è la verità stessa del testo rivelato.

29. Il Giudice, *al-Ḥakam* (derivato da passi coranici in cui è evidenziata l'opera di Dio quale arbitro e giudice saggio e veritiero, come in XXI,112, dove è detto: «Di: "Signore! Giudica Tu secondo verità: ché il nostro Signore è il Misericordioso, di cui invochiamo l'aiuto contro quello che empientemente affermate!"»).

30. Il Giusto, *al-'Adl*, ossia immagine e realtà della giustizia suprema, che scaturisce dalla sua sovrana decisione nell'atto stesso di giudicare.

31. Il Sottile, *al-Laṭīf* (VI,103; XII,100; XXII,63; XXXI,16; XXXIII,34; XLII,19; LXVII,14), ossia colui che conosce le cose più nascoste e celate. In alcuni passi andrebbe comunque meglio tradotto con "benigno" o "benevolo".

32. Il Ben informato, *al-Ḥabīr*, o il Sagace, per il fatto di conoscere persino i segreti più intimi delle creature.

33. Il Longanime, *al-Ḥalīm* (II,225,235,263; III,155; IV,12; V,101; XVII,44; XXI,59; XXXIII,51; XXXV,41; LXIV,17), ossia il Mansueto, che è lento al castigo.

34. L'Immenso, *al-'Aḍīm*, tradotto alcune volte con "inaccessibile"⁴².

35. Colui che tutto perdona, *al-Ġafūr*, capace di perdono infinito. È coniato sulla stessa radice dell'attributo *al-Ġaffār*. Al-Ġazālī ritiene ch'esso esprima il senso di colui che perdona anche i peccati reiterati

⁴¹ AL-'ATTĀR, *Parole di Ṣūfī. Memoriale degli intimi di Allah*, 202.

⁴² Cf. *El*, I, 737.

36. Il Riconoscente per antonomasia, *al-Šakūr* (XXXV,30,34; XLII,23; LXIV,17), ossia colui che dà molto contro il poco che riceve dai suoi adoratori e che proclama la lode di chi è a Lui obbediente.

37. L'Eccelso, *al-'Alī* (II,255; IV,34; XXII,62; XXXI,30; XXXIV,23; XL,12; XLII,4,51; XLIII,4), ossia colui che è al sommo grado della scala degli esseri. Forse sinonimo di *al-Mutakabbir*. Alcuni lo legano al concetto di Causa Prima. Parlando dei due nomi *Egli è l'Eccelso, il Potente*, al-Ġazālī ne sottolinea la valenza di cardini basilari della questione degli attributi, facendo chiaro riferimento anche alla sua opera *Commentario ai bei nomi di Dio* dove analizza meglio e più approfonditamente l'intrinseco valore dei due attributi sopra menzionati⁴³.

38. Il Grande, *al-Kabīr*, attributo con il quale si intende sottolineare l'assoluta perfezione dell'essere di Dio, e in tal caso sarebbe sinonimo del precedente e di *al-Mutakabbir*, in quanto essere all'apice della scala degli esseri significa anche essere causa dell'esistenza degli altri esseri.

39. Il Custode, *al-Hāfiẓ* (XII,64: Dio è il miglior custode), nel senso di vegliare costantemente sull'universo e le sue creature da Lui stesso creati in un atto di misericordia e di amore. Dio è sempre vigile sul decorrere e scorrere delle cose che a Lui ritorneranno.

40. Il Nutritore, *al-Muqīt* (IV,85), in prima istanza sinonimo di *al-Razzāq*, ma anche, secondo alcuni, colui che decreta e fissa il destino⁴⁴.

41. Colui che tutto computa, *al-Ḥasīb* (IV,6,86; XXXIII,39), vale a dire il regolatore di conti, che chiederà conto a ciascun credente del bene e del male operato in vita e di ciò che avrà consumato in pubblico e in segreto.

42. Il Maestoso, *al-Ġālīl* (LV,27,78: mutuato dal fatto che Dio è *Dū al-ġalāl=Pieno di maestà*) e, dunque, degno di ogni venerazione in ogni moto del corpo e dell'anima, dell'intelletto e dello spirito, della coscienza e della devozione, dell'ascesi e della mistica.

43. Il Generoso, *al-Karīm* (XXVII,40; LXXXII,6). A proposito di questo Nome, si racconta che Ḥabīb al-'Aġamī così confidò un giorno alla moglie: «Questo salario viene da un Generoso che ha in mano i tesori del cielo e della terra!»⁴⁵. Dio non resterà mai indietro nel retribuire i suoi servi.

44. Colui che osserva, *al-Raqīb* (IV,1; V,117; XXXIII,52), con una sfumatura, rispetto ad *al-Hāfiẓ*, di guardiano geloso.

⁴³ Cf. AL-GHAZĀLĪ, *Le perle del Corano*, 175.

⁴⁴ Cf. *EI*, I, 737. In un testo ci è capitato di leggere, *al-Muqīt*, ossia il Provveditore di beni (mutuato da sure XXXI,34; XLII,28; XII,49. Vedi pure, anche se in chiave di analogia, XVIII,29).

⁴⁵ AL-YĀFI'Ī, *Il giardino dei fiori odorosi*, 217.

45. Colui che esaudisce, *al-Mug̃tb* (XI,61), spesso anche prevenendo la supplica stessa del credente. È soprattutto in questa accezione che lo vive l'esperienza mistica, dentro la quale ogni tappa e stazione si raggiungono perché Dio stesso previene i moti dei suoi devoti.

46. L'Onnipresente, *al-Wāsi'* (II,115,247,261,268; III,73; V,54; XXIV,32; LIII,32: Dio è largo di perdono; IV,130: Dio è ampio sapiente). Nei passi non esplicitati, tale nome si accompagna costantemente ad '*Alīm*, ossia colui che tutto sa, a significare che Dio abbraccia tutto con la sua conoscenza.

47. Il Saggio, *al-Ḥakīm*, sinonimo di *al-'Alīm*, in quel che pensa, che sa e che fa rispetto a se stesso e a ogni singola creatura del creato.

48. L'Amorevole, *al-wadūd* (XI,90; LXXXV,14).

49. Il Glorioso, *al-Magīd* (XI,73).

50. Il Resuscitatore, *al-Bā'it* (derivato dai numerosissimi passi in cui Dio è descritto come colui che suscita profeti e inviati e colui che resuscita di tra i morti).

51. Il Testimone, *al-Šahīd*, nel senso di colui che è di ogni cosa testimone e che fa da testimone perché conosce il mistero ed è eternamente presente a quanto ciascuna creatura fa.

52. La Verità, *al-Ḥaqq*, nel senso ontologico di necessario per essenza e nel senso mistico di colui che si rende manifesto alla contemplazione del devoto che ha conseguito il supremo grado di conoscenza della Verità suprema o dell'unico Reale. Di Rābi'ah al-'Adawiyyah, definita la mistica che bruciò spiritualmente al fuoco dell'amore divino, si racconta che «penetrò tutti i misteri della Verità»⁴⁶. Tra le tantissime testimonianze relative a mistici immersi nel vortice trasfigurante della Verità, emerge quello relativo a Bayazīd al-Bisṭāmī a proposito del quale troviamo scritto: «Vedo i diocottomila mondi pieni di Bayazīd, ma non vedo lui in essi; lo scorgo annientato nel *maqām* della Verità»⁴⁷.

53. Il Curatore, *al-Wakīl*, (III,173; IV,81,132,171; VI,102; XI,12; XVII,2,65; XXVIII,28; XXXIII,3,48; XXXIX,62; LXXIII,9), ossia il garante, colui che ha cura di tutti i bisogni e delle necessità degli esseri creati e ne diviene perciò il protettore e il difensore contro ogni aggressore.

⁴⁶ AL-'ATTĀR, *Parole di Šaḡfī*, 103.

⁴⁷ *Ivi*, 175. Non dissimile è quanto lo stesso Bayazīd al-Bisṭāmī dice a proposito della Prossimità a Dio, con le parole: «Quando pervenni al *maqām* della Prossimità mi sentii dire: "O Bayazīd! Chiedi tutto quel che hai da chiedere". "Mio Dio", risposi, "sei Tu che io chiedo". "O Bayazīd! Fino a che rimane in te un atomo di desiderio per il mondo e fino a che non sarai ridotto al nulla nel *maqām* dell'Annientamento non ti sarà possibile trovarCi"» (*ivi*, 193). L'avversione per il mondo, consumata nella scelta insostituibile di Dio, gli permise in effetti di giungere a Dio, il Cui amore riempì talmente il suo cuore che prese in avversione la sua stessa individualità, stando a quanto egli ci dice (*ivi*, 194).

54. Il Forte, *al-Qawī* (VIII,52; XI,66; XXII,40,74; XXVII,39; XXVIII,26; XXXIII,25; XL,22; XLII,19; LVII,25; LVIII,21), contro il quale nessun'altra potenza può prevalere. Da Lui il devoto prende e attinge la forza interiore dello spirito che lo rende potente contro le forze del male debellando quest'ultimo con il vigoroso esercizio dell'ascesi.

55. Il Saldo, *al-Matīn* (LI,58), nella cui fermezza il devoto trova la sicurezza della fede, dell'ascesi e dell'esperienza mistica.

56. L'Amico, *al-Walī* (II,107,120; III,68 dove è detto espressamente che Dio è l'amico dei musulmani; VI,51), perché è sempre pronto ad assistere e a soccorrere i suoi devoti. Nel processo di identificazione o di annullamento in Dio è previsto che si coltivi gelosamente l'amicizia per Dio, come risulta da un episodio occorso ad Ḥasan al-Baṣrī che, rimproverando una bella donna che se ne andava in giro senza velo, si sentì rispondere: «Tu, però, che coltivi con zelo così infaticabile l'amicizia con l'Altissimo, non dovresti tenere a freno il tuo occhio, in modo da non vedere il mio viso scoperto?»⁴⁸. Anche nella vita di Mālik Ibn Dīnār si racconta di un giovane che, spendendo tutto al servizio di Dio dietro suasioni di quest'ultimo, si ridusse a tale stato di deperimento per amore di Dio che, rispondendo alla di lui domanda sullo stato mistico da lui raggiunto, rispose: «Dio aveva detto parlando di me: "Egli è Nostro amico". Ebbene Mālik, vado dal mio Amico»⁴⁹. E dopo aver detto ancora una volta *Allāh* rese l'anima.

57. Il Lodato, *al-Ḥamīd* (II,267; IV,131; XI,73; XIV,1,8; XXII,24,64; XXXI,12,26; XXXIV,6; XLI,42; XLII,28 dove compare preceduto dall'attributo *al-walī*; LVII,24; LX,6; LXIV,6; LXXXV,8).

58. Colui che conta, *al-Muḥṣī* (derivato da LVIII,6; LXXII,28; XVIII,49; XIX,94; XXXVI,12; LXXVIII,29), con chiara allusione al fatto che Dio è in grado di contare una ad una le opere che ciascuno compie, giacché nulla gli sfugge e nulla di ciò che si fa è da Lui trascurata o negletta.

59. L'Innovatore, *al-Mubdi'*, derivato da sura II,117 e sura VI,101 in cui si asserisce che Dio ha dato inizio o cominciamento alla creazione e ad ogni creatura umana dopo essere stato l'innovatore nuovo dei cieli e della terra. In ambito mistico sta a designare la sua continua azione grazie alla quale crea per i suoi devoti i diversi stati e stadi di crescita spirituale, che si realizzano così di creazione in creazione nuova. Accentua il concetto di un Dio creatore assoluto. Nel testo coranico il termine è *mubdi'*.

60. Colui che fa tornare, *al-Mu'tīd* (derivato da numerose sure in cui si asserisce che Dio come ha dato inizio alle cose e agli esseri, così può riprodurli dopo la loro distruzione e, quindi, dare ad essi nuova forma).

⁴⁸ *Ivi*, 70.

⁴⁹ *Ivi*, 79.

61. Colui che fa vivere, *al-Muḥy*.

62. Colui che fa morire, *al-Mumīt* (derivato, con il precedente, dai numerosi passi in cui si dice che Dio così come fa vivere, farà anche morire, come in II,28,243,258-259; III,119,156; VII,158; IX,116; X,56; XXII,66; XXIII,80; XXVI,81; XXX,40; XL,11,68; XLIV,8; XLV,26; LVII,2; LIII,44). Attributo che sta ad indicare anche il potere assoluto che Dio ha sulla morte che è da Lui creata. Ma poiché è creatura contingente e caduca, non permarrà in eterno e cederà il passo alla vita imperitura nella beatitudine da Dio promessa ai suoi santi e devoti.

63. Il Vivente, *al-Ḥayy* (II,255; III,2; XX,111; XXV,58; XL,65), attributo essenziale di Dio, in quanto vivente di per sé e di vita propria, che trasfonde nel principio vitale delle cose all'atto della creazione e nei cuori dei suoi devoti che si indicano passando da uno stadio di vita ad un altro fino ad annullarsi nella vita del Vivente che nulla può far mai morire.

64. Il Sussistente, *al-Qayyūm* (II,255; III,2; XX,111), per il quale ogni altra cosa sussiste ed esiste.

65. L'Opulento, *al-Wāgid* (derivato da passi coranici quali, soprattutto, XCIII,6-8), ossia colui al quale nulla può mancare e che di nulla ha bisogno, trovando in modo perfetto tutto in sé, e che trovando orfani, dà riparo, erranti dà la via e poveri dà dovizia di beni, come fece appunto con il suo profeta Muḥammad e come farà con ogni poverello che a lui si consacra per trovare la ricchezza ineguagliabile della sua familiarità e della sua compagnia. Diceva infatti Abū al-Ḥāzim al-Makkī: «La mia ricchezza consiste nel piacere all'Altissimo e nel fatto che non ho bisogno delle creature»⁵⁰.

66. Il Glorioso, *al-Māgid*, detentore della gloria e perciò glorificato, della sovranità, e perciò magnificato.

67. L'Unico, *al-Wāḥid*, che non ha uguali, oltre al quale non esiste altra divinità. Si distingue da *al-Aḥad* con il quale si vuole invece mettere in evidenza e in risalto l'unità per essenza di Dio, per cui non può avere accanto a sé soci o dei ritenuti fallacemente a lui simili. È l'attributo che meglio esprime il grado di totale identificazione del devoto con l'Amato grazie all'annullamento dell'io in Dio: la goccia torna così al mare! Una massima della vita mistica asserisce: «Il mistico è come uno che sta sulla sponda del mare e vi si immerge quando vuole; il novizio è come quello che ha un pezzetto di ghiaccio e aspetta che si liquefaccia per berlo»⁵¹. Pur essendo l'Unico e l'Eterno, Dio è colui che fa compagnia agli eremiti⁵².

⁵⁰ *Ivi*, 98.

⁵¹ *Vite e detti di santi musulmani*, 395.

⁵² Cf. AL-YĀFI'Ī, *Il giardino dei fiori odorosi*, 227.

68. L'Impenetrabile, *al-Ṣamad* (CXII,20), ossia colui che nella sua inattingibilità da qualsiasi altro essere, permane imperturbabile ed eternamente se stesso nella sua originaria integrità quanto all'essere e all'agire.

69. Il Capace, *al-Qādir* (VI,37,65; XVII,99; XXXVI,81; XLVI,33; LXXV,40; LXXXVI,8), vale a dire colui che può, il Possente.

70. L'Onnipotente, *al-Muqtadir* (XVIII,45; LIV,42,55).

71. Colui che avvicina o anticipa, *al-Muqaddim* (derivato da passi coranici), nel senso che Dio avvicina a sé chi Egli vuole tra i suoi servi e adoratori. Da questo punto di vista si capisce meglio come molti mistici ritenessero che l'intera opera di avvicinamento a Dio non dipendeva affatto da quanto facevano e speravano ma dalla gratuità della benevolenza di Dio. Abū al-Ḥusayn Aḥmad al-Nūrī diceva: «Credevo che l'approssimarsi /a Dio/ fosse la concentrazione del mio essere nell'annullamento di me stesso. Che errore! Avvicinarsi a Te può venire solo da Te».

72. Colui che allontana o dilazona, *al-Mu'aḥḥir* (derivato da passi coranici, come XI,8; XIV,10,42,44; XVI,61; XXXV,45; LXXI,4), come quando dilazona il castigo, ecc.

73. Il Primo, *al-Awwal* (LVII,3), nel senso che Dio è prima di ogni altra cosa e che nulla esisteva prima di Lui.

74. L'Ultimo, *al-Āḥir* (LVII,3), nel senso che Dio è dopo ogni altra cosa e che nessun'altra cosa sarà dopo di Lui. Ovvero Causa prima, efficiente e finale di ogni cosa nel passato, nel presente e nel futuro.

75. Il Palese, *al-Zāhir* (LVII,3), nella realtà visibile.

76. Il Celato, *al-Bāṭin* (LVII,3), nella realtà nascosta.

77. Il Governante, *al-Wālī* (XIII,11).

78. L'Altissimo, *al-Muta'ālī* (XIII,9).

79. Il Beneficente, *al-Barr* (LII,28), ossia operatore di pietà nei cuori degli uomini e sorgente di ogni beneficio da Lui riversato poi nei cuori dei suoi adoratori.

80. Colui che accetta il pentimento, *al-Tawwāb* (II,37,54,128,160; IV,16,64; IX,104,118; X,3; XXIV,10; XLIX,12), nel senso che muove incontro al penitente e a chi si pente dei propri errori pronto a cancellare ogni suo debito nei Suoi confronti. Dio accoglie il ritorno del peccatore pentito e pronto a fare penitenza, esaudisce le sue preghiere e lo accoglie.

81. Il Vindice, *al-Muntaqim* (derivato da passi coranici quali III,4; V,95; VII,136; XIV,47; XV,79; XXX,47; XXXII,22; XXXIX,37; XLIII,25,41,55; XLIV,16), disposto a punire chi gli si ribella e viene meno alla Sua obbedienza.

82. Colui che cancella le colpe, *al-'Afuww* (IV,43,99,149; XXII,60; LVIII,2), con allusione alla sua indulgenza grazie alla quale è disposto a can-

cellare i peccati scritti sul rotolo del male che l'angelo fedelmente registra in tutto l'arco dell'esistenza del credente e di ciascun uomo.

83. Il Pietoso, *al-Ra'ūf* (II,143,207; III,30; IX,117,128; XVI,7,47; XXII,65; XXIV,20; LVII,9; LIX,10), pressoché sinonimo di *al-Raḥmān*.

84. Il Detentore del Regno, *Mālik al-Mulk* (III,26), per designare la sua sovranità assoluta e incontrastata su tutto l'universo e su ciascuna creatura.

85. Il Possessore della Maestà e della Generosità, *Dū al-ḡalāl wa-l-ikrām* (LV,27,78), quasi sinonimo di *al-Ḡalīl*, ma sta qui a mettere in risalto che essere Signore della Maestà vuol dire anche essere Signore generoso e munifico con le creature e i sudditi del proprio Regno. All'apice del cammino mistico, il Signore della Maestà e della Generosità porrà sulla testa del devoto la corona del premio e della regalità. Il mistico pregusta già sulla terra la visione della beatitudine celestiale. «Quando gli eletti entreranno in Paradiso», soleva dire Ḥasan al-Baṣṣī, «e si guarderanno attorno, saranno colpiti da una specie di ubriachezza che durerà settecentomila anni, perché l'Altissimo si rivelerà loro in tutta la Sua gloria. Quando lo vedranno faccia a faccia, in presenza della Sua maestà così imponente, perderanno la coscienza del proprio essere. Alla vista della Sua bellezza, davanti alla molteplicità dei suoi Attributi e alla Sua Unità, sprofonderanno negli abissi dell'amore e ne resteranno inebriati»⁵³.

86. L'Equanime, *al-Muqsiṭ*, derivato da passi coranici in cui si accentua il fatto che «Dio ama coloro che sono equanimi», come V,46; XLIX,9; LX,8 e XXI,47 in cui così dice il Signore: «Noi prepareremo bilance giuste per il dì della Resurrezione e non sarà fatto a nessuno il minimo torto: e anche le azioni che abbiano il peso d'un granello di senape le porteremo alla luce. Bastiamo Noi per contare!».

87. L'Adunatore, *al-Ḡāmi'* (III,9; IV,140; XXIV,62), ossia colui che aduna gli esseri secondo similitudini, differenze ed opposizioni, ma, soprattutto, che adunerà tutte le anime il giorno del Giudizio.

88. L'Autosufficiente, *al-Ḡanī*.

89. Colui che arricchisce, *al-Muḡnī* (derivato da molteplici passi coranici, come IV,130; IX,28,74; XXIV,32,33), conferendo a ciascuna creatura i suoi tratti connotativi e a ciascun devoto o mistico le ricchezze dei Suoi insondabili tesori.

90. Colui che preserva, *al-Māni'*. Non ha riscontri coranici espliciti e nemmeno riferimenti a passi il cui verbo rifletta le radicali dell'attributo con il senso che la tradizione gli attribuisce di «colui che contrasta ed elimina gli ostacoli». In questo senso si pone come sinonimo di “protettore” e “di-

⁵³ AL-'ATTĀR, *Parole di Ṣūfī*, 71-72.

fensore”, ovvero con l'attributo *al-Hāfiẓ* che custodisce e protegge, dato per estensione, nella forma plurale, agli angeli custodi o *ḥuffāẓ* e *ḥafaẓah*.

91. L'Affliggente, *al-Dārr* (derivato forse dal concetto espresso in sura VI,42 che così recita: «In verità già inviammo messaggi a comunità di te più antiche e l'abbiamo colpite d'afflizione e d'angustia, a che, forse, s'umiliassero». Ma è anche opinabile che si tenga qui conto dei numerosi passi coranici nei quali si parla di esseri, all'infuori di Dio, che non possono portare né giovamento né danno).

92. Colui che dà giovamento, *al-Nāfi'* (derivato da parecchi passi coranici, in particolare da XL,85), ovvero colui la cui frequentazione è per il mistico utile e giovevole all'anima, perché la colma di favori. Sempre Ḥasan al-Baṣrī ebbe a dire sul letto di morte: «Mio Dio, Tu mi hai accordato la Tua grazia e io non Ti ho ringraziato. Mi hai mandato delle prove e io non sono stato capace di sopportarle pazientemente. Tu non mi hai negato i Tuoi favori, nonostante che io abbia mancato di riconoscenza, e mi hai evitato le prove vedendo che la pazienza mi difettava. O Mio Dio, come sono grandi le Tue generosità e la Tua misericordia!»⁵⁴.

93. La Luce, *al-Nūr* (XXIV,35). Grazie ad essa il mistico giganteggia in una sconfinata ricchezza di illuminazioni che lo trasformano in astro di luce per coloro che lo seguono come maestro. È stato scritto tra le massime della mistica: «Se al mistico fosse svelato quel che porta nelle pieghe del suo cuore, ne sarebbe illuminato l'universo»⁵⁵. Ḥabīb al-'Aḡamī solleva a sua volta puntualizzare: «Chi non è felice con Te possa non essere mai felice. Chiunque non si illumina alla tua luce possa non essere mai illuminato, chiunque non Ti ama possa non essere mai amato»⁵⁶.

94. Colui che guida nella retta via, *al-Hādī* (VII,186; XIII,33; XXII,54; XXV,31; XXXIX,23,36; XL,33).

95. Colui che crea dal nulla, *al-Badī'* (II,117; VI,101), essendo Egli vivente da prima del cominciamento del mondo e di ogni vita.

96. Il Perenne, *al-Bāqī* (derivato da passi coranici).

97. L'Ereditiere ultimo, *al-Wārīṭ* (XIX,40; XXVIII,58; LVII,10), ossia colui che permane dopo l'annullamento del devoto e colui al quale fa ritorno tutto ciò che le creature posseggono.

98. La Guida, *al-Raṣīd* (derivato da passi coranici, come II,186; XVIII,10,24; XXI,51; LXXII,10. Solo Lui e coloro ai quali lo concede in

⁵⁴ Ivi, 74.

⁵⁵ *Vite e detti di santi musulmani*, 395.

⁵⁶ AL-'ATTAR, *Parole di Ṣūfi*, 96.

grazia possono guidare sulla via della rettitudine. Cf. sura XL,29,38). La sua è guida di giustizia che conduce al bene tanto l'intelletto quanto l'anima.

99. Il Paziente, *al-Ṣabūr* (derivato da diversi passi coranici), con il quale si indica come Dio è restìo a punire e come longanimo è Egli con i suoi adoratori e i suoi devoti.

Ci sono invero altri attributi o Nomi di Dio forgiati anch'essi su concetti espressi in alcuni versetti coranici ma non inclusi nella lista ufficiale. A mo' d'esempio ne riportiamo soltanto due tra i più in uso.

Sul nome di Dio *al-Sattār*, vale a dire "colui che stende il velo" della propria protezione, circolava un curioso aneddoto sul conto di un giovane discepolo che, tutte le volte che lo sentiva pronunciare, «era scosso da un tremito, come ramo di palma». Proprio perché in una circostanza critica per la sua stessa sopravvivenza fu Dio a stendere un velo su una collana che aveva rubato alla figlia di un re ma di cui si era poi pentito sinceramente, pregando con retta intenzione affinché Dio gli venisse in soccorso⁵⁷.

Al-Nawawī ha un passo in cui si sofferma sul nome *Ramaḍān* notando come al-Bayhaqī suggerisse e raccomandasse di «non dire mai *Ramaḍān* poiché *Ramaḍān* è uno dei nomi⁵⁸ che appartengono a Dio, sia egli esaltato. Dite piuttosto: il mese di *Ramaḍān*».

A uno che gli chiese: «Rivolgimi un'ammonizione», il grande mistico Uways al-Qāranī rispose: «Fuggi presso il tuo Signore», e l'altro incalzò: «E chi mi darà da vivere?». «O cuore infetto dal dubbio!», esclamò Uways, «La tua fede ti spinge a rifugiarti in Dio, e intanto diffidi di Lui per il tuo mantenimento?»⁵⁹.

Queste parole puntualizzano quale debba essere in sostanza il punto finale del percorso ascensionale verso Dio e quale il fine o il risultato che esso contempla, vale a dire il pieno e totale annullamento del proprio essere, fatto di certezze e di dubbi, nella consapevolezza che il cibo di cui si sosterrà lo spirito nell'altra vita è la contemplazione di Dio stesso⁶⁰. Possiamo dire, senza

⁵⁷ Cf. AL-YAFĪ'Ī, *Il giardino dei fiori odorosi*, 207-208.

⁵⁸ Cf. AN-NAWAWĪ, *Les Invocations*, II, 1163. Ma l'Autore fa opportunamente notare che si tratterebbe di una tradizione debole, in quanto nessuno ha mai menzionato tale nome tra quelli comunemente ritenuti i 99 Bei Nomi di Dio.

⁵⁹ *Vite e detti di santi musulmani*, 49.

⁶⁰ Il mistico Ṣaḳīq Ibn Ibrāhīm al-Balḥī insisteva nel dire, tracciando l'anima autentica dell'ascetica e mostrando come era in effetti riuscito a distinguere la vita terrena da quella futura, che tutto è fondato sulle parole coraniche: «Tutto quel che vi è dato è soltanto godimento transitorio della vita terrena e suo ornamento leggero. Ma le cose di Dio sono migliori e più eterne» (sura XXVIII,60). Per il passo qui riportato cf. *Vite e detti di santi musulmani*, 125. Si noti che ancora una volta tutto si fa risalire alla Parola di Dio così come è contenuta ed enunciata nel Corano. Non meraviglierà più di tanto, quindi, se tutto si sviluppa

tema d'errare, che la pratica dell'ascesi per il *ṣūfī* è sostenuta costantemente dalla consapevolezza che ciò cui si rinuncia sulla terra è dato trovarlo in una più interiore fruizione della grazia e della presenza di Dio, come è dato rilevare da quanto soleva asserire al-Yamān Ibn Mu'āwiyah al-Aswad, il quale, vestiva di stracci, dicendo: «Se Dio vuole troveremo da vestirvi nella Casa dell'Eternità»⁶¹. Ma la tensione interiore è a sua volta sostenuta da una più acuta consapevolezza che stravolge e sublima ogni aspirazione dell'anima precipitandola nell'irrequietezza, in quello stato d'animo che faceva dire tra le lacrime⁶² alla mistica Ša'wānah: «Signore, tu ben sai che l'assetato del tuo amore non si disseterà mai»⁶³. Questo tema è al centro della parabola evolutiva dell'amore inteso come pienezza di trasformazione e annullamento dell'io in Dio, è la linfa che, penetrando per ogni cellula della sua devozione e della sua

e si completa nello spirito e nella esplicita lettera di ciò che i musulmani ritengono autentica rivelazione. La funzionalità della parola in sé all'esercizio dell'ascesi e della mistica è perciò presupposto irrinunciabile per la formulazione di qualsiasi sistema o maniera atti a raggiungerle. Giacché la parola è fermento e lievito dell'azione, lo stesso mistico di cui sopra soleva asserire: "Il vero asceta dimostra la sua qualità con l'azione, quello finto con le parole". Resta pur vero che permanere nello stato mistico di unione con Dio e il dissolversi della personalità del mistico in Dio, si sostentano in continuazione alla fonte dell'unicità di Dio. Abbiamo già trattato tale tema in due nostri precedenti articoli, e la lettura di altri testi di disparati mistici non fa altro che consolidare tale convincimento. Diceva Muḥammad Ibn 'Alī al-Tirmīdī al-Ḥakīm: «Dio chiama coloro che proclamano la sua unicità alle cinque preghiere quotidiane, per sua misericordia verso di loro, e con esse prepara loro numerose esperienze della sua ospitalità, affinché il devoto riceva da ogni parola e da ogni atto parte dei doni di Dio. Gli atti sono come alimenti, le parole come bevande, e formano il trono dell'unicità di Dio» (*ivi*, 146). Non per niente numerosi mistici ritenevano che la cosa essenziale e importante per il singolo in ogni cosa che fa, pensa e vive dentro di sé tenda a far sì che "l'Uno lo riduca all'Unità". Concetto, questo, ancora meglio e con più incisività formulato da Abū Madyan Šu'ayb al-Ḥusayn al-Maḡrabī con l'asserzione: «Chi conosce qualcuno, non conosce l'Unico» (*ivi*, 198).

⁶¹ *Vite e detti di santi musulmani*, 99.

⁶² Il dono delle lacrime appartiene ad una fase dell'ascesi vera e propria ed era considerato un particolare favore da parte di Dio, ma non fine a se stesso. Parlando dell'unione con Dio, Aḥmad Ibn 'Isā al-Ḥazzār soleva dire: «La prima tappa verso l'unione è la scomparsa dal cuore di ogni ricordo delle cose, isolandosi con Dio solo. Il pianto appartiene al periodo del moto verso Dio; raggiunto l'incontro, le lacrime, grazie alla Sua bontà, si asciugano» (*ivi*, 147). Ma ancora più profondo è quanto viene attribuito a Sulaymān al-Daranī che, sorpreso in lacrime, ebbe a dire: «E come non piangerei? Quando cade la notte e gli occhi dormono, ciascun amante è solo con il suo diletto; allora gli innamorati di Dio vegliano, e le lacrime scorrono sulle loro guance e cadono dalle nicchie delle loro preghiere [...]» (AL-YĀFĪ, *Il giardino dei fiori odorosi*, 88).

⁶³ *Vite e detti di santi musulmani*, 109. Questo anche perché i mistici usavano dire, come apprendiamo per bocca di Aḥmad Ibn Abī al-Ḥusayn al-Rifā'ī: «O figli di Adamo, obbeditemi e vi obbedirò; presceglietemi e vi presceglierò; siate soddisfatti di Me e sarò soddisfatto di voi; amatemi e vi amerò; prestatemi attenzione e vi darò retta. Vi farò dire ad una cosa "sì" e sarà» (*ivi*, 189-190). Simile concetto è altresì rintracciabile nell'esperienza sufica di al-Dasūqī che così soleva dire: «Ama Dio e ti ameranno gli abitanti delle due terre e del Cielo; obbediscilo e sarai obbedito da uomini e *ginn*. Si asciugherà per te il mare e potrai comandare all'aria» (*ivi*, 207). L'irresistibile richiamo che l'amore di Dio esercita sull'anima del mistico si spinge sino a rendergli piacevole il morire sanguinante per Lui. Nella vita di Šams al-Dīn Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Ḥanafī si parla di un tale che, sperimentando alcune prove dell'amore di Dio, ne rimase così fortemente impressionato da morire, il che fece esclamare ad al-Ḥanafī: «Pregate per un martire dell'amor di Dio» (*ivi*, 277). Di un mistico rimasto incorrotto anche dopo la morte si disse: «Che sia rimasto incorrotto dimostra che fu martire dell'amor divino, perché i martiri non si disfanno nella terra» (*ivi*, 367).

ascesi, lo precipita nel vortice della familiarità e dell'unione, come affermava Aḥmad Ibn 'Īsà al-Ḥarrāz: «Quando Dio vuol prendere uno dei suoi servi per amico, gli apre la porta delle sue lodi; quando trova delizia nel lodarlo gli apre la porta della sua vicinanza; poi lo solleva fino alla sua familiarità, quindi lo colloca sul seggio dell'unione, poi toglie la barriera e lo fa entrare nella sede dell'unificazione, svelandogli la sua maestà e sublimità, e quando il mistico le vede, rimane privo di se stesso – allora è annientato in Dio, entra nella custodia di Dio ed è liberato dai richiami della propria anima inferiore»⁶⁴. Anche in questo processo di unificazione, tuttavia, si ha l'impressione che tutto dipenda da Dio, da una sua volontà, dalla sua scelta. L'ascensione mistica si sviluppa e si svolge grazie al “dono”⁶⁵ che Dio concede in piena liberalità e misericordia. Per questo non vorremmo sottacere che la forza trasformante dell'amore come dimensione onnicomprensiva dell'interiorità e dell'operatività del *ṣūfī* non si permea di altro che della estrema fiducia nella misericordia di Allāh, paradigma unico e insostituibile di ogni ascensione interiore. Il peglo della misericordia alimenta i rivoli dell'amore in una maniera di efficace trasformazione. Non saremmo lontani dal vero affermando, in tale contesto, che l'amore è una delle tante forme di attuazione della misericordia di Allāh, per il quale il Corano e tutta la tradizione islamica in generale e quella mistica, in modo sorprendente, non hanno intuito la benché minima traccia di quella che nella teologia cristiana costituisce la peculiarità della prima Persona della Trinità, che è il Padre. Quello del mistico musulmano resta un amore che non fermenta un'eucarestia, non addolcisce o intenerisce il cuore di un padre e di un figlio entrambi amorosi. Perdersi nella solitudine trascendente della Verità, ma senza rinascere come figli dell'Amore! L'amore resta sempre un mezzo per raggiungere l'unione che qualche mistico definiva «il mio unico bene»⁶⁶. Abū Bāyazīd Ṭayfūr Ibn 'Īsà al-Biṣṭāmī ci ha lasciato scritto. «Ho visto in sogno l'Onnipotente e gli ho detto: “Signore, che debbo fare per trovarti?”. Ha risposto: “Staccati dalla tua anima inferiore e vieni!”. Diceva ancora: “Ho conosciuto Dio per mezzo di Dio, ed ho conosciuto quel che non è Dio alla luce di Dio”»⁶⁷. Si tratta di un amore finalizzato alla conoscenza di Dio, non fine

⁶⁴ *Vite e detti di santi musulmani*, 147.

⁶⁵ Di incommensurabile sviluppo è questo concetto in tutta l'esperienza mistica musulmana, come del resto in quella cristiana. 'Abd al-Qādir al-Suhrawardī soleva dire: «L'inizio del sufismo è la dottrina, il periodo medio l'azione, la fine sarà dono di Dio. I sufi sono di tre classi: il novizio che cerca, il progredito che vola, il compiuto che è arrivato. Il primo è padrone del tempo, il secondo dello stato spirituale, il terzo della certezza» (*ivi*, 183).

⁶⁶ *Ivi*, 188.

⁶⁷ *Ivi*, 126. A chi gli chiedeva cosa fosse la gnosi, rispondeva: “Le creature hanno stati spirituali, l'iniziato non ha stato, perché la sua identità si perde in quella di un Altro. Il mistico vola, l'asceta cammina”.

a se stesso, non oggetto di sé stesso, non invocato per sé stessi, bensì totalizzato nella volontà di essere strumento della volontà di Dio, come si evince da quanto affermava il mistico al-Fuḍayl Ibn 'Iyāḍ, che soleva dire: «Chi conosce Dio mediante l'amore, senza timore, perisce per eccesso di familiarità. Chi lo conosce mediante il timore, senza amore, si allontana e si estrania a Lui. Chi lo conosce attraverso l'amore e il timore insieme, Dio lo ama generosamente, se lo avvicina, gli dona la comprensione, la saldezza e la scienza»⁶⁸. L'amore costituisce in effetti una delle fasi conclusive dell'ascesi⁶⁹ e della mistica. A Yaḥyà Ibn Mu'āḍ al-Rāzī che gli scriveva: «Sono ebbro per aver molto bevuto alla coppa del Suo amore», Abū Yazīd Ibn 'Īsà al-Biṣṭāmī rispose: «Un altro [io] ha bevuto i mari dei cieli e della terra e non si è ancora dissetato; mette fuori la lingua e domanda: "Ce n'è ancora?"»⁷⁰. Che non si tratti di una eccentrica soddisfazione dell'ego, proiettata solo superficialmente in una maldestra cognizione della vera conoscenza o scienza della Verità Suprema, ce lo fa capire il comportamento di Ibrāhīm Ibn Adham che in tutto quello che faceva si atteneva alla massima di vita: «Se fai quel che ti viene ordinato, limitandoti

⁶⁸ *Ivi*, 116-117. Ogni disquisizione possibile sul concetto e sulle forme concrete di vera scienza o conoscenza è essenzialmente fondato sulla certezza che Dio è "sapiente" o "conoscitore", ovvero sia Onnisciente, come è evidenziato nel Suo nome 'Alīm che non rare volte si accompagna all'altro attributo proprio *samī'* per indicare che tutto ascolta e, quindi, tutto sa di quanto si dice o si sussurra. Si racconta che Uways al-Qaranī soleva esclamare: «Chi ha la conoscenza dell'Altissimo possiede tutta la scienza terrena, e nulla è nascosto ai suoi occhi in questo basso mondo» (AL-'ATTĀR, *Parole di Ṣūfī*, 53).

⁶⁹ Non è questo l'ambito di un approfondimento su cosa fu ed è l'ascesi per un mistico. Basti, tanto per riflettere, quanto diceva Aḥmad Ibn Abī al-Ḥusayn al-Rifā'ī: «L'ascesi è il fondamento degli stati spirituali e dei gradi elevati; è il primo passo di chi va verso Dio, si isola con Lui, è soddisfatto di Lui e a Lui si affida. Chi non pone le sue fondamenta nell'ascesi non riesce in nessuna delle tappe seguenti» (*Vite e detti di santi musulmani*, 189). Anche il mistico Aḥmad Ibn Sulaymān al-Zāhid affermava: «L'ascesi è qualità indispensabile degli amici di Dio» (*ivi*, 259).

⁷⁰ *Vite e detti di santi musulmani*, 126. Parlando della comprensione delle cose in generale, il mistico Samnūn Ibn Ḥamzah al-Ḥawwāṣ soleva dire: «Le cose si spiegano soltanto con quel che è più sottile di loro. Ora non c'è niente di più sottile dell'amore di Dio: con che cosa lo spiegheremo?» (*ivi*, 144). Di gran lunga interessante è altresì un'altra testimonianza su questo esaltante potere dell'amore divino che si nutre di incessante conoscenza che rende sempre più sottile la capacità di unirsi a Dio tramite la ricerca della verità. Diceva infatti Yūsuf Ibn al-Ḥusayn al-Rāzī: «Chi cade nei mari dell'unione con Dio, la sua sete aumenta col passare del tempo. In questa unione la coscienza, il cuore, l'estasi dell'uomo superiore sono come se egli si trovasse al cospetto di Dio e fluissero su di lui le acque dei Suoi disegni e le norme di quel che ha destinato, nei mari dell'unione con Lui, nell'annientamento della personalità e della sensibilità, poiché la Verità ha esercitato su di lui il proprio volere. L'uomo sarà allora qual era prima di essere, nell'adempimento su di lui della decisione di Dio» (*ivi*, 145). Di un amore divino si parla pure in AL-'ATTĀR, *Parole di Ṣūfī*, 58-59, dove è detto: «Ogni volta che Ḥasan al-Baṣrī pronunciava un'omelia, allorché il fuoco dell'amore divino infiammava il cuore di tutti gli astanti, e le lacrime cominciavano a scendere dai loro occhi, egli, guardando Rābi'a esclamava: "O Rābi'a! Il fuoco che si accende in questi cuori proviene interamente da un tuo solo respiro"». Nella vita di Dū al-Nūn si narra, come è riportato in ABDALLĀH AL-YĀFĪ'Ī, *Il giardino dei fiori odorosi*, 90, di una fanciulla che, parlandogli a lungo dell'amore di Dio e per Dio così declamò: «L'amatore di Dio in questo mondo è un malato / È lungo il suo male, e il farmaco è il suo morbo / Così chi è del Creatore amante / Si strugge nella sua lode, finché non Lo vede».

al sufficiente, la tua intelligenza è perfetta. Se invece sei completamente dato a Dio, trascurando ogni altro tuo interesse o attività, sei perfetto nella conoscenza di Dio»⁷¹. Contrariamente a quanto si potrebbe immaginare a primo acchito, l'annullamento dell'io in Dio quale massima espressione della Sua conoscenza e assaporamento della Sua illimitatezza, induceva il grande mistico al-Dasūqī ad asserire:

«Io sono Mosè nelle sue conversazioni con Dio, io sono 'Alī nelle sue azioni militari, io sono tutti i santi della terra: li ho vestiti con le mie mani, ho indossato quel che ho voluto delle loro qualità. Io nei cieli ho veduto il mio Signore, e sullo Sgabello ho conversato con Lui. Io, nella mia mano stanno le porte dell'Inferno, che ho serrato, e quelle del Paradiso, che ho spalancato: chi mi visitò lo collocai nei giardini del Paradiso. [...] Io e i santi fummo, sin dall'eternità senza principio, i capi spirituali in cospetto di Dio e del suo Inviato»⁷².

Nella persuasione che ognuno e tutti i suoi atti sono esaltazione dei diversi modi di invocare e chiamare Dio, il mistico realizza che null'altro segno sta ad indicarci di essere stati espulsi dalla presenza di Dio se non quello d'aver smesso di lodarlo. Ciò definisce un confine dell'interiorità, demarca quella linea di contiguità con Dio e con il suo volere che il mistico Dū al-Nūn al-Miṣrī affidava a questa sua massima: «Guardati bene dall'attribuirti falsa-

⁷¹ *Vita e detti di santi musulmani*, 119. Che sia scienza e conoscenza fuori dell'ordinario, lo attesta la massima di un altro ṣūfī, ossia Bāyazīd al-Biṣṭāmī che così testimonia: «/Questa mia scienza/ viene da Dio, viene come dono di Dio e viene donde ha detto il Profeta con quella sua massima: "Chi opera secondo quel che sa, Dio gli fa ereditare la scienza di quel non sa"» (ivi, 127). Significativo è altresì quanto asserito in una massima a proposito della conoscenza trasformante là dove essa sia servita a penetrare l'essenza vocazionale del mistico che vuole abbracciare il Dio nel quale si è annullato: «Oggi tu dici al creato: "Parlami del tuo Creatore"; nel mondo di là Dio ti dirà: "Parlami del mio creato"» (ivi, 394).

⁷² *Vite e detti di santi musulmani*, 205-206. L'abbattimento del limite in ogni sua accezione e la conquista dell'illimitato in ogni sua sfumatura e realtà sono accentuati sempre dallo stesso mistico là dove ebbe a dire: «I mistici perfetti sono capaci di leggere quel che è scritto sulle foglie degli alberi, sull'acqua, sull'aria, sulla terraferma e sul mare, ed anche quel che è scritto sulla superficie della volta celeste, e quel che portano scritto in fronte uomini e *ginn* circa la loro sorte in questo mondo e nell'altro, e quel che è scritto senza scrittura al disopra del sopra e al disotto del sotto» (ivi, 206). Il rapporto tra il Paradiso e la menzione del nome di Dio è altresì esplicitato in una confidenza di Bayazīd al-Biṣṭāmī che recita: «O Yahyā! Quando menzioni il Santo Nome di Allāh, in qualunque luogo tu sia, là è il Paradiso e l'ombra del Tūbā» (AL-'ATTĀR, *Parole di Ṣūfī*, 185). Ciò dava un tono di costante ricerca di Dio in tutto ciò che tale mistico faceva e diceva, al punto che Dio stesso ebbe a dire di lui: «Tutti gli uomini Mi chiedono il Paradiso; ma Bayazīd non Mi chiede che Me stesso» (ivi, 190). «Forse fu anche per questo che un giorno una voce gli disse: "O Bayazīd! Il Nostro tesoro rigurgita d'atti di adorazione e dei devozione, se tu desideri possederCi, portaCi qualcosa che non si trovi nel Nostro tesoro". Ed egli replicò: "Ma, o mio Dio, che cosa posso dunque portare?" E la voce gli rispose: "PortaMi l'angoscia, l'umiltà, la supplica, la contrizione del cuore"» (ivi, 191). Lo stesso Bayazīd soleva dire: «Iddio ha certi servi che, se negasse loro in Paradiso la visione di Sé, rifuggirebbero dal Paradiso come i dannati rifuggono dall'Inferno» (AL-YĀFI'ī, *Il giardino dei fiori odorosi*, 91).

mente la qualità di mistico, dal praticare l'ascesi per mestiere e le devozioni per sfamarti. Fuggi da queste cose verso Dio. Tutti quelli che si fingono quel che non sono, la falsità impedisce loro di vedere la verità. Dio è verità e la sua parola è vera»⁷³. Innumerevoli sono in verità le testimonianze di vita e di ammaestramento che convergono su questo che è uno dei Novantanove Bei Nomi di Allāh. Nella lista tradizionale esso occupa il cinquantaduesimo posto. Il Corano gli riserva ampio spazio e testimonianza nelle sue sure⁷⁴, perché ogni nome è un'attribuzione che Dio stesso si riconosce e attraverso cui si definisce, si fa conoscere, si manifesta, si fa oggetto di desiderio e di conoscenza, pone se stesso come alfa e omega del creato e della vita di ogni singolo individuo. La verità in assoluto è anche indice della massima fruizione di cui il mistico assapora il cibo chiamandosi fuori di ogni appartenenza al tempo e allo spazio, come cercava di esprimere al-Ġunayd Ibn Muḥammad rispondendo a chi lo invitava a parlare della vera unione del mistico con Dio: «Consiste in questo: che la fine del devoto ritorni al suo principio ed egli diventi com'era prima di essere. L'unione che soltanto il sufi raggiunge sta nel tirarsi indietro dai fenomeni, abbandonare la patria, troncare gli affetti, lasciare sia la scienza sia l'ignoranza, sostituendo a tutto questo la verità»⁷⁵.

Sostanzialmente anche la tematica sui Nomi e il Nome Supremo corre parallela o, quanto meno, non disgiunta dall'analisi generalizzante dell'Unicità e dell'Unità divine. Nel tratteggiare la vita e la storia del profeta Salomone, infatti, al-Tarāfī ci offre un segmento esegetico di non trascurabile importanza⁷⁶. E lo fa proprio all'interno della non scindibilità dei due valori. Dice infatti: «Ha detto inoltre Dio: *E disse uno che conosceva la scrittura*, ovvero il Nome Supremo, ma sostiene Ibn 'Abbās che questa scrittura a cui allude il Corano fosse invece l'invocazione "O Vivente o Eterno", oppure si dice che fosse "O

⁷³ *Vite e detti di santi musulmani*, 120.

⁷⁴ Sono quasi duecentocinquanta i versetti in cui si celebra e si esalta questa sostanziale qualità di Dio che non solo lo definisce tale ma segna altresì il sentiero da seguire per raggiungerlo. Chi mente e chi è falso non possono in alcun modo appartenere a Dio.

⁷⁵ *Vite e detti di santi musulmani*, 139. A tal proposito Abū 'Uṭmān al-Ḥīrī al-Nīsābūrī soleva dire: «L'unione con Dio è rottura con quel che non è Dio; questa rottura porta a quell'unione» (*ivi*, 141). In certo senso si tratta di uno stato in cui «avanzando si annega e retrocedendo se ne è separati» (*ivi*, 163). L'affermarsi della Verità nell'esperienza progressiva del cammino ascensionale del mistico farà a meno, in una sua determinata fase, di qualsiasi possibile intercessione, persino dell'intercessione del Profeta, come è dato trovare in 'Alī al-Ḥawwāṣ al-Bārlasī, che così diceva: «Chi chiama gli altri a Dio, sia profeta sia santo, è un mediatore; chiama a Dio, non a se stesso, e quando il devoto ha raggiunto la fede che Dio vuole per i suoi servi, la mediazione del santo e del profeta viene eliminata dal cuore e la Verità è vicina all'eletto più di quanto l'eletto sia vicino a se stesso o al suo profeta» (*ivi*, 360).

⁷⁶ Come bibliografia essenziale sull'argomento trattato, consigliamo G. MANDEL, *I novantanove Nomi di Dio nel Corano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995; A. SCARABEL, *Pregliera sui Nomi più belli*, Marietti 1820, Genova 1996.

Supremo e Nobile, O nostro Dio e Dio del creato insieme. Dio unico”»⁷⁷. Al-Ġazālī, invece, ritiene che l’espressione il Vivo, *al-Hayy*, l’Autosufficiente o Sussistente per sé, *al-qayyūm*, racchiude il Nome più alto che contiene il segreto. Puntualizza, perciò, che «le tradizioni confermano che il Nome più alto è contenuto nel Versetto del Trono, appunto, e nel primo versetto della sura di ‘Imrān. Ha detto [Iddio]: “Umili saranno gli sguardi di fronte al Vivente, colui che è autosufficiente”⁷⁸. Somma parvenza di insondabile conoscenza, tale nome configura una delle più solenni e stringenti modalità di giuramento, come nella formula «Nel Nome Supremo di Dio, o Vivente, o Eterno»⁷⁹. La buona pratica di una preghiera radicata nell’intercalata pronuncia del sommo nome di Dio fa sì che gli amici di Dio possano toccare un albero e questo dare frutti, far uscire acqua dai sassi, domare le fiere, ottenere la pioggia e resuscitare i morti⁸⁰. Che l’autore premetta poi che molti lo pronunciano «senza saperlo e senza intenderne il significato» spinge piuttosto a ritenere che al-Dasūqī altro non faceva che individuarlo con il più comune termine “Allāh”, con il quale si enuncia comunemente una fede limpida e decisa sulla sua unità ed unicità. La convinzione della sua efficacia, comunque, era tale da indurre Muḥammad al-Šuwaymī ad asserire: «Invocate il nome di Dio, vi darà tutto quello che volete»⁸¹. L’assiduità a detta pratica gli conferì il dono di disdegnare ogni altra cosa e “di dedicarsi ad invocare Dio” che, al quinto giorno di questa risoluzione, “gli si rivelò nell’estasi”. Anche Mālik Ibn Dīnār, ritenuto “un viaggiatore sulle strade della verità”, soleva considerare la pratica di invocare il nome santo di Dio come uno dei due privilegi concessi ai fedeli del Profeta, con queste parole: «Il secondo consiste in questa promessa: “Ogni qualvolta Mi rivolgerete una domanda, invocando il Mio Nome, esaudirò la vostra richiesta”»⁸². Ma bisogna altresì sottolineare che la pratica di invocare il nome o i nomi di Dio trova la sua giustificazione primaria in un passo del Corano, e precisamente in sura VII, 180, dove è detto: «E Dio possiede i nomi più belli, invocatelo dunque con quei nomi, e abbandonate coloro che quei nomi usano perversamente: saranno ricompensati per quello ch’essi fanno».

⁷⁷ AL-ṬARAFI, *Storie dei profeti*, a cura di Roberto Tottoli, Il melangolo, Genova 1997, 161.

⁷⁸ AL-GHAZĀLĪ, *Le perle del Corano*, 177. Per il versetto coranico, cf. sura XX, 111.

⁷⁹ AL-ṬARAFI, *Storie dei profeti*, 161.

⁸⁰ Cf. *Vite e detti di santi musulmani*, 207.

⁸¹ *Ivi*, 287. Non affrontiamo qui la complessa materia del *dīkr* o rimembranza che trova una sua realizzazione anche nella pratica del cosiddetto rosario islamico, *subḥāh*, ai cui grani, scorsi ad uno ad uno, si lega il ricordo di uno dei bei nomi di Dio. Ci affideremo, perciò, soltanto ad alcune testimonianze in cui si sottolinea esplicitamente la necessità e l’opportunità di invocare il nome o i nomi di Dio. Non considereremo, quindi, l’abbondantissima letteratura legata alla raccomandazione di operare e pregare nel nome di Dio. Non si dimentichi, del resto, che tale necessità è di per sé già evidenziata nella *basmalah* delle sure.

⁸² AL-‘ATTĀR, *Parole di ṣūfi*, 83.

Lo stesso concetto è ribadito in sura XVII,110, dove è detto: «Dì: “Invocatelo come Allāh, o invocatelo come *Rahmān*, comunque lo invochiate, a Lui appartengono i nomi più belli [...]”». E, ancora, in sura XX, 8: «Dio! Non c'è altro dio che Lui, l'Iddio cui appartengono i nomi più belli», la cui Unicità risalta, nei confronti e ad esclusione di tutti gli altri, per avere in proprio, connaturali alla sua essenza e natura, i nomi di cui soltanto Lui può vantarsi. Anche questo inciso, di conseguenza, si incunea nella generale considerazione del supremo dogma della Unicità di Dio, con il preciso e chiaro riferimento al *tahlīl* che costituisce, come ben si sa, la prima parte della *šahādah*, o professione di fede. Naturalmente i Suoi nomi non sono vacuità, non sono invenzione d'uomo, non sono fallaci indicazioni di fantasmi o simulacri e nemmeno contorcimenti della passione e di cecità interiore. Nella sua prerogativa di unico e assoluto creatore dei cieli e della terra e di tutto ciò ch'essi contengono, Dio sostanzializza della propria essenza e della propria munificenza i nomi che lo manifestano. Così recita sura LIX,24: «Egli è Dio, il Creatore, il Plasmatore, il Forgiatore, Suoi sono i Nomi Bellissimi, e canta le Sue lodi tutto ciò ch'è nei cieli e sulla terra, egli è il Possente Sapiente!».

Il Profeta insiste moltissimo sulla venerazione e sull'invocazione dei nomi di Dio. Un *ḥadīṭ* trasmesso su autorità di Abū Hurayrah afferma che Muḥammad diceva: «L'Altissimo Iddio ha novantanove nomi, o cento meno uno, e colui che li enumera entrerà in Paradiso»⁸³. Per meglio accentuare il concetto di divinità una unica ed assoluta, un altro *ḥadīṭ* asserisce che Dio è impari e ama l'impari, escludendo la parità che denoterebbe, di per sé, dualità o molteplicità. Inoltre in ordine alla pienezza Dio non può amare che se stesso. Sull'esclusione della parità di Dio con altre cose nell'ambito della sua unicità ed unità insiste anche al-Gazālī⁸⁴. C'è comunque da tener presente che, come asseriva Uways al-Qaranī: «La salvezza sta nella “unicità”, cioè nel cacciare dal proprio cuore l'amore per il mondo intero, per sostituirlo esclusivamente con l'amore per l'Altissimo»⁸⁵.

La necessità di apprendere il Sommo Nome attraverso la frequentazione di chi già abbia dato mostra di possederne la conoscenza e la fruizione, è ribadita in una testimonianza di Yūsuf Ibn al-Ḥusayn con queste parole: «Venni a sapere che Dū al-Nūn aveva imparato il Sommo Nome di Dio e lasciai la Mecca per recarmi da lui a Giza presso il Cairo [...]». Disponibilità, quindi, a lasciare tutto e tutti, ma innanzitutto disponibilità a creare il vuoto di aspettative personali, a pulire gli orizzonti della fede e della fiducia nel Maestro, a

⁸³ AN-NAWAWI, *Les Invocations*, I, 150.

⁸⁴ Cf. AL-GHAZĀLĪ, *Le perle del Corano*, 179.

⁸⁵ AL-'ATTĀR, *Parole di ṣūfi*, 53.

credere e ad obbedire pienamente alle volontà e ai disegni che la sapienza e la saggezza della Guida affidano alla piena conformità del discepolo. Riproponendo il mito del vaso di Pandora, violato dall'insana cupidigia del sapere fine a se stesso, la tradizione islamica lo eleva a più eccelse soglie e a maggiori discipline dello spirito. Pretendere di conoscere il Sommo Nome non è un diritto acquisito solo perché si è stati alla scuola di un Maestro che della sua conoscenza e familiarità vive e progredisce, ma richiede una disciplina ascetica di alto spessore e comprovata assuefazione. La curiosità spinge il discepolo a dissacrare l'impenetrabilità del sommo silenzio e nascondimento dell'essenza che è celata nel vaso chiuso ermeticamente e all'apparenza vuoto. Lo apre e vien fuori un topo e il Maestro presso il quale si lagna lo redarguisce dicendo: «Pazzo! Ti avevo affidato un topo e mi hai tradito: come ti confiderei il Sommo Nome di Dio? Vattene e non ti far più vedere». Al misero Yūsuf Ibn al-Ḥusayn non rimase che lasciarlo e andare via⁸⁶.

L'invocazione del nome di Dio è quindi vista come una premessa necessaria per raggiungere l'unione con Lui. La conoscenza del Nome dischiude, per così dire, il cuore dell'essenza non a livello cognitivo e speculativo, bensì a livello di fruizione interiore, capace di dissolvere la zavorra della materia. Di fatto, il possesso di tale conoscenza mette al bando ogni altra aspirazione, tanto che Aḥmad Ibn Muḥammad al-Nūrī soleva dire: «Da quando ho conosciuto il mio Signore, niente ho desiderato e niente mi è piaciuto»⁸⁷.

Al-Ḥanafī, come altri del suo spessore spirituale, soleva accompagnare al nome di Dio altri aggettivi a Lui propri, come quando non condividendo l'idea del sultano Faraḡ Ibn Barqūq che troppo e boriosamente vantava il suo regno, gli fece notare senza mezzi termini: «Non è né mio né tuo: il regno è di Dio, l'Unico, il Vittorioso»⁸⁸.

La conoscenza del Nome Sommo deve necessariamente lenire e mitigare le spigolosità e l'incontrollata collericità di carattere, deve indurre all'amabilità, alla comprensione degli altri, all'amore per il prossimo. Il Nome di Dio è nello stesso tempo misura e incommensurabilità, misura di ciò che il santo è capace di dare, incommensurabilità di ciò che Dio è pronto a dare. C'è una dignità esigita, bisogna essere degni di imparare il Nome Sommo. Lo *ṣayḥ* è a tal uopo tenuto a mettere alla prova il discepolo che agogni ad apprenderlo. Come nell'aneddoto riportato da al-Yāfi'ī a proposito di quel discepolo cui il Maestro suggerì di mettersi alla porta della città per poi raccontargli quanto

⁸⁶ Cf. AL-YĀFI'Ī, *Il giardino dei fiori odorosi*, 116-117.

⁸⁷ *Vite e detti di santi musulmani*, 142. Si può addirittura esecrare chi si frappone tra il devoto e Dio maledicendolo con le parole: «Che Dio privi i vostri cuori del bene di conoscerLo!» (*ivi*, 143).

⁸⁸ *Vite e detti di santi musulmani*, 281.

era successo. Gli chiese, tra l'altro, cosa avrebbe fatto lui al soldato che aveva impietosamente bastonato un vecchio portatore di legna senza che quest'ultimo se ne lagnasse. «Avrei pregato Iddio di farlo morire!», replicò senza indugiare il discepolo. «Allora non sei degno di conoscere il Nome», tagliò netto il Maestro; «infatti fu proprio quel vecchio legnaiolo a insegnarmelo, e lui che lo conosce non lo adopera per vendicarsi»⁸⁹.

In una sua prima esternazione, Abū 'Abbās, parlando della capacità che Cristo aveva di ridar vita ai morti, modellare e infondere moti in figure di uccelli di argilla, di sanare le infermità e venire a conoscenza degli arcani, dice espressamente, interpretando il passo coranico alla luce di quanto già aveva esposto Ibn Mas'ūd, che poteva fare tanto in quanto Dio gli aveva mandato, a sostegno e assistenza, lo spirito della sua santità, ossia Gabriele. La spiegazione di Ibn 'Abbās fu a sua volta assunta e propugnata da Muḥammad Ibn Ka'b, Ismā'il Ibn Ḥālid, al-Sudayy Ismā'il Ibn 'Abd al-Raḥmān, al-Rabī Ibn Anas, 'Aṭīyyah al-'Awfī e Qatādah, i quali affermano perentoriamente che la prova del fatto che lo "spirito di santità" è di certo Gabriele, va cercata nell'asserzione con la quale Iddio stesso, sottolineando la veridicità del Corano, volto a Muḥammad dice: «E questo ancora è rivelazione del Signore del Creato: dal cielo lo Spirito fedele posi sul tuo cuore perché tu fossi un ammonitore»⁹⁰. In questo contesto, e a commento del passo coranico, al-Buḥārī riporta, sull'autorità di Ibn Abī al-Zanād, Abū Hurayrah e 'Ā'īshah che il Profeta, vedendo come il poeta Ḥassān Ibn Tābit difendeva la sua reputazione dall'alto del pulpito che gli aveva fatto erigere nella moschea, esclamò: «Oh, mio Dio, consolida Ḥassān con lo spirito di santità, *ayyid Ḥassāna bi-rūḥ al-qudus*, nella misura in cui difende la reputazione del tuo profeta»⁹¹. Si sarà notato che il *ḥadīth* ha lo stesso verbo del versetto coranico che così recita: «*wa ayyadnāhu bi-rūḥi al-qudus*», a commento del quale i primi esegeti e tradizionalisti pongono l'accento sulla natura taumaturgica del profeta 'Īsā, che intanto riusciva a far miracoli, suscitando i morti e rendendo la salute agli infermi, in quanto

⁸⁹ AL-YAFĪ'Ī, *Il giardino dei fiori odorosi*, 195.

⁹⁰ Sura XXVI,193. In verità è, questo, l'unico passo in tutto il Corano in cui la voce "spirito" è accompagnata da un aggettivo che denota sottomissione e fedeltà ad una incombenza ricevuta e, perciò, riferibile ad una creatura sottomessa e inferiore a Dio, come appunto è dell'angelo. La natura stessa dell'aggettivo è, in questo caso, funzionale ed esclude quindi che si tratti di una qualificazione o accidente e attributo tanto essenziale quanto operativo di Dio. Non è aggettivo attribuibile a Dio né qui né in nessuna delle quattordici volte che esso ricorre nel Corano.

⁹¹ Analoga tradizione fu trasmessa da Abū Dāwud, Ibn Sīrīn e al-Tirmidī. Quest'ultimo l'aveva ascoltata dalla viva voce di 'Alī Ibn Ḥaḡar che trasmetteva sull'autorità di Ismā'il Ibn Mūsā al-Fazārī, tutt'e tre attestandola sull'autorità di Abū 'Abd al-Raḥmān Ibn Abī al-Zanād, confortati dal prestigio di Arwah che l'aveva sentito direttamente da 'Ā'īshah. Così è riportato in IBN KATĪR, *Tafīr al-qur'ān al-'aẓīm*, Dār al-fikr, Beirut 1997, I, 140-141.

lo faceva invocando il “sommo Nome”, *al-ism al-a'zam*, come attestano Abū Zur'ah al-Miṅḡāb Ibn al-Ḥārīt, Bišr, Abū Rawq, al-Ḍaḥḥāk e Abū 'Ābbās in un *isnād* e altri in *isnād* diversi da questo.

Le ricompense che Iddio fa scendere su chi ha a cuore il suo Nome sono innumerevoli e di vario genere. Ad un tale mariolo che, trovando un pezzo di carta con su scritto *In nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso*, lo spolverò e lo profumò con essenza di muschio e di ambra, il Signore apparve in sogno dicendogli: «O Bishr, tu hai profumato il mio nome, ed io in verità renderò fragrante il nome tuo in questo mondo e nell'altro»⁹².

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

Summary

Islamic mystics teach that in order to permit us to taste the immeasurable riches of His love for the elect, God has divulged through signs and names the path that leads to Him. These mystics know that God possesses the most beautiful names, and that everything in heaven and earth sings His praises. Love and knowledge of God through meditations on His essential attributes permits the mystic to reach the threshold of the Ineffable and to taste it according to the measure to which he is granted access. The divine names are names in terms of perception, but they are truths in relation to truth, and being functional in relation to truth, they are steps on a ladder that ceases to exist at the moment that it is no longer necessary as a means of ascending. Whoever, like the mystic, knows God by means of love but without fear perishes through an excess of familiarity. Whoever knows Him by means of fear but without love, distances himself from God and remains extraneous to Him. Whoever knows Him through love and fear together is loved by God generously in return. God draws him near and gives him understanding, steadfastness and knowledge. In effect, love constitutes one of the conclusive phases of asceticism and mysticism.

⁹² AL-YĀFĪ'I, *Il giardino dei fiori odorosi*, 208-209.

LUTHERS RECHTFERTIGUNGSVERSTÄNDNIS

Wilfried Härle*

1. Methodische Vorbemerkungen

Dieser Aufsatz soll Luthers reformatorisches Rechtfertigungsverständnis, wie er es in der Zeit von 1517 bis 1546 selbst formuliert und vertreten hat, in Grundzügen darstellen. Dabei will ich weder von neueren ökumenischen Dokumenten zur Rechtfertigungslehre (oder von den Auseinandersetzungen über sie) noch von der derzeitigen Forschungsdiskussion über Luthers Theologie ausgehen, sondern Luthers Rechtfertigungsverständnis aus seinen eigenen theologischen Schriften, also aus den Quellen darstellen.

Fragt man nach den literarischen Quellen, denen Luthers Rechtfertigungsverständnis zu entnehmen ist, so findet man jedenfalls keine Monographie, in der Luther dieses für sein Leben und Denken so zentrale Thema umfassend abgehandelt hätte. Das hängt einerseits damit zusammen, dass Luther seine Theologie generell nicht in Form von Lehrbüchern entfaltet hat, sondern meist unter Bezugnahme auf *aktuelle* Herausforderungen oder Auseinandersetzungen. Andererseits ergibt es sich gerade aus der *grundsätzlichen* Bedeutung der Rechtfertigungslehre für sein theologisches Denken. Sie stellt nicht ein Einzelthema neben anderen dar, das sich für eine isolierte Behandlung anbietet, sondern sie ist ein durchgängiges Element seiner ganzen Theologie. Insofern kann man sie grundsätzlich *jeder* seiner theologischen Äußerungen entnehmen.

- Es gibt jedoch eine Reihe von Texten, in denen die Explikation des Rechtfertigungsverständnisses eine *besondere* Rolle spielt. Das sind insbesondere¹

* Professor emeritus an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Heidelberg, Mitleiter des internationalen Forschungsbereichs *Themen der Fundamentaltheologie in ökumenischer Perspektive* mit Sitz an der Päpstlichen Lateranuniversität, Rom.

¹ Daneben sind zu nennen Luthers *95 Thesen zum Ablass* von 1517, sein Freiheitstraktat und seine Verteidigungsschrift *Assertio omnium articulorum*, beide von 1520, seine Streitschrift gegen Erasmus von

- die beiden Sermonen über Gerechtigkeit von 1518/19², in denen Luther sein neu gewonnenes Rechtfertigungsverständnis verkündigt,
- die fünf Promotionsdisputationen von 1535-37 über Röm 3,28³, in denen er die reformatorische Rechtfertigungslehre in theologischen Thesen entfaltet, und
- sein autobiographischer Rückblick auf die Anfänge der Reformation, den er als Vorwort für die Ausgabe seiner lateinischen Werke im Jahr 1545⁴ verfasst hat.

In seinem Rechtfertigungsverständnis geht es Luther darum, das biblische, insbesondere das paulinische Verständnis von „Rechtfertigung“ und „Gerechtigkeit“ in authentischer und umfassender Weise wiederzugewinnen. Er erkennt, dass die biblische Botschaft von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott allein aus Gottes Gnade und allein durch den Glauben des Menschen sich auf das *rechte Verhältnis* des Menschen zu Gott, zur Welt und zu sich selbst bezieht, das den heilvollen Gegensatz zur Sünde als dem *verkehrten Verhältnis* bildet⁵. Von Gott und vor Gott gerechtfertigt zu werden, ist für Luther jedoch nicht nur die zentrale *soteriologische* Aussage bezogen auf das Sündersein des Menschen, sondern sie ist – noch umfassender und grundsätzlicher – auch die zentrale *anthropologische* Aussage. Daher lautet Luthers *theologische Definition* des Menschen: «Hominem iustificari fide»⁶. Wie kommt Luther zu dieser fundamentalanthropologischen Aussage, und was ist damit gemeint?

2. Beobachtungen und Vorüberlegungen zur Sprache

Schon bei diesen grundlegenden Aussagen, dann aber auch in den Details der Rechtfertigungslehre ist es für ein sachgemäßes Verständnis des Themas wichtig, sich klarzumachen, was Luther (mit der Bibel und der kirchlich-theo-

Rotterdam *De servo arbitrio* von 1525, seine *Antinomeresen* von 1537 sowie verschiedene Disputationen vom Anfang bis zum Ende seines Wirkens. Alle diese Schriften sind neu übersetzt und ediert worden im: MARTIN LUTHER, *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe* (LDStA), Bd. 1 und 2, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2006.

² *Sermo de duplici iustitia* (WA 2,145-153 [= LDStA 2,67-85]) sowie *Sermo de triplici iustitia* (WA 2,43-47 [= LDStA 2,53-65]). Die genannte Reihenfolge ergibt sich aus dem *Entstehungsdatum*, nicht aus dem der Erstveröffentlichung. In der *Veröffentlichung* ging der Sermon *De triplici iustitia* dem Sermon *De duplici iustitia* voran.

³ WA 39/1,44-53 (= LDStA 2,401-441) sowie W. HÄRLE, *Die Entfaltung der Rechtfertigungslehre Luthers in den Disputationen von 1535 bis 1537*, in *Luther-Jahrbuch* 71 (2004) 211-228.

⁴ WA 54,179-187, bes.185 f. (= LDStA 2,491-509, bes. 504-507).

⁵ CH. AXT-PISCALAR, Art. *Sünde VII*, in *Theologische Realenzyklopädie* 32 (2001) 428.

⁶ WA 39/1,176,33f. (= LDStA 1, 669,3f.).

logischen Sprache) überhaupt unter „Rechtfertigung“ versteht. Zwar kommt in unserer heutigen Sprache der Begriff „Rechtfertigung“ bzw. das Verbum „(sich) rechtfertigen“ auch außerhalb theologischer Zusammenhänge vor, aber deren Bedeutung in der Umgangssprache, in der Wissenschaftssprache und in der Rechtssprache weicht deutlich von ihrer theologischen Bedeutung ab. Die auffälligsten Unterschiede bestehen darin, dass das Verbum „rechtfertigen“ in nichttheologischen Zusammenhängen fast nur in der *reflexiven* Form als „sich rechtfertigen“ oder als „eine eigene Handlung oder Aussage rechtfertigen“ auftaucht, und dass „sich rechtfertigen“ soviel heißt wie „zeigen, dass man im Recht ist bzw. Recht hat“. Die christlich-theologische Aussage, dass Gott den Menschen rechtfertigt, weicht davon deutlich ab: Sie zeigt nicht, dass der Mensch Recht hat oder im Recht ist, sondern dass Gott den Menschen *gerecht spricht* oder *gerecht macht*, der von sich aus gerade nicht im Recht ist und nicht Recht hat, sondern *Sünder* ist.

Fragt man, wie diese paradox klingende Aussage zu verstehen und zu begründen ist, so weist Luther stets auf die Notwendigkeit von *Unterscheidungen* hin, ohne die man die christliche Lehre von der Rechtfertigung nicht angemessen verstehen kann. Dabei ist es freilich wichtig, diese Unterscheidungen nicht mit *Trennungen* zu verwechseln, die sich auf Sachverhalte beziehen, die isoliert voneinander existieren. Die Wichtigkeit (und Schwierigkeit) von Unterscheidungen besteht demgegenüber darin, dass Sachverhalte, die untrennbar existieren (wie z. B. Sünde und Sünder) gleichwohl unterschieden werden müssen, weil Gottes Sünderliebe keine Sündenliebe ist. Zwei Grundunterscheidungen (die weiterer Differenzierung fähig und bedürftig sind⁷) tauchen dabei stets auf: die Unterscheidung zwischen *Sünde* und *Gerechtigkeit* sowie die Unterscheidung zwischen dem, was vor den *Menschen (coram hominibus)* und dem, was vor *Gott (coram Deo)* gilt. Und beide Unterscheidungen werden von Luther regelmäßig aufeinander bezogen.

Charakteristisch für Sünde und Gerechtigkeit *vor den Menschen* ist nach Luther zweierlei: Es handelt sich erstens um etwas, was der Mensch als oder wie eine Eigenschaft *besitzt*, und es handelt sich zweitens um etwas, was sich in seinen *äußerlich sichtbaren* Handlungen bzw. Verhaltensweisen zeigt. Als solches gehört es zu dem Bereich, über den der Mensch *verfügt* und für den er

⁷ Darunter ragt die Unterscheidung zwischen *Glauben* und *Werken* durch ihre Bedeutung heraus. Andere wichtige Unterscheidungen sind die zwischen Wort und Geist, Person und Amt, Gesetz und Evangelium, Gottesreich und Weltreich. Siehe dazu G. EBELING, *Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft*, in DERS., *Theologie in den Gegensätzen des Lebens. Wort und Glaube*, Bd. 4, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1995, 420-459, und W. HÄRLE, *Luthers Theologie als Kunst lebenswichtiger Unterscheidungen*, in DERS., *Spurensuche nach Gott*, Verlag Walter de Gruyter, Berlin - New York 2008, 240-256.

verantwortlich ist, sofern er nicht in seinem Wollen durch eine tiefer reichende Abhängigkeit und Prägung bestimmt wird oder bei dem Versuch der Durchführung durch äußere Hemmnisse gehindert wird. Wichtig ist die sich daraus ergebende Kehrseite in Gestalt der Gerechtigkeit vor den Menschen: Sie muss nicht mit der inneren Einstellung, dem Herzen des Menschen übereinstimmen, sondern kann *rein* äußerlich, also geheuchelt oder vorgespielt sein. Das äußert sich darin, dass Menschen sich (*ohne Liebe zu Gott und zum Nächsten*) um ein Verhalten bemühen, das moralisch geachtet ist und gesellschaftliches Ansehen verschafft, und dass sie demzufolge auch keine gesellschaftlichen Rechtsnormen übertreten. Schon diese Lieblosigkeit macht die äußerliche Gerechtigkeit vor Gott wertlos; denn Gottes Wille an den Menschen findet seinen zusammenfassenden Ausdruck ja nach christlichem Verständnis im *Doppelgebot der Liebe* (Mt 22,37-40; Mk 12,29-31; Lk 10,27). Vor allem aber verbindet sich mit dieser Gerechtigkeit vor den Menschen in aller Regel der trügerische Wahn, damit Gott beeindrucken und in Gottes Gericht bestehen, ja sogar Gott gegenüber Ansprüche (auf Belohnung) erheben zu können. Deshalb ist die so verstandene und gelebte Gerechtigkeit vor den Menschen in den Augen Gottes nicht nur wertlos, sondern darüber hinaus auch noch gefährlich, weil sie den Menschen in trügerische Sicherheit wiegen kann.

Diesen grundlegenden Schaden bezeichnet Luther im Anschluss an die theologische Tradition seit der Alten Kirche (Tertullian und Augustin) als Erbsünde, das heißt als die *essenzielle, also wesenhafte Sünde vor Gott*, die nicht durch das Tun oder die Schuld des einzelnen Menschen verursacht, sondern ihm mit seinem *Menschsein* von Adam her angeboren und mitgegeben ist. Diese grundlegende Form der Sünde ist zwar kein Bestandteil der von Gott (gut) geschaffenen Natur des Menschen, aber sie gehört, nachdem sie in die Menschheitsgeschichte eingebrochen ist, zur gefallenen Natur des Menschen und bleibt während seines ganzen Erdenlebens als Menschheitssünde an und in ihm hängen. Sie äußert sich als Begehrlichkeit (*concupiscentia*), d. h. als die Gier, mehr haben zu wollen, als einem zusteht, in leibhaft-materieller, aber auch in geistlich-spirituelle Hinsicht. Diese Begehrlichkeit *kann* sich durch äußerlich erkennbar werdendes moralisches oder rechtliches Fehlverhalten äußern, und sie gefährdet oder zerstört dann auch die Gerechtigkeit vor den Menschen. Sie *muss* dies aber nicht tun, ist aber in diesem Modus der Unterdrückung noch viel gefährlicher, weil sie nicht nur vor den anderen Menschen, sondern auch vor dem handelnden Subjekt selbst dessen tief sitzende Sünde verbergen und den Wahn des Gerechtseins befördern kann.

3. Luthers reformatorische Entdeckung als Schlüssel zu seinem Rechtfertigungsverständnis

Gegenüber dieser wesenhaften Sünde ist der Mensch, wie Luther dies selbst in seinen Klosterjahren erfährt, hilflos. Zwar kann der Mensch die Übertretung der Gebote durch sein Tun und Lassen vermeiden, aber damit hat er nicht die Begehrlichkeit überwunden, die in ihm wohnt. Sie kann er nicht durch seine Bemühungen überwinden, da die Sünde ja gerade seine Bemühungen in ihren Dienst nimmt. Das hat Luther insbesondere bei der Praktizierung des Bußsakraments und bei dem Bemühen, die neutestamentliche Rechtfertigungsbotschaft zu verstehen, schmerzhaft erfahren, ja erlitten. Dabei ist es eine ganz elementare, unwiderlegliche Einsicht, die ihn „zu verzweifeln trieb“⁸: die Einsicht, dass man unter Androhung von Strafe nicht den *lieben* kann, der diese Androhung ausspricht, sondern nur aus *Selbstliebe* versuchen kann, sich vor dieser Strafe zu retten und in Sicherheit zu bringen. Da aber das Liebesgebot als gültige Forderung bestehen bleibt, erscheint dies als ein Teufelskreis, und es ist auch ein Teufelskreis des Sollens aber nicht Könnens, der jedenfalls nicht seitens des Menschen, der sich in ihm befindet, aufgebrochen werden kann. Luther beschreibt diese Situation und ihre Überwindung durch Gottes Barmherzigkeit (rückblickend) wie folgt:

«[12] Interim eo anno iam redieram ad Psalterium denuo interpretandum, [13] fretus eo, quod exercitior essem, postquam S. Pauli Epistolas ad Romanos, [14] ad Galatas, et eam, quae est ad Ebraeos, tractassem in scholis. Miro certe [15] ardore captus fueram cognoscendi Pauli in epistola ad Rom., sed obstiterat [16] hactenus non frigidus circum praecordia sanguis, sed unicum vocabulum, [17] quod est Cap. I: Iustitia Dei revelatur in illo. Oderam enim vocabulum [18] istud ‘Iustitia Dei’, quod usu et consuetudine omnium doctorum doctus eram [19] philosophice intelligere de iustitia (ut vocant) formali seu activa, qua Deus [20] est iustus, et peccatores iniustosque punit.

[21] Ego autem, qui me, utcunque irreprehensibilis monachus vivebam, sentirem [22] coram Deo esse peccatorem inquietissimae conscientiae, nec mea satisfactione [23] placatum confidere possem, non amabam, imo odiebam iustum et [24] punientem peccatores Deum, tacitaque si non blasphemia, certe ingenti murmuratione [25] indignabar Deo, dicens: quasi vero non satis sit, miseros peccatores [26] et aeternaliter perditos peccato originali omni genere calamitatis oppressos [27] esse per legem decalogi, nisi Deus per euangelium dolorem dolori adderet, [28] et etiam per euangelium nobis iustitiam et iram suam intentaret. Furebam [S.

⁸ So die Worte aus Luthers Reformationslied *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* (Evangelisches Gesangbuch 341,3).

186] [1] ita saeva et perturbata conscientia, pulsabam tamen importunus eo loco [2] Paulum, ardentissime sitiens scire, quid S. Paulus vellet.

[3] Donec miserente Deo meditabundus dies et noctes connexionem verborum [4] attenderem, nempe: Iustitia Dei revelatur in illo, sicut scriptum est: Iustus [5] ex fide vivit, ibi iustitiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei [6] vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam, revelari per euangelium iustitiam [7] Dei, scilicet passivam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem, sicut [8] scriptum est: Iustus ex fide vivit. Hic me prorsus renatum esse sensi, et [9] apertis portis in ipsam paradisum intrasse. Ibi continuo alia mihi facies [10] totius scripturae apparuit. Discurrebam deinde per scripturas, ut habebat [11] memoria, et colligebam etiam in aliis vocabulis analogiam, ut opus Dei, id [12] est, quod operatur in nobis Deus, virtus Dei, qua nos potentes facit, sapientia [13] Dei, qua nos sapientes facit, fortitudo Dei, salus Dei, gloria Dei.

[14] Iam quanto odio vocabulum ‘iustitia Dei’ oderam ante, tanto amore [15] dulcissimum mihi vocabulum extollebam, ita mihi iste locus Pauli fuit vere [16] porta paradisi. Postea legebam Augustinum de spiritu et litera, ubi praeter [17] spem offendi, quod et ipse iustitiam Dei similiter interpretatur: qua nos [18] Deus induit, dum nos iustificat. Et quamquam imperfecte hoc adhuc sit [19] dictum, ac de imputatione non clare omnia explicet, placuit tamen iustitiam [20] Dei doceri, qua nos iustificemur⁹.

Luthers reformatorische Entdeckung lässt sich (ohne dass dies einen inhaltlichen Widerspruch bedeuten würde) anhand von *zwei* unterschiedlichen Begriffen beschreiben¹⁰: Sie besteht erstens in einem neuen Verständnis der *Buße*, das besagt, dass nicht die göttliche Gerichtsdrohung, sondern nur die göttliche Gnadenzusage im Sinne von Röm 2,4 echte, d. h. von Herzen kommende Reue und Buße (contritio) wecken kann. Und sie besteht zweitens, und das expliziert er vor allem in dem obigen Text, in der Einsicht, dass das philosophische (durch Aristoteles geprägte) Verständnis von „Gerechtigkeit“ als aktive, ausgleichende Gerechtigkeit (iustitia commutativa) dem biblischen Verständnis von „Gerechtigkeit“ als passiver Gerechtigkeit *nicht* entspricht. Die aktive Gerechtigkeit (Gottes) ist diejenige *Eigenschaft* «qua Deus est iustus, et peccatores iniustosque punit»¹¹. Demgegenüber ist Gottes passive

⁹ S. o. Anm. 4, nach der WA-Version zitiert.

¹⁰ Von den *beiden* Begriffen „Buße“ und „Gerechtigkeit“ kann Luther rückblickend sagen, er habe sie zunächst als überaus hassenswert, dann aber durch die reformatorische Einsicht als unübertrefflich liebenswert kennengelernt (WA 1,525,18-21 [= LDStA 2,18,16-20] sowie WA 54,185,17-186,16 [= LDStA 2,504,19-506,15]).

¹¹ WA 54,185,19 f. (= LDStA 2,505,27f.). Dies ist das auch heute noch geläufige und bei den zeitgenössischen Interpreten und Rezipienten vorauszusetzende Verständnis von „Gerechtigkeit“ (Gottes).

Gerechtigkeit seine Gemeinschaft suchende und schaffende *Barmherzigkeit*, durch die dem Menschen Rechtfertigung zuteil wird. Und das gilt für den Menschen in jeder Hinsicht, hat also nicht nur soteriologische, sondern darüber hinaus auch anthropologische Bedeutung. Der Mensch lebt stets aus der Anerkennung, die Gott ihm ungeschuldet zuteil werden lässt.

Luthers befreiende, rettende, alles verändernde Einsicht machte ihm bewusst, dass Gottes Gerechtigkeit, von der Paulus in Röm 1,17 als Inhalt des Evangeliums spricht, gerade nicht darin besteht, dem Menschen, auch dem Menschen als Sünder zuteil werden zu lassen, was er verdient, sondern darin, ihn zu retten, d. h. aus diesem Teufelskreis zu erlösen und ihn in die heilsame Gemeinschaft mit Gott zu versetzen. Diesen „Schlüssel“ fand Luther, wie er oben sagt, «Donec miserente Deo, meditabundus dies et noctes connexionem verborum attenderem, nempe: Iusticia Dei revelatur in illo, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivitibi iusticiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam, revelari per euangelium iustitiam Dei, scilicet passivam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit»¹². Luther hat diesen *einen* Beleg aus Habakuk 2,4 sofort an zahlreichen anderen Stellen der biblischen Überlieferung überprüft und durchweg als das biblische Verständnis von „Gerechtigkeit“ bestätigt gefunden¹³. Was dies bei ihm emotional und existentiell ausgelöst hat, wird anhand der metaphorischen Aussagen «Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam Paradisum intrasse»¹⁴ gut nachvollziehbar¹⁵.

Worin bestand dabei aber, genau, die Neuentdeckung Luthers? Man könnte auf diese Frage etwa folgendermaßen antworten: Die passive Gerechtigkeit Gottes ist nichts anderes als die Vergebung, durch die Gott den sündigen Menschen (um Christi willen) freispricht und so gerecht spricht bzw. gerecht macht. Der entscheidende Unterschied zwischen der aktiven und der passiven Gerechtigkeit (Gottes) bestünde demnach darin, dass erstere die Sünder und Ungerechten straft, zweitere hingegen sie wider Erwarten freispricht – obwohl sie Sünder und Ungerechte sind – und zwar durch den Glauben.

¹² WA 54,186,3-8 (= LDStA 2,506,1-6).

¹³ Die alttestamentliche Wissenschaft hat das inzwischen eindrucksvoll bestätigt.

¹⁴ WA 54,186,8f. (= LDStA 2,506,7f.).

¹⁵ Nachdem Luther diese für ihn umstürzende und befreiende Entdeckung gemacht hat, wird er sich später durch Lektüre dessen bewusst, dass Augustin schon etwas Ähnliches entdeckt hatte, nur habe er über die Zurechnung nicht alles klar erfasst, sondern von einem bzw. „Bekleidetwerden“ bzw. „Angezogenwerden“ gesprochen, d. h., Augustin habe die Rechtfertigung zu sehr wie einen dinglichen Vorgang verstanden und die konstitutive Rolle von Zusage und Glauben d. h. die personale Weise der Heilsvermittlung nicht klar genug ausgesprochen (WA 54,186,16-20 [= LDStA 2,506,15-19]).

Analysiert man die Sätze, in denen Luther seine reformatorische Entdeckung beschreibt, etwas genauer, so zeigt sich, dass diese common sense-Antwort hinter dem Text zurückbleibt. So fällt zunächst auf, dass in Luthers Aussagen das Wort „Gerechtigkeit“ bzw. „gerecht“ jeweils zweifach vorkommt: Die passive Gerechtigkeit Gottes ist das Wirken oder diejenige Eigenschaft, durch die Gott *uns* rechtfertigt d. h. gerecht macht oder gerecht spricht (beide Übersetzungen sind möglich). Offenbar bezeichnet „Gerechtigkeit“ also etwas, was Gott *und* Mensch zukommt, was sie also miteinander verbindet. Dabei stellt sich die Frage, worin die Gerechtigkeit des Menschen besteht und ob das Adjektiv „gerecht“ vom Menschen im *selben* oder in einem *anderen* Sinne ausgesagt wird wie (bzw.als) von Gott. Sodann fällt auf, dass Luther sagt, *Gott* sei es, der gerecht mache, aber dies geschehe durch den *Glauben* (per fidem). Wie verhalten sich dabei Gottes Wirken und der menschliche Glaube zueinander?

Gottes Wirken ist es alleine, von dem die Rechtfertigung des Menschen ihren Ausgang nimmt und das sie zu ihrem Ziel führt. Und dieses Wirken geschieht so, dass Gott sich dem Menschen als schöpferische Quelle alles Daseins, also auch seines Daseins erschließt, und zwar als Quelle, die das Heil des verlorenen Menschen in Zeit und Ewigkeit will. Dieser unverbrüchlich *gültige* Heilswille Gottes wird aber im Leben eines Menschen nur dadurch *wirksam*, dass Glaube, also lebensbestimmendes Vertrauen auf Gott, in ihm entsteht, genährt und erhalten wird. Dabei ist der von Gott im Menschen gewirkte Glaube sowohl das *Mittel*, durch das der Mensch das Heil empfängt, als auch selbst das *Heil*. Denn im Leben und im Sterben auf Gott vertrauen zu können, ist das größte Geschenk und Glück, das einem Menschen zuteil werden kann.

Bezieht man die Gesamtheit von Luthers Aussagen zur Rechtfertigungslehre mit ein, so lässt sich daraus die These ableiten: Die reformatorische Entdeckung Luthers besteht darin, dass die Gerechtigkeit Gottes die Gemeinschaftstreue Gottes ist, durch die er den sündigen Menschen gerecht, und d. h. gemeinschaftstreu macht¹⁶. Der menschliche Glaube als Vertrauen auf Gott

¹⁶ Luther hat aus diesem neuen Verständnis der Gerechtigkeit Gott sofort sprachliche Konsequenzen gezogen, indem er das Wort „Gerechtigkeit“ möglichst vermied und durch das Wort „fromkeyt“ bzw. „fromkeyt“ ersetzte. So schreibt er schon im ersten Satz des Sermons von der dreifachen Gerechtigkeit aus dem Jahr 1518: «Triplex est peccatum (cui triplex opponitur Iusticia) Teutonice fromkeyt» (WA 2,43,1f [= LDStA 2, 54,1f.]). Mehrere andere Reformatoren, darunter auch Melancthon, sind ihm darin gefolgt. Dieser Begriff, der als „Frömmigkeit“ schon bald eine intensive Form der Religiosität bezeichnete, erwies sich freilich – rückblickend geurteilt – als nicht geeignet, um den Sinn und Gehalt des biblisch-reformatorischen Verständnisses zu vermitteln. Und das ist vermutlich einer der Gründe dafür, dass Luthers reformatorische Entdeckung nicht wirklich in das allgemeine Bewusstsein eingedrungen ist. Denn auch wir heute verstehen unter „Gerechtigkeit“ ganz selbstverständlich die Eigenschaft eines Richtenden oder Urteilenden, der

ist demnach die menschliche Gemeinschaftstreue, die der grundlegenden göttlichen Gemeinschaftstreue, also seiner Barmherzigkeit gegenüber seinem Geschöpf, entspricht. So gehören die göttliche und die menschliche Gerechtigkeit zusammen.

Dieses Wirken Gottes am Menschen kann Luther nun sowohl mit Hilfe einer Metapher aus der mittelalterlichen Brautmystik als „fröhlichen Wechsel“ zwischen Christus und der menschlichen Seele beschreiben, durch den Christus seine Gerechtigkeit dem Sünder zuteil werden lässt und ihm seine Sünde abnimmt, als auch durch Verweis auf den *Glauben* beantworten, der im Menschen geweckt wird und durch den der Mensch sich vertrauend auf Gott ausrichtet, besser: sich vertrauend auf Gott ausrichten lässt. Denn der Glaube ist nicht etwa der Beitrag, den der Mensch zum Heil beizubringen hat (dazu ist er ja gerade von Natur aus nicht in der Lage), sondern der Glaube ist dasjenige Vertrauen auf Gott, das im Menschen dadurch geweckt wird, dass Gott ihm das Evangelium von Jesus Christus verkündigen lässt. Vertrauen entsteht nicht durch einen willkürlichen oder spontanen Beschluss, sondern durch die Begegnung mit etwas Vertrauenswürdigem, die einem widerfährt. Betrachtet man diese beiden Beschreibungen, so zeigt sich, dass sie von zwei Seiten aus – von Gottes und des Menschen Seite aus – dasselbe Geschehen beschreiben. Dabei betont das Bild vom fröhlichen Wechsel das, *was* Gott in Christus ohne irgendein Zutun unsererseits für uns tut, während die Rede vom Glauben darauf verweist, *wie* das, was Gott zum Heil des Menschen für ihn tut, beim Menschen „ankommt“ und sein Dasein bestimmt.

4. Die Wirkung der Rechtfertigung auf das menschliche Leben

Der Glaube, der durch das Evangelium geweckt wird und die Gnade Gottes dankbar annimmt, *verwandelt* zugleich den Menschen, sein Fühlen, sein Wollen, sein Handeln. Deshalb ist für Luther der Glaube niemals eine bloß gedankliche oder rein innerliche Größe, sondern immer eine das Leben prägende und verändernde *Kraft*. Das hat Luther in seiner Vorrede zum Römerbrief eindrucksvoll in folgende Worte gefasst.

jedem das gibt, was ihm zusteht, also das berühmte „*sum cuique*“. Und unter „Rechtfertigung“ verstehen wir den Nachweis, dass jemand im Recht ist oder Recht hat, also ziemlich genau das Gegenteil dessen, was „Rechtfertigung“ im christlichen Sinne meint. Insofern stehen wir hier vor einer Sprachnot erheblichen Ausmaßes. In sprachlicher Hinsicht befinden wir uns, was diese Thematik anbelangt, in einer vorreformatorischen, ja sogar in einer vorbiblischen Situation. Siehe dazu V. MÄTZKE, *Gerechtigkeit als fromkeit. Luthers Übersetzung von „iustitia Dei“ und ihre Bedeutung für die Kommunikation der Rechtfertigungslehre heute*, Theologische Dissertation Heidelberg 2010.

«Glaube ist nicht der menschliche Wahn und Traum, den etliche für Glauben halten, und wenn sie sehen, dass kein Besserung des Lebens noch gute Werke folgen und doch vom Glauben viel hören und reden können, fallen sie in den Irrtum und sprechen, der Glaube sei nicht genug, man müsse Werke tun, solle man fromm und selig werden. Das macht, wenn sie das Evangelium hören, so fallen sie daher und machen sich aus eignen Kräften einen Gedanken im Herzen, der spricht: ich glaube; das halten sie dann für einen rechten Glauben, aber wie es ein menschliches Gedicht und Gedanke ist, den des Herzens Grund nimmer erfährt, also tut er auch nichts und folgt keine Besserung her nach.

Aber Glaube ist ein göttliches Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott, Joh 1, 13, und tötet den alten Adam, macht uns ganz zu andern Menschen von Herz, Mut, Sinn und allen Kräften und bringet den heiligen Geist mit sich. O, es ist ein lebendig, geschäftig, tätig, mächtig Ding um den Glauben, dass unmöglich ist, dass er nicht ohne Unterlass sollte Gutes wirken. Er fragt auch nicht, ob gute Werke zu tun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie getan und ist immer im Tun. Wer aber solche Werke nicht tut, der ist ein glaubensloser Mensch, tappt und sieht um sich nach dem Glauben und guten Werken und weiß weder, was Glaube ist, noch, was gute Werke sind, und schwätzt doch viele Worte vom Glauben und guten Werken.

Glaube ist ein lebendige, verwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiss, dass er tausendmal drüber stürbe, und solche Zuversicht und Erkenntnis göttlicher Gnade macht fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Kreaturen, welches der heilige Geist tut im Glauben. Daher ohne Zwang willig und lustig wird, jedermann Gutes zu tun, jedermann zu dienen, allerlei zu leiden, Gott zu Lieb und Lob, der ihm solche Gnade erzeigt hat, also, dass es unmöglich ist Werke vom Glauben zu scheiden, ebenso unmöglich, wie Brennen und Leuchten vom Feuer mag geschieden werden»¹⁷.

Dieser Text gibt Luthers Verständnis von „Glauben“ und vor allem den unlöslichen Zusammenhang zwischen Glauben und guten Werken klar und eindrucksvoll wieder. Dabei ist das Entscheidende, dass er Glauben und gute Werke nicht im Sinne einer *Sollensforderung* miteinander verbindet, sondern – sehr viel stärker – zwischen beidem einen *Seinszusammenhang* sieht. Glaube *kann* gar nicht ohne gute Werke sein. Ein guter Baum – so Luthers Lieblingsmetapher aus Mt 7, 17-20 – *soll* nicht gute Früchte bringen, sondern er *bringt* sie mit innerer Notwendigkeit hervor. Was aber ist, wenn diese Konsequenz ausbleibt? Luthers Antwort ist klar und folgerichtig: «Wer aber solche Werke nicht tut, der ist ein glaubensloser Mensch, tappt und sieht um sich nach dem Glauben und guten Werken und weiß weder, was Glaube ist,

¹⁷ Vorreden zum Neuen Testament, zitiert nach M. LUTHER, *Ausgewählte Werke*, Bd. 6, Kaiser-Verlag, München 1968³, 89f., in sprachlich leicht modernisierter Fassung.

noch, was gute Werke sind, und schwätzt doch viele Worte vom Glauben und guten Werken»¹⁸.

Der Glaube bringt die Macht der (wesenhaften) Sünde zwar in diesem Leben nicht vollständig zum Verschwinden. Deshalb ist und bleibt der Christenmensch in diesem Leben „gerecht und Sünder zugleich“ (*simul iustus et peccator*), aber die Vergebung *durchbricht* die Macht der Sünde. So ist der alte Streit, ob Luthers Rechtfertigungsverständnis im Sinne einer bloßen *Gerechterklärung* (rein forensisch) oder im Sinne einer *Gerechtmachung* (also effektiv) zu verstehen sei, dahingehend zu entscheiden, dass die Rechtfertigung als *Gottes Gerechtsprechung* des Sünders ein *effektives* Ziel und – durch Gottes Geist – eine effektive *Wirkung* hat. Gottes schöpferisches Wort schafft und verändert Wirklichkeit, wo es im Glauben angenommen wird.

5. Die Bestimmung des Menschen zur *cooperatio cum Deo*

Diese Bestimmung des Daseins durch den Rechtfertigungsglauben zeigt sich als „Freiheit eines Christenmenschen“, die ihm eine große Unabhängigkeit von angemessenen irdischen Autoritäten verleiht. Wer sich von Gott gerechtfertigt, d. h. angenommen und anerkannt weiß, hat damit ein Fundament für sein Leben, das ihm Vertrauen und Zuversicht verleiht. Er wird damit aber auch frei, von dem Zwang oder der Versuchung, sich selbst behaupten und durchsetzen zu müssen, und er kann stattdessen seine Talente und seine Lebensenergie zur Ehre Gottes und zum Wohl seiner Mitmenschen einsetzen. Das ist dann eine Frucht oder Wirkung des Rechtfertigungsglaubens, die nicht (mehr) dazu dient, sich vor Gott und den Menschen selbst ein Ansehen zu verschaffen. Wenn die Energie, die Menschen normalerweise für ihre Selbstbehauptung und Selbstinszenierung benötigen, frei wird für das, womit man anderen Menschen – sei es als Privatperson, sei es durch Übernahme öffentlicher Aufgaben – nützlich und behilflich sein kann, dann ist das im Sinne der reformatorischen Rechtfertigungslehre Luthers die schönste irdische Konsequenz, zu der der Rechtfertigungsglaube führen kann. Und zu diesen Konsequenzen gehört es auch und nicht zuletzt, anderen gegenüber den Rechtfertigungsglauben zu bezeugen, von dem man selbst lebt.

Luther setzt voraus, dass Gott in dieser Welt auf zweierlei Weise wirkt und den Menschen zur Mitwirkung bestimmt hat: im geistlichen Regiment und im weltlichen Regiment¹⁹. Hierbei ist es von grundlegender Bedeutung,

¹⁸ S. o. bei Anm. 17, am Ende des zweiten Absatzes aus der zitierten Vorrede zum Römerbrief.

¹⁹ Luther kann mit der theologischen Tradition auch von zwei „Reichen“ Gottes sprechen. Damit könnten *Herrschaftsgebiete* oder *Menschengruppen* gemeint sein, aber diese beiden Bedeutungen von

dass beide „regimenta“ Gottes Regierweisen sind, und dass nicht etwa ein Gottesreich einem Weltreich gegenübersteht. Wohl aber ist es nicht nur sinnvoll, sondern sogar notwendig, innerhalb dieser beiden Regierweisen Gottes die *geistliche* Regierweise von der *weltlichen* Regierweise deutlich zu unterscheiden.

Diese Regierweisen dienen zwar beide dem guten Willen Gottes mit der Welt, aber sie tun dies auf unterschiedliche Weise. Sie unterscheiden sich sogar in doppelter Hinsicht: erstens hinsichtlich ihrer *Ziele*, zweitens hinsichtlich ihrer *Mittel*.

Das Ziel der *geistlichen* Regierweise Gottes ist die *Erlösung* der Welt und damit einerseits ihre Befreiung von der Macht des Bösen, andererseits ihre Berufung zur Gemeinschaft mit Gott in Zeit und Ewigkeit. Diesem Ziel dient in dieser Welt und Erdenzeit die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus im Sinne der Rechtfertigungsbotschaft. Diese geistliche Regierweise wird von Menschen ausgeübt und durch die Wortverkündigung die Darreichung der Sakramente. Aber zur Wirkung kommt diese geistliche Regierweise erst durch das Wirken des Heiligen Geistes und damit durch das Wirken Gottes, «qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in his, qui audiunt evangelium»²⁰.

Das Ziel der *weltlichen* Regierweise Gottes ist die *Erhaltung* der Welt und ihre *Bewahrung* vor der zerstörerischen Übermacht des Bösen. Diese Regierweise Gottes ist auch und gerade dort erforderlich, wo Menschen noch nicht in ihrem Gewissen und Herzen durch das Evangelium erreicht und verwandelt wurden. In diesen Fällen dient die weltliche Regierweise dazu, diese Übermacht des Bösen durch Recht, Gesetz und staatlich legitimierte Gewalt einzudämmen. Deswegen ist auch die Beteiligung an dieser weltlichen Regierweise Gottes (etwa als Richter, Polizeibeamte, Abgeordnete) ein „Gottesdienst“.

Die Tatsache, dass die geistliche wie die weltliche Regierweise *cooperatio cum Deo* sind und damit dem (erlösenden und erhaltenden) Willen Gottes dienen, darf aber nicht dazu verführen, die beiden unterschiedlichen Ziele und die ihnen jeweils angemessenen Mittel zu vermischen oder zu vertauschen. Im geistlichen Regiment hat das Schwert nichts zu suchen, d. h. niemals darf durch Androhung oder Ausübung von Gewalt versucht werden,

„regnum“ bzw. „regna“ führen eher in die Irre. Vielmehr geht es bei Gottes „Reichen“ um „Regierweisen“, für die das lateinische Wort „regimenta“ steht. (Vgl. dazu *Die beiden Regierweisen Gottes. Thesen zur Lehre von den zwei Reichen oder zwei Regimenten Gottes*, in N. HASSELMANN [Hg.], *Gottes Wirken in seiner Welt*, Bd. II, Lutherisches Verlagshaus, Hamburg 1980, 162-172).

²⁰ CA 5 (*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963⁵, 58,6-8).

auf die Entstehung oder Erhaltung von Glauben hinzuwirken. Umgekehrt darf aber im Hinblick auf das weltliche Regiment nicht das Evangelium an die Stelle von Recht, Gesetz und Gewalt gerückt werden. Jede der beiden Regierweise hat also ihren eigenen Charakter. Zusammengehalten werden sie nur dadurch, dass sie beide im guten Willen Gottes gründen und den Menschen zur *cooperatio cum Deo* berufen und einladen.

Die Freiheit zu solcher *cooperatio* gehört für Luther zu der Ausstattung, die dem Menschen von Gott gegeben ist. Diese Freiheit zur *cooperatio cum Deo* besagt aber nicht, dass der Mensch im Blick auf sein *Heil* (oder im Blick auf seine Existenz als Geschöpf Gottes) ein *liberum arbitrium* hätte, sondern in diesen Hinsichten ist er ganz und gar auf Gottes gnädiges Wirken angewiesen:

«Sicut homo, antequam creatur, ut sit homo, nihil facit aut conatur, quo fiat creatura. Deinde factus et creatus nihil facit aut conatur, quo perseveret creatura, Sed utrunque fit sola voluntate omnipotentis virtutis et bonitatis die, nos sine nobis creantis et conservantis, sed non operatur in nobis sine nobis, ut quos ad hoc creavit et servavit, ut in nobis operaretur et nos ei cooperaremur, sive hoc fiat extra regnum suum generali omnipotentia, sive intra regnum suum singulari virtute spiritus sui, sic deinceps dicimus homo antequam renovetur in novam creaturam regni spiritus, nihil facit, nihil conatur, quo pareatur ad eam renovationem et regnum. Deinde recreatus, nihil facit nihil conatur, quo perseveret in eo regno, Sed utrunque facit solus spiritus in nobis, nos sine nobis recreans et conservans recreatos. Sed non operatur sine nobis, ut quos in hoc ipsum recreavit et conservat, ut operaretur in nobis et nos ei cooperaremur. Sic per nos praedicat, miseretur pauperibus, consolatur afflictos. Verum quid hinc libero arbitrio tribuitur? imo quid ei relinquatur nisi nihil? et vere nihil»²¹.

An diesen Aussagen zeigt sich, dass Luthers Rechtfertigungsverständnis tiefgreifend missverstanden wird, wenn man es im Sinne eines Determinismus interpretiert, dem und durch den der Mensch in jeder Hinsicht willenlos ausgeliefert wäre²², oder wenn man es so deutet, als werde der Mensch durch das barmherzige Rechtfertigungsurteil nur anders *beurteilt*, erfahre aber keine reale *Veränderung*. Beides trifft Luthers Ansicht nicht. Richtig ist vielmehr, dass Gottes Rechtfertigungsurteil nach reformatorischem Verständnis den

²¹ *De servo arbitrio* (WA 18,754,1-17; = LDStA 1, 570,29-572,16).

²² Vgl. dazu W. HÄRLE, *Die Unvereinbarkeit des Determinismus mit Luthers Theologie unter Bezugnahme zur aktuellen neurobiologischen Diskussion*, in W. HÄRLE - B. MAHLMANN-BAUER (Hg.), *Prädestination und Willensfreiheit. Luther, Erasmus, Calvin und ihre Wirkungsgeschichte*. Festschrift für Theodor Mahlmann zum 75. Geburtstag, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2009, 1-22.

Menschen wirksam verändert und ihn zugleich zum Zusammenwirken mit Gott in beiden Regierweisen beruft und befähigt.

Wilfried Härle
wilfried.haerle@wts.uni-heidelberg.de
Ernst-Kirchner-Str. 36
D - 73760 Ostfildern

Summary

The doctrine of justification is the core and centre of Luther's theology. It finds expression not in particular writings of his, but in all of his works as a fundamental element. Through his own struggle as a monk, Luther discovered (in opposition to the Aristotelian understanding of "justice") the biblical understanding of the "justice of God" as God's community seeking mercy. As a consequence of this understanding, Luther reasons that human beings neither can nor should earn their justification *coram Deo*. Instead, they receive and accept it through faith – meaning through trust – as God's gift. This acceptance results in a real change and transformation of the individual's being, in such a way that it liberates and moves the individual from *incurvatio in seipsum* to "cooperation with God".

CHIESA E TEOLOGIA NEL CONCILIO VATICANO II

NOTA SU UN LIBRO RECENTE

*Miguel de Salis**

I. Alcune osservazioni introduttive

La ricerca storica e teologica sul Concilio Vaticano II sta vivendo una nuova fase più attenta all'ermeneutica. L'apertura alle questioni riguardanti l'interpretazione ha trovato un fautore decisivo nel Santo Padre Benedetto XVI. Egli, infatti, nel suo discorso alla Curia Romana nell'imminenza del Natale del 2005, presentava due modalità di lettura del Concilio: la prima basata su una ermeneutica della "riforma nella continuità" e l'altra, invece, su una ermeneutica della "rottura", considerata però dallo stesso Pontefice fuorviante e non in linea con la verità dell'evento. In seguito a quel pronunciamento numerosi sono stati i libri e gli articoli relativi alla tematica¹. Tra questi vi è quello di Roberto de Mattei, docente universitario e storico: *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, pubblicato alla fine del 2010².

L'opera di de Mattei ha ricevuto una positiva accoglienza e diffusione in alcuni circoli che non condividono la prospettiva della scuola di ispirazione

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

¹ Tra gli altri, vogliamo qui indicare quelli di CH. THEOBALD, *La réception du Concile Vatican II*. 1. *Accéder à la source*, Cerf, Paris 2009; B. GHERARDINI, *Concilio Vaticano II. Un discorso da fare*, Casa Mariana, Frigento (Av) 2009; ID., *Concilio Vaticano II. Il discorso mancato*, Lindau, Torino 2011; G. ALBERIGO, *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2009; A. MARCHETTO, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II: contrappunto per la sua storia*, LEV, Città del Vaticano 2005; J. W. O'MALLEY (ed.), *Vatican II. Did Anything happen?*, Continuum, New York-London 2007; G. ROUTHIER, *Vatican II. Herméneutique et réception*, Fides, Québec 2006 (tr. it. *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007); R. PESCH, *Il Concilio Vaticano Secondo. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Queriniana, Brescia 2005; A. MELLONI - G. RUGGIERI (edd.), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma 2009; G. RICHI ALBERTI, *A propósito de la «hermenéutica de la continuidad». Nota sobre la propuesta de B. Gherardini*, in *Scripta Theologica* 42 (2010) 59-77.

² R. DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Lindau, Torino 2010; d'ora in poi "de Mattei".

dossettiana con sede a Bologna. Non tutti però concordano con la sua impostazione. Le opinioni sono molto discordanti e hanno dato vita ad un acceso scambio tra Autore e recensori, apparso anche su alcuni giornali. Ci è stato richiesto, in questa nota, di offrire un contributo che possa aiutare ad approfondire alcune delle ragioni di fondo di tale dibattito.

Il libro in questione si presenta come una ricostruzione che utilizza le stesse fonti della scuola bolognese, lette però dall'Autore in una luce che egli ritiene sostanzialmente diversa. Il suo proposito è descritto nella corposa introduzione: «vero storico non è né il ricercatore che “scova” nuovi documenti, né il “cronista” che affastella quelli già conosciuti, ma colui che, basandosi sulla documentazione edita o inedita a sua disposizione, è capace di ordinarla, di comprenderla, di narrarla, inquadrando le vicende in una filosofia della storia che, per lo storico cattolico, è innanzitutto una teologia della storia» (p. 23). Dopo questa affermazione l'Autore si riconosce debitore alla filosofia e teologia della storia di stampo tradizionalista di Plinio Corrêa de Oliveira. La sua complessa figura compare, infatti, più volte in tutta l'opera³. È proprio alla luce del pensiero di questo cattolico brasiliano che de Mattei realizza la lettura delle fonti storiche del Concilio Vaticano II.

Nell'introduzione del libro, l'Autore esprime il desiderio di costruire il discorso attorno a due grandi tesi collegate tra loro. La prima sostiene che la confusione posteriore all'assise ecumenica fu causata dalla non semplice intelleggibilità dei testi approvati. La seconda, ampliando la precedente, imputa l'ambiguità presente nel Concilio alla vittoria della cosiddetta “maggioranza”, influenzata dalla *nouvelle théologie*, erede del modernismo. Le due tesi di de Mattei non sembrano tener nella giusta considerazione istanze teologico-ermeneutiche, sempre necessarie per una storia della Chiesa che non corra il rischio di smarrire il suo obiettivo. La questione epistemologica è infatti di primaria importanza per una lettura rispettosa dell'oggetto di studio, senza cadere in un'apologetica della comunità ecclesiale priva di rigore storico, né indugiare in una visione storicista incurante della dimensione soprannaturale della Chiesa⁴. A nostro avviso, de Mattei sembra separare troppo la storia dalla teologia. E pur sostenendo di mantenersi sul piano dei fatti e della

³ Plínio Corrêa de Oliveira fu un esponente dell'Azione Cattolica Brasiliana, laico, con sensibilità politica e fermamente unito alla Chiesa. È un grande rappresentante degli intellettuali cattolici brasiliani dell'epoca 1930-1960. Purtroppo, forse per una non completa distinzione tra ciò che è perenne e ciò che è mutevole nella Chiesa, non è riuscito a cogliere del tutto la positività e l'importanza dell'opera intrapresa nel Concilio Vaticano II.

⁴ Nella storia della Chiesa esiste una diversità di approcci alla questione epistemologica. Tra coloro che si occupano di storia della Chiesa oggi è comune assumere che occorre tener conto dell'istanza teologica, ma esistono molte divergenze tra gli storici per quanto riguarda l'esatto luogo epistemologico di tale principio. Per esempio, secondo lo Jedin, noto storico dei concili, la storia della Chiesa è una scienza che

storia, in realtà pone affermazioni e assume posizioni che hanno anche carattere teologico.

In particolare ciò è rilevabile quando l'Autore pretende di usare il modello proposto da Papa Benedetto XVI, la distinzione tra l'ermeneutica della riforma e quella della rottura, senza però indicare i testi di riferimento. Egli assume come valido un approccio centrato sull'evento delle discussioni conciliari e della loro evoluzione più che non sui testi approvati. La mancanza di una lettura contestualizzata dei documenti, a favore di una concentrazione sulle discussioni, sulle posizioni e sugli atteggiamenti dei Padri, dei periti e di alcuni altri autori, provoca una lettura distorta delle posizioni sostenute dai soggetti su menzionati nel periodo successivo alla vicenda conciliare. Queste infatti vengono comprese alla luce di una continuità con i rispettivi interventi nel corso dei lavori conciliari, senza tener conto della fondamentale differenza che esiste tra un concilio ecumenico, così come lo intende l'ecclesiologia cattolica, le discussioni che ne caratterizzano l'iter di attuazione e gli atteggiamenti successivi di coloro che vi hanno preso parte. In realtà, il lettore ha l'impressione che, per de Mattei, i documenti conciliari non abbiano valenza autonoma, tale da trascendere in qualche modo l'evento; ma che dipendano dagli eventi stessi. Presentare oggi una storia del Vaticano II poco attenta ai documenti è indizio di una lettura dell'assise secondo il paradigma di opposizione testo-evento e significa spostare la ricerca su orizzonti già oltrepassati dalla tendenza attuale, volta ad un esame del testo contestualizzato nella sua storia redazionale (attenta anche agli eventi).

2. Analisi e valutazione dei temi storico-teologici ed ecclesiologici

Dopo la corposa introduzione, il libro dedica i primi due capitoli ai pontificati di Pio XII e di Giovanni XXIII, nella fase precedente l'apertura del Concilio stesso.

Il primo è interamente finalizzato a mostrare come il modernismo abbia continuato ad esistere e ad influenzare diversi ambienti ecclesiali e teologici attraverso i movimenti di rinnovamento biblico, liturgico, filosofico, teologico ed ecumenico, classificati dall'Autore come eredi del modernismo stesso. Secondo de Mattei, l'"eredità modernista" è letta come categoria negativa. Non si trovano nella sua ricerca indizi di consapevolezza della complessità di tale corrente; nessun riguardo ad aspetti dell'esistenza cristiana, sicuramente pre-

prende il suo oggetto di studio dalla teologia, ma usa una metodologia storica, cf. H. JEDIN (ed.), *Storia della Chiesa*, vol. 1, Jaca Book, Milano 1983, 3-15.

senti e degni di attenzione, raccolti e sviluppati nel seno della fedeltà alla ortodossia cattolica. Non emerge uno spazio per l'attenzione alla volontà di riforma autenticamente ispirata presente nella Chiesa. Si ha l'impressione che il testo di de Mattei non distingue tra idee moderniste, movimento riformista, preoccupazione per le sfide dell'evangelizzazione nel contesto liberale in cui la Chiesa si trovava, assunzione di intuizioni valide emerse nell'ambito socio-culturale di quella che si può chiamare l'"epoca moderna"⁵.

Può essere utile riprendere una delle affermazioni chiave dell'Autore: «la scomparsa dell'antimodernismo, sostituito dalla politica ecclesiastica del "Terzo Partito", favorì, negli anni Trenta, la nascita di correnti e tendenze che, in una maniera o nell'altra, raccoglievano l'eredità del modernismo: il "movimento biblico", il "movimento liturgico", il "movimento filosofico-teologico" di cui la "*nouvelle théologie*" fu espressione, e il "movimento ecumenico" in cui gli altri movimenti confluirono» (p. 47). In realtà, questa valutazione panoramica richiederebbe un cauto approfondimento, perché sembra collegare a un ipotetico "terzo partito" (nozione presa in prestito dall'analisi storica del giansenismo senza troppi adattamenti), il predominio dell'eredità modernista. De Mattei dimentica che i movimenti di rinnovamento ebbero ritmi e sfide diverse. Forse il testo confonde tra l'"ecumenismo", come questione trasversale presente allora in numerosi e vari dibattiti, ed il confluire di movimenti diversi nel movimento ecumenico. Si ha l'impressione di trovarsi di fronte ad una analisi piuttosto sommaria e poco aderente alla realtà.

Il capitolo dedicato al pontificato pacelliano prosegue con l'analisi dei diversi movimenti: biblico, liturgico, filosofico e teologico ed ecumenico. L'Autore nel considerare il movimento filosofico e teologico, parla delle scuole di Lyon-Fourvière e Le Saulchoir (p. 69) e dei diversi autori che abitualmente vengono indicati come i più noti. La lettura di queste pagine induce a pensare alla *nouvelle théologie* come una specie di genere comune utile a caratterizzare in modo negativo una svariata schiera di teologi. È da rilevare però una non sufficiente verifica delle fonti. Un esempio di ciò è dato nella presentazione della figura di Jean Daniélou⁶. Nel capitolo terzo, l'Autore tornerà a parlare di questo teologo gesuita, affermando che fu condannato da Pio XII

⁵ Come si sa, il modernismo teologico non è un fenomeno le cui frontiere siano del tutto definite. Forse si può dire che esso cominciò come movimento di rinnovamento che, per diverse ragioni, sboccò in una crisi. Per ulteriori dettagli si può consultare C. IZQUIERDO, *Cómo se ha entendido el «Modernismo teológico»: discusión historiográfica*, in S. CASAS (ed.), *El modernismo a la vuelta de un siglo*, Eunsa, Pamplona 2008, 25-81.

⁶ Cf. de Mattei, p. 68, dove l'Autore realizza una interpretazione della biografia di Daniélou senza tener conto di fonti come l'opera di J. FONTAINE (ed.), *Actualité de Jean Daniélou*, Cerf, Paris 2006; o quella di G. DERVILLE, *Histoire «mystique». Les sacrements de l'initiation chrétienne chez Daniélou*, Diss., Pont. Univ. Santa Croce, Romae 2000.

in quanto esponente della *nouvelle théologie* (p. 217). Se è vero che Daniélou appartenne a quel gruppo di teologi desiderosi di un rinnovamento della teologia a metà del secolo XX, tuttavia è anche vero che non fu mai condannato, né ridotto al silenzio o rimosso dagli incarichi per le sue idee⁷.

Il movimento ecumenico è esaminato a partire dal pontificato di Pio X fino alla fondazione del Consiglio Ecumenico delle Chiese. Anche qui alcune valutazioni sull'opera di Dom Lambert Beauduin avrebbero bisogno di essere riviste o comprovate dal ricorso ad altre fonti⁸. Per ciò che riguarda i rapporti con gli ortodossi, alla p. 74, l'Autore riferisce di conversazioni ecumeniche avvenute a Parigi, a casa dei Maritain, tra ortodossi, cattolici e protestanti. In nota si presenta Nicola Berdiaev come fondatore dell'Istituto Ortodosso di Teologia Saint-Serge, dimenticando che il vero fondatore fu il metropolita Eulogio Gueorgievsky⁹. Di fatto Berdiaev non fu mai professore ordinario dell'istituto, anche se intrattenne frequenti rapporti con molti dei professori. Non sembra acriticamente accettabile neppure l'affermazione che nell'Istituto di Saint-Serge si insegnasse una ortodossia reinterpretata in chiave mistico-panteistica. In realtà, il metropolita Eulogio chiese a Sergei Bulgakov di dirigere l'Istituto, che però riuniva professori di diverse sensibilità, non tutti riconducibili alla sofologia bulgakoviana (giudicata panteistica); d'altro canto è doveroso ricordare che Bulgakov è stato il più grande difensore di personaggi come Florovskij, uno dei più severi giudici di molte tesi sofologiche. Prima del Concilio Vaticano II, tra i cattolici si sapeva che non tutto ciò che gli ortodossi insegnavano a Parigi era in chiave mistico-panteistica. Quindi, le affermazioni dell'Autore possono caso mai servire come espressione di un primo approccio molto impreciso, poiché tale opinione, pur presente tra alcuni teologi cattolici in epoca pre-conciliare, non era tuttavia condivisa da tutti¹⁰, e oggi non si sostiene più.

Nel citare infine l'Istruzione del Santo Uffizio, *Ecclesia Catholica*, del dicembre 1949, l'Autore riporta l'ammonimento contenuto nel testo sui pericoli del falso irenismo che adatta la dottrina cattolica a quella dei dissidenti,

⁷ Secondo alcune fonti, le misure contro Daniélou si riducono al ritiro del suo articolo favorevole alla *nouvelle théologie*, apparso su "Études" nel 1946, e del libro *Dialogues* del 1948, ma non fu escluso dall'insegnamento né allontanato da Fourvière; cf. FONTAINE, *Actualité de Jean Daniélou*, 149-150.

⁸ Oltre a guardare con più attenzione a ciò che afferma padre Louis Bouyer, per una visione complementare di Dom Beauduin si può vedere, tra altre fonti, O. ROUSSEAU, *In Memoriam: Dom Lambert Beauduin (1873-1960)*, in *Irénikon* 33 (1960) 3-28.

⁹ Per una presentazione generale della storia dell'Istituto di Teologia ortodossa di Parigi si può consultare A. KNIAZEFF, *L'Institut Saint-Serge. De l'académie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui*, Beauchesne, Paris 1974.

¹⁰ Un esempio di questo – anche se riguarda la sofologia in modo indiretto – si trova nelle opinioni dei teologi cattolici sul movimento slavofilo, a volte inteso come base comune a tutti i teologi ortodossi, a volte inteso come un gruppo all'interno della teologia ortodossa: cf. M. DE SALIS AMARAL, *Dos visões ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, Eunsa, Pamplona 2003, 368-370.

e ciò a discapito del suo senso pieno. Lo studio sembra non considerare che con tale Istruzione il Papa Pio XII autorizzò la partecipazione, seppur condizionata, dei cattolici alle riunioni ecumeniche, considerando comunque il movimento ecumenico come un frutto dello Spirito Santo¹¹.

Più avanti, all'interno della sezione dedicata alle figure che reagirono al modernismo durante il pontificato pacelliano, l'Autore fa risalire l'origine dell'idea "Chiesa corpo mistico di Cristo" al Concilio Vaticano I (p. 88). In realtà, tale nozione è nata nella Scuola di Tubinga, ed è dunque di quarant'anni anteriore alla prima assise vaticana¹². Durante tutto il secolo XIX e i primi decenni del secolo XX, l'immagine del Corpo mistico di Cristo si presentava armonica con quella di società perfetta. Soltanto dopo il 1920 acquisì un senso più articolato, arrivando in alcuni autori persino ad opporvisi. Seguendo Gherardini, de Mattei conferma l'esistenza, tra i teologi che cercavano di usare questa immagine, di una grande confusione negli anni compresi tra i '20 ed i '40. Perciò l'affermazione secondo cui tramite questa ecclesiologia si voleva veicolare una figura di Chiesa più carismatica, dovrebbe esser precisata, rendendo quanto meno esplicito che si fa riferimento solo ad alcuni teologi dell'epoca.

Nella trattazione dei temi riguardanti il pontificato di Pio XII manca un dato decisivo per il Concilio Vaticano II: l'apparizione negli anni '40 e '50 del discorso ecclesiologico incentrato sull'idea biblica di Popolo di Dio. Non vengono analizzati autori importanti quali M. Schmaus e J. Ratzinger, né altri teologi di rilievo che pur si sono dedicati a questo tema¹³. Il riferimento alla Chiesa come Popolo di Dio è posto dall'Autore solo là dove si parla del movimento ecumenico (p. 77), ma ciò sembra non rispecchiare appieno quello che allora era sostenuto nella teologia cattolica. È trascurata la riflessione teologica in corso in Germania nel dopo guerra, e ciò impedisce di coglierne gli aspetti interessanti poi presenti nel Concilio. A nostro avviso tali scelte compromettono la completezza e la consistenza delle tesi sostenute.

Il secondo capitolo del libro abbraccia aspetti molto interessanti e di diverso tipo, dalla teologia fino alla politica. C'è una specifica attenzione ai rapporti tra i vescovi centroeuropei: si afferma che nel decennio 1948-1958 prese forma una nuova "teologia dell'episcopato" (pp. 190s), ma immediatamente dopo si legge che «questa tendenza "episcopalista" venne fatta propria in Belgio dal cardinale Van Roey». In questo modo sembra che si equiparino

¹¹ Cf. Instr. *Ecclesia Catholica* (20-XII-1949), in AAS 42 (1950) 142 e 144s.

¹² Cf. C. PIOPPI, *Scuola di Tubinga*, in G. CALABRESE - Ph. GOYRET - O. PIAZZA (edd.), *Dizionario di Ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 1295-1298; C. MILITELLO, *Corpo di Cristo*, in *ivi*, 365s.

¹³ Concretamente, la trattazione su Michael Schmaus è carente, sia dal punto di vista storico che teologico.

la nuova teologia dell'episcopato e la tendenza episcopalista, senza che di una tale equivalenza vengano fornite le prove storiche. L'episcopalismo, come dottrina teologica piuttosto che pratica di governo, fu censurato dal Concilio Vaticano I, mentre la nuova teologia sull'episcopato aveva caratteristiche differenti. L'Autore non rivela le sue fonti e non sembra avere in mente la teologia dell'episcopato contemporanea al Vaticano I, per cui, a nostro avviso, sta usando un concetto di "episcopalismo" troppo ampio, inutile e confuso¹⁴.

Dopo questi due capitoli dedicati al periodo anteriore al Concilio, vi sono quattro capitoli, ciascuno relativo ad una sessione del Vaticano II. Il lavoro di ricerca e lettura delle fonti è molto ampio, con dati interessanti sui diversi temi che l'assise ha voluto affrontare e sulle circostanze in cui si sono svolti alcuni dibattiti in Aula. A volte il testo fa ricorso a strumenti di tipo giornalistico che, a nostro avviso, alleggeriscono la lettura ma sminuiscono il rigore scientifico, in quanto più consoni ad un'opera divulgativa.

In questi capitoli, de Mattei si concentra sugli interventi personali dei Padri conciliari, cercando di collocarli all'interno di due correnti diverse, il "partito romano" e il "partito progressista". Sono scarse le occasioni in cui l'Autore offre al lettore il testo sul quale era in corso la discussione, e ciò non aiuta a cogliere bene il senso degli interventi. Chi legge non ha neppure accesso al testo finale cui si giunge. Ciò avviene con *Sacrosanctum Concilium* (pp. 238-254), con il testo sulla Rivelazione (pp. 254-265), con lo schema *De Ecclesia* preparato dalla Commissione (pp. 265ss), con la discussione dello schema *De Ecclesia* preparato da mons. G. Philips (pp. 310-314 e 335-346) ed altri ancora. La ricerca appare organizzata in funzione delle due tesi principali sostenute, ma così facendo si perde la centratura sulle idee fondamentali del Concilio.

In alcuni momenti la metodologia adoperata è tale da far sorgere qualche perplessità sul rigore storico e teologico del lavoro. Per esempio, nelle pp. 254-265, prima di parlare dello schema sulla Rivelazione, è presentata la dottrina della Chiesa sulle fonti della Rivelazione. Secondo l'Autore, il deposito della fede è proposto come tutto contenuto nella tradizione e non nella Sacra Scrittura (p. 255). Questa affermazione, pur molto comune negli anni Quaranta del secolo XX (e prima), non può essere presentata oggi, e così pure allora, come la "dottrina della Chiesa" su tale argomento¹⁵. Manca all'Autore

¹⁴ De Mattei non considera gli studi di J. HAMER, *Le corps épiscopal uni au pape, son autorité dans l'Église, d'après les documents du premier concile du Vatican*, in *Révue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 45 (1961) 21-31; G. DEJAIFVE, *Pape et évêques au premier Concile du Vatican*, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1961; J.P. TORRELL, *La théologie de l'épiscopat au premier Concile du Vatican*, Cerf, Paris 1961.

¹⁵ De Mattei non sembra avere in mente, per esempio, il dibattito degli anni Cinquanta tra Lennerz, Geiselman e Beumer.

una storia sintetica del *de fontibus*. E ciò si rende evidente anche nel sesto capitolo, dedicato all'ultima sessione conciliare, in cui l'Autore non pare aver colto il nocciolo della discussione sulla doppia fonte della Rivelazione (Sacra Scrittura e Tradizione)¹⁶. Quindi, quando si afferma, alla p. 492, che il testo finale di *Dei Verbum* è «quanto meno nebuloso» (sic), il lettore ha l'impressione di trovarsi davanti ad una conclusione azzardata e carente di fondamento.

De Mattei opera una disamina del dibattito attorno allo schema *De Ecclesia* (pp. 265ss), che non ebbe come esito la soppressione dello schema stesso, come forse previsto dal cardinale Ottaviani nel discorso di presentazione (cf. p. 268). In realtà, una comparazione tra lo schema elaborato dalla commissione presieduta dal cardinale stesso e quello scelto come base della discussione successiva, elaborato da mons. Gerard Philips, rivela la presenza di numerose coincidenze. Si potrebbe affermare che le reazioni di diversi presuli “progressisti” al testo, riportate dall'Autore (pp. 268s), non furono accolte. Almeno questo è ciò che si evince da una lettura della Sinossi di *Lumen gentium* preparata da Alberigo (edita nel 1975) o da quella di Gil-Hellín (edita nel 1995)¹⁷. Purtroppo il testo sul quale si svolgeva il dibattito non viene riportato da de Mattei, per cui al lettore è data l'idea di una vittoria assoluta dei cosiddetti “progressisti”. Forse l'Autore ha voluto rispecchiare il punto di vista del presunto “partito romano”. Nel mese di ottobre del 1963, l'assemblea si occupò quasi esclusivamente del dibattito sul *De ecclesia*. Perciò non sorprende che l'Autore dedichi una parte importante del capitolo alle vicende collegate con la stesura di *Lumen gentium* (cf. pp. 310-314 e pp. 335-346). De Mattei ha voluto presentare tale discussione come un confronto tra “Chiesa militante” e “Chiesa pellegrinante”, come si evidenzia nel titolo scelto per la sezione. La prima volta che compare questa opposizione, l'Autore l'attribuisce a Congar. Concretamente, afferma che «da una parte vi era la concezione della *Nouvelle Théologie*, in particolare di Congar, che contrapponeva alla “Chiesa del Diritto” quella pneumatica “dell'Amore”; dall'altra la visione tradizionale, che

¹⁶ Il tema della doppia fonte della Rivelazione è molto più complesso e delicato di quanto sembra di primo acchito. Esistono testi di San Tommaso che lo trattano da più punti di vista (favorendo la pienezza della Rivelazione nella Tradizione o nella Scrittura o in entrambe) e anche nei Padri della Chiesa (S. Agostino). Il famoso *et...et* del Concilio Tridentino, cioè, la Rivelazione è tutta contenuta *e nella Tradizione e nella Sacra Scrittura*, manifesta lo stato della questione cinquecento anni fa (Decr. *Sacrosanta*), ma la teologia posteriore a Trento ha letto questa frase come indicativa dell'esistenza di due fonti diverse e parallele (la questione della non sufficienza formale della Sacra Scrittura, mescolata al punto di vista per cui Sacra Scrittura e Tradizione erano viste come “entità” complete e *a sé*).

¹⁷ È veramente notevole il lavoro di analisi degli *Acta Synodalia*, compiuto dal de Mattei. Egli conosce anche la *Synopsis*, curata da Alberigo (Bologna 1975), tuttavia, non sembra essere a conoscenza della *Synopsis* curata da Gil-Hellín (Roma 1995); cf. R. de Mattei, 310. L'unica sinossi curata da quest'ultimo, alla quale de Mattei fa il riferimento, è quella della *Gaudium et Spes*, edita nel 1985.

si rifaceva alla dottrina di san Roberto Bellarmino, letta alla luce della *Mystici corporis*» (p. 311). Le fonti dell'Autore sono il noto libro di Antonio Acerbi sulla *Lumen gentium*, per quanto riguarda Congar, e una citazione di mons. Fenton, per quanto riguarda la visione "tradizionale". Ci troviamo in difficoltà nel seguire de Mattei in questa lettura dei fatti e siamo portati a pensare che neppure Congar si sarebbe rispecchiato nella classificazione dell'Autore. Gli studi che lo riguardano, infatti, pur riconoscendo nel percorso del domenicano francese un interesse crescente per la Terza Persona della Trinità, rilevano uno sviluppo della ecclesiologia più attenta allo Spirito Santo soltanto in epoca successiva al Concilio¹⁸. Il libro di Acerbi fu pubblicato nel 1975, le ricerche su Congar, invece, sono tutte di molto posteriori. Sarebbe stato preferibile fare riferimento ad una documentazione più aggiornata.

Di fatto, gli interventi, i Padri, i teologi, già classificati secondo le categorie di Acerbi e, forse, di Plinio Corrêa de Oliveira, vengono presentati sotto le definizioni di chiesa militante, partito conservatore, tradizionalisti, da una parte, e di chiesa pellegrinante, partito progressista, novatori dall'altra. La carrellata di interventi proposti alla p. 311 è molto eterogenea negli argomenti: l'opposizione Chiesa dell'amore e Chiesa del diritto, la Chiesa vista come *communio ecclesiarum*, la critica all'idea sacramentale di Chiesa, gli interventi sulla collegialità episcopale.... Tutti sono riportati nello stesso paragrafo, e tutti sono letti secondo la "tesi" dell'Autore, ispirata da Acerbi, di due ecclesiologie a confronto; ciò può sembrare, in alcuni momenti, metodologicamente forzato.

Più avanti l'Autore dedica attenzione alla dottrina cattolica del primato di Pietro affermando che «il Romano Pontefice può nella Chiesa tutto, lo può sopra tutti, lo può senza essere limitato da nessuno» (p. 336). In realtà, il Sommo Pontefice è limitato dalla finalità propria della missione che Cristo ha affidato a Pietro e ai suoi successori, cioè, l'unità dell'episcopato e, quindi, della Chiesa, così come indicato dal proemio della Costituzione *Pastor Aeternus* del Concilio Vaticano I¹⁹. La frase citata mostra che non si può intendere il collegio dei vescovi come dotato di una autorità indipendente dal

¹⁸ Cf. J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II*, Leuven University Press, Leuven 1992; P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo: summa pneumatologica di Yves Congar*, LAS, Roma 1998; E. T. GROPPE, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, Oxford University Press, Oxford 2004.

¹⁹ Il prologo di *Pastor Aeternus* ha considerato che il primato serve prima di tutto all'unità dell'episcopato e soltanto mediatamente – realizzando la sua funzione di principio di comunione dell'episcopato – alla comunione di tutti i fedeli. Rodríguez ha messo in evidenza l'importanza di leggere teologicamente la natura del primato papale ed ha suggerito di farlo partendo dal Proemio di *Pastor Aeternus*, il che sembra aprire una via al dialogo ecumenico che attualmente intercorre tra la Chiesa Cattolica e le Chiese ortodosse, cf. P. RODRÍGUEZ, *Natura e fini del primato del Papa: il Vaticano I alla luce del Vaticano II*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Primato del Successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Testo e commenti*, LEV, Città del Vaticano 2002, 95-104.

Successore di Pietro. Aiuta anche a capire che l'autorità del Romano Pontefice non ha bisogno di ratifica alcuna da parte dei governi civili (tutti i tipi di regalismo), dei concili (conciliarismo) o di altre figure intermedie (episcopalismo, richerismo ecc.) per poter esercitare la sua funzione pastorale universale. Fu per contrastare tali errori che il Concilio Vaticano I espresse la dottrina del primato del Romano Pontefice su tutta la Chiesa. Ma la frase sopra riportata, *prout iacet*, sembra collocare il Papa al di sopra della Chiesa, a guisa di un imperatore bizantino che comanda sull'intera *oikuméne*, esprimendo così la modalità di recezione della dottrina del Vaticano I da parte di taluni autori, specialmente durante la prima metà del secolo XX.

L'affermazione secondo cui «la pienezza del potere di giurisdizione risiede tuttavia solo nel Papa su cui è fondato tutto l'edificio ecclesiastico» (p. 336) da voce alla comprensione della *plenitudo potestatis* allora più frequente, ma non certo unica. Come si sa, in *LG 22* lo stesso potere universale sulla Chiesa viene riconosciuto a due soggetti inadeguatamente diversi: il Papa e il collegio episcopale con il suo capo, il Papa.

Secondo l'Autore, «la parola d'ordine dei “novatori” fu quella di “riequilibrare” il dogma del Vaticano I, affiancando ad esso il principio della “collegialità” di governo» (p. 336). L'Autore sembra non prendere in considerazione il progetto in discussione nella prima assise vaticana in cui era previsto il tema dell'episcopato. Non pare neanche tener presente che il beato Pio IX approvò la lettera collettiva dell'episcopato tedesco (contro Bismarck), in cui si diceva che il ruolo dell'episcopato non era diminuito dalla dottrina del Vaticano I, dichiarandola concorde con una vera interpretazione dei decreti del Concilio stesso²⁰. Questa assenza di riferimento alle fonti si rende più evidente là dove si ritiene che la rivendicazione dell'esistenza del collegio episcopale si fondasse primariamente su ragioni di ordine ecumenico, sviluppate a Chevetogne attorno a Dom Lambert Beauduin, che avrebbe riscoperto il ruolo dell'episcopato come affiancato ed implicitamente contrapposto a quello del Papa (p. 337).

L'esposizione dell'Autore prosegue con lo studio della discussione in Aula, la descrizione dei diversi dibattiti e le famose domande dei moderatori della fine di ottobre del 1963 (pp. 342-350). La trattazione, non ci pare consenta di capire se l'oggetto in discussione fosse la *summa potestas* nella Chiesa, vale a dire il titolo in base al quale il Papa ha la *summa potestas* nella Chiesa, o la questione della fondazione delle conferenze episcopali sul diritto divino (attraverso la collegialità episcopale). La redazione del testo è poco chiara. Si tratta di uno dei temi in cui teologia e storia non possono procedere l'una senza l'altra, pena la caduta in una diatriba sui poteri, mutuato dalla

²⁰ Cf. Beato Pio IX, *Mirabilis illa constantia* (4-3-1875), in *DS* 3117.

società civile, a danno della verità. Come abbiamo già rilevato per altri documenti, sarebbe stato d'aiuto aver offerto i testi della discussione in Aula. Aggiungiamo che, alla p. 431, già nella terza sessione del concilio, l'Autore presenta una spiegazione del papato e della collegialità migliore di quella delle pp. 336ss.

Complessivamente, la trattazione della discussione sullo schema *De Ecclesia* risulta piuttosto attenta a pettegolezzi, manovre, aspetti circostanziali e attitudini personali di alcuni Padri conciliari su questioni di rilievo minore. Non vi è in essa una vera e completa visione d'insieme della scelta fondamentale del Concilio di guardare alla Chiesa come al mistero del Popolo di Dio radunato *in Christo*, il Suo corpo che cammina nella storia verso la patria definitiva con la missione di annunciare a tutte le genti, sulla spinta di Cristo e dello Spirito, la buona novella della salvezza. L'analisi di de Mattei dà l'impressione di disperdersi nei dettagli smarrendo così gli aspetti più importanti della discussione conciliare. Per una visione d'insieme più completa è dunque conveniente ricorrere ad altre fonti: quest'opera ci pare possa tutt'al più fornire materiale ausiliare, sicuramente abbondante, di episodi non fondamentali e trattati spesso con ambiguità.

Un'ultima nota, prima della conclusione, riguarda l'uso improprio e la confusa applicazione di talune categorie storiche al grande evento ecclesiale. Al termine della presentazione della prima sessione del Vaticano II, l'Autore offre un breve bilancio (pp. 278-283) in cui applica il modello rivoluzionario di Jousain per spiegare la vittoria dei "progressisti". Secondo tale modello, le grandi rivoluzioni cominciano "in sordina", per arrivare solo in un secondo momento, a volte attraverso metodi assai discutibili, alla vittoria sui moderati e sui più timidi. In due pagine (pp. 282s), lo storico applica lo stesso modello al Concilio, non senza l'aiuto di Plinio Corrêa de Oliveira, e conclude che la rivoluzione conciliare cominciò col modernismo, per poi dilagare nel periodo tra le due guerre mondiali ed giungere fino ai "progressisti". Secondo de Mattei neanche il Concilio Vaticano II sfuggì a questa legge storica (p. 283). Ci domandiamo tuttavia se sia giusto approcciare tale evento attraverso un modello utile solo in parte anche per studiare alcune delle rivoluzioni del secolo XIX e XX, senza badare alla specificità dell'assise, per la quale non può essere posta in secondo piano l'istanza teologica. Tale approccio dunque non ci pare condivisibile per ragioni scientifiche.

L'ultimo capitolo del libro, il settimo, studia il pontificato di Paolo VI, dalla conclusione del Concilio fino alla morte del pontefice. La prospettiva adottata, corrispondente anche alla prima delle due tesi principali, cerca di mettere in relazione il Concilio con alcuni eventi accaduti dopo l'assise. Sono analizzati, tra gli altri, il caso olandese, la contestazione all'enciclica *Humanae*

vitae, la crisi del '68, la teologia della liberazione, ed altro ancora. Il lettore ha l'impressione di trovarsi di fronte ad un grande sforzo che però, poiché condotto secondo un'ottica predeterminata, si rivela, purtroppo, sterile. In conclusione il materiale raccolto dall'Autore sembrerebbe render ragione della tesi secondo cui alcuni protagonisti, non avendo ottenuto l'approvazione della propria linea di pensiero nel corso dei lavori conciliari, hanno comunque, in un secondo tempo, continuato a sostenerla e a diffonderla, ciascuno a seconda del proprio ruolo e dei mezzi a disposizione. In questo senso viene letta una sorta di continuità di atteggiamento tra il momento conciliare e il tempo successivo, ma non tra il Concilio e il periodo posteriore. È forse qui che si mostra uno dei maggiori limiti dell'approccio che privilegia l'"evento" a scapito dei "testi".

3. *Conclusioni*

Complessivamente, il libro di de Mattei utilizza numerose fonti ed una buona documentazione per ciò che riguarda i principali protagonisti del cosiddetto "partito romano". Il contributo dato dall'Autore per la conoscenza dei personaggi individuati in tale ambito, è in generale valido e lodevole. Nutriamo invece forti dubbi sull'adeguatezza del nome "partito romano" per un insieme così disomogeneo di Padri conciliari che l'Autore, pur riconoscendone la diversità, vuole comunque racchiudere all'interno di questa categoria (Ottaviani, Proença Sigaud, Ruffini, Siri, per fare alcuni nomi). Per quel che riguarda invece il cosiddetto "partito progressista" la posizione di de Mattei si mostra superficiale, carente e, insieme, inesatta ed ambigua. Le due principali tesi del libro si rivelano infondate. In parte, la causa di ciò è individuabile in due elementi che offrono ampio margine alla critica: la netta separazione tra teologia e storia, da una parte, e, dall'altra, la mancata percezione dell'importanza del testo approvato dall'assemblea conciliare (e della storia della sua interpretazione nel magistero posteriore), privilegiando invece la categoria "evento". Infine, l'opera mostra carenze in ambito di storia della teologia e di ecclesiologia tali da compromettere la portata scientifica della ricerca: si sono persi di vista gli aspetti principali di un concilio che volle essere, prima di tutto, un concilio della Chiesa e sulla Chiesa.

Miguel de Salis
amaral@cheapnet.it
Pont. Università della Santa Croce
Piazza di Sant'Apollinare, 49
00186 Roma

Summary

After the Christmas Address of the Holy Father to the Roman Curia in 2005, studies on the Second Vatican Council have increasingly focused on hermeneutical issues. Since then, many studies dealing with the interpretation of the Council have been published, providing quite different readings of the event. This article offers an analysis of the book of Roberto de Mattei on this subject along with theological reflections that can help to evaluate the research of this Italian historian in the specific field of Church and theology. The Author concludes that although the volume includes important data, it leaves much to be desired, and the two main theses around which de Mattei shapes his research are feeble and provide no convincing basis for an interpretation of the Second Vatican Council.

RECENSIONI

M. BORGHESI, *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, Marietti 1820, Genova-Milano 2011, 366 p.

Questo ponderoso saggio di M. Borghesi ci restituisce in modo esaustivo una ricostruzione del pensiero di Del Noce e la sua esatta collocazione nel pensiero italiano del Novecento. Un Del Noce nel quale il luogo genetico del pensare rimane l'esperienza che storicamente fece della guerra, della lotta per la libertà e la democrazia e della speranza per un mondo nuovo. Egli è stato il "filosofo mediante la storia" (poiché la storia è il luogo di verifica della verità o meno delle posizioni filosofiche), che ha aperto strade nuove e feconde nell'interpretazione del moderno, giungendo ad una sua legittimazione, per riprendere il titolo del noto libro di Blumenberg, ben altra da un'adesione modernistica o da un'accettazione acritica.

Il cap. I ricostruisce gli inizi della travagliata riflessione etico-politica di Del Noce, dal disgusto verso la volontà di potenza del regime al riconoscimento della positività dell'impegno storico. Campeggia l'incontro con il pensiero di Maritain che permette a Del Noce di essere antifascista in quanto cattolico e di superare il "medievalismo" cattolico; egli può così «enucleare un senso positivo del moderno, fondato sul riconoscimento della libertà come forma della verità, alla cui luce il suo antifascismo morale può divenire politico e, al contempo, conciliarsi con la sua posizione religiosa» (40-41). Ed è da subito che Del Noce inizia l'ininterrotta *Auseinandersetzung* con il marxismo scoprendone già alla fine del 1943 l'essenziale ateismo e antitesi all'antropologia cristiana. Tra la fine del '45 e per tutto il '46 la riflessione di Del Noce è volta a delineare l'essenza del pensiero marxista con in particolare il saggio *La "non-filosofia" di Marx e il comunismo come realtà politica* (1946). La constatazione dell'intrinseco carattere di umanesimo ateo lo portava a considerare il marxismo come alternativo al cristianesimo, il che rendeva impossibile l'idea, cara alla sinistra cristiana, di una purificazione del cristianesimo attraverso il marxismo. Proprio perché il marxismo è insuperabile entro il razionalismo esso non può essere inverteato dal cristianesimo. Per questo «tanto una posizione reazionaria quanto una modernista risultano impotenti di fronte al marxismo, subalterne rispetto ad esso anche quando vi si oppongono. Solo l'incontro tra cattolicesimo e libertà può costituire il saldo punto di resistenza ad un ateismo politico-totalitario, nemico di Dio e della libertà ad un tempo. Donde la necessaria revisione del pensiero moderno» (92). Insomma il superamento del marxismo esige una riflessione filosofica all'altezza. Abbiamo così il momento del confronto con F. Balbo e l'avvertita esigenza di oltrepassare l'età barocca, cioè il dualismo tra fideismo e assolutismo politico tipico del Seicento post-guerre di religione, la scissione moderna tra cristianesimo e

storia che comportava la disincarnazione dello spirituale. Incontriamo anche gli studi di Del Noce su Cartesio e la politica, in cui si evidenzia come la dissociazione tra vita spirituale e storia sia l'ingombrante non problematizzato, presupposto e non conseguenza, del pensiero cartesiano che diventa "filosofia monastica" secondo la definizione di Vico, quel Vico che appare già come la chiave per superare l'anistoricità cartesiana, oltrepassando l'interiorismo a-storico dell'agostinismo cartesiano moderno.

Ora nella gestazione del pensiero e della visione delnociana del razionalismo moderno, e siamo al cap. IV del volume, la figura di Chestov riveste un ruolo di primo piano, poiché proprio la nozione di individuo, colta in antitesi allo spinozismo, permette di criticare il sistema razionalistico. Quest'ultimo da filosofia della dimostrazione, diventa filosofia della giustificazione e dunque una delle vie della filosofia. Esso, infatti, presuppone un fondamento ontologico condizionante che funge da postulato, da apriori non problematizzato, ovvero l'affermazione della ontologicità della colpa, del finito quale luogo del male dal quale occorre elevarsi mettendo tra parentesi la soggettività di chi filosofa. E qui Del Noce ritrova l'esistenzialismo ma mai in senso anti-moderno (come accade invece in Fabro e Castelli); piuttosto l'esistenzialismo diventa autocritica del moderno sul terreno stesso della modernità. Dunque non rifiuto del moderno ma problematizzazione della lettura hegeliana della modernità come razionalismo e immanentismo: non antimodernità né modernismo ma il ritrovamento nel pensiero moderno di un percorso non razionalistico. In questo itinerario tutto deve partire da Cartesio, l'inizio della filosofia moderna, la singolarità senza analoghi (inizialità senza sbocchi) per cui egli è all'origine delle filosofie religiose come di quelle atee, e questo in forza dell'ambiguità derivante dall'anistoricità che permette una problematica e devastante convivenza tra agostinismo filosofico e pelagianesimo religioso. Sarà proprio l'anistoricità ad aprire la strada al razionalismo, senza nulla togliere al fatto che la concezione della libertà in Cartesio apre anche alla trascendenza. Dunque un percorso altro nella modernità è possibile a partire da Cartesio e dalla *philosophie de l'esprit* che caratterizza il filone francese e italiano e che dal 1958 in poi sarà l'ontologismo.

A dire il vero Del Noce giungerà ad una valutazione positiva dell'ontologismo non da subito. Infatti se si considera la voce *Ontologismo* scritta per l'*Enciclopedia Filosofica* (redatta nel 1957), si incontra un giudizio fortemente critico poiché esso viene considerato, neotomisticamente, come il contenuto metafisico dell'idealismo moderno. Sarà nel 1958 che l'ontologismo nella forma moderna che si ha in Malebranche diventerà capace di delineare il giusto rapporto tra vita spirituale e storia, un giudizio diverso dovuto all'approfondimento di Vico. Nasceva così la tematizzazione della via ontologista

nella modernità da Cartesio a Rosmini, di impostazione teistico-trascendente, che riesce ad integrare anche Pascal: «l'esistenzialismo teologico impedisce all'ontologismo di risolversi in razionalismo. Da qui l'affermazione, essenziale per intendere l'inserimento nella storia dell'ontologismo moderno, per cui in Pascal si deve distinguere tra critica dell'argomento ontologico e possibile accettazione dell'ontologismo in senso agostiniano» (156). Così la riaffermazione dell'umanesimo dopo Pascal costituisce la storia dell'ontologismo moderno e si realizza grazie a Vico e Rosmini, la cui opera matura, la *Teosofia*, diventa il tramite della ripresa della tradizione agostiniana e la possibilità però anche di ritrovare Tommaso oltre la posizione neotomista. Rosmini con il suo liberalismo cattolico si presenta come figura centrale anche in riferimento al tempo storico presente. Del Noce inizia a lavorare all'incontro tra pensiero cattolico e tradizione liberale collaborando alla rivista *Il Mulino* dove N. Matteucci e L. Pedrazzi erano interessati a un liberalismo non subalterno alla posizione marxista. Un incontro che, sul versante cattolico, esige il superamento dell'antimodernità integralista e reazionaria recuperando Rosmini e Vico, quest'ultimo «asse portante per delineare una modernità "non illuministica", una modernità in cui il giusnaturalismo è l'esito della Riforma cattolica, non del razionalismo laico» (185). Emerge il bisogno di una filosofia cattolica della storia moderna che sia capace di connettersi ad una tradizione diversa da quella dell'integrismo, e che Del Noce rinviene nell'idea di Risorgimento, propria della tradizione italiana, che consente di porsi al di là delle categorie di restaurazione e rivoluzione, e quindi oltre la dialettica tra integrismo e progressismo, conferendo spessore culturale e filosofico all'azione politica di De Gasperi.

In realtà Del Noce dovette riconoscere l'impossibilità di un neogiobertismo nella sua unione di Risorgimento e di restaurazione cattolica, lasciando sopravvivere solo l'intuizione di Gioberti, quella dell'incontro tra cattolicesimo e cultura nazionale. Il cambiamento di prospettiva tra il 1962 e 1972 avviene in Del Noce per l'approfondimento del pensiero di G. Gentile, in particolare la sua genesi nelle opere giovanili, pensiero che lo conduce a riaffermare Hegel dopo Marx e ad un hegelismo senza platonismo. L'attualismo gentiliano è l'affermazione di un razionalismo non materialista, ed è proprio Gentile che diventa centrale in Del Noce, al punto da occuparlo per tutti gli anni Sessanta e Ottanta fino alla pubblicazione postuma nel 1990 del *Giovanni Gentile*; l'attualismo, infatti, rimane un *unicum* nel suo essere filosofia dell'immanenza del divino dopo il marxismo e dopo l'ontologismo. In particolare Gentile assume il ruolo chiave nell'interpretazione delnociana del Novecento perché in lui si uniscono Risorgimento e fascismo, Mazzini e Mussolini. Ne *La filosofia di Marx* di Gentile il nostro vede la genesi ideale

del fascismo che, nel suo costituirsi come inveramento del marxismo, diventa un concorrente del comunismo. In particolare l'incontro tra Gentile e il fascismo «è l'incontro tra una filosofia che deve mettere alla prova la formula dell'identità del pensiero e dell'azione e un movimento che, cercando una legittimazione culturale, non poteva trovarla che nell'attualismo» (220).

Il cap. VIII è una ripresa dell'analisi di Del Noce sull'ateismo moderno. In particolare viene evidenziato come ne *Il problema dell'ateismo*, edito nel 1964 (lo stesso anno in cui C. Fabro pubblica *Introduzione all'ateismo moderno*), in dialogo con Löwith il filosofo torinese approfondisce ulteriormente l'interpretazione della modernità. Mentre rompe con il modello ermeneutico offerto da Löwith, afferma anche la doppia natura dell'ateismo filosofico dell'Ottocento, in cui risulta presente una direzione pessimista di derivazione schopenhaueriana e una ottimista di derivazione hegeliana. Ed è proprio la presenza di un ateismo pessimista che apre alla possibilità del ritrovamento di una dimensione religiosa che sarà, poi, la via di Leopardi. La messa a fuoco del filone pessimistico dell'ateismo fa sì che le vie del moderno si moltiplichino: «il moderno non è solo “doppio”, nella duplice linea cartesiana, la stessa via dell'ateismo si duplica, a sua volta, in una linea “positiva” e in una “negativa”. Uno sdoppiamento che investe anche l'ateismo pessimistico nella misura in cui la direzione Schopenhauer-Martinetti-Rensi porta ad un singolare ritrovamento di Pascal e della prospettiva religiosa» (246).

Nel dialogo con Löwith Del Noce rifiuterà poi la lettura del filosofo tedesco della modernità come secolarizzazione del cristianesimo nel noto testo *Significato e fine della storia*. Per Del Noce l'ateismo moderno non è l'esito della secolarizzazione, intesa come immanentizzazione del cristianesimo, ma il risultato ultimo del razionalismo moderno, che si costituisce non nella ripresa secolare dell'ideale cristiano ma in antitesi al cristianesimo, nella negazione del bisogno di redenzione del finito, della natura ferita; perciò il razionalismo moderno è la ritraduzione del cristianesimo in una concezione del male ad esso estranea, quell'orizzonte «ellenico nel quale il mito di Anassimandro concepisce la *finitezza*, l'atto di nascere, come una colpa da espiare. Donde il disprezzo del razionalismo, di cui l'ateismo è il momento conclusivo, per la *persona*, per l'io “singolare”, per la particolarità» (252). E anche quando Del Noce farà sua la categoria della secolarizzazione, in seguito alla lettura di E. Voegelin, la intenderà non come mera trasposizione dei contenuti religiosi dal cielo in terra ma come trasformazione del cristianesimo in gnosi.

Il cap. IX riprende quello che è stato il cap. IV de *Il problema dell'ateismo*, del 1963 (*Appunti sull'irreligione occidentale*) in cui viene messo a tema una nuova realtà, la “società opulenta” e la sua irreligione che diventano, dal punto di vista cristiano, l'avversario ben più pericoloso del marxismo. La crisi del

marxismo apre ad una posizione ateistica di radicale irreligione che dissolve la stessa religione ateistica: è il trionfo della filosofia neopositivistica e dell'irreligione naturale (ben più empia dello stesso ateismo razionalista e marxista). Il tema della società opulenta apre il confronto con F. Rodano.

Insomma, in conclusione, Del Noce rimane il pensatore secondo la storia, simbolo di un cattolicesimo che accetta la sfida del moderno, colui che ha cambiato il modo di leggere la storia del pensiero moderno permettendo la legittimazione di una parte della modernità e che ha inteso promuovere non la restaurazione di un "modello", ma un rinnovamento religioso in grado di delineare una "nuova cristianità" fedele alla lezione di Maritain (cf. 344ss). Lo studio di Borghesi rappresenterà senza dubbio una lettura necessaria e obbligata per tutti coloro che vorranno affrontare Del Noce e comprendere adeguatamente lo spessore e la profondità della sua riflessione.

Antonio Sabetta

E. BRITO, *Philosophie moderne et christianisme*, Peeters, Leuven-Paris-Walpole [MA] 2010, 1514 p.

La monumentale opera di E. Brito vuole essere una presentazione dei diversi modi in cui i principali filosofi dal XVII al XX sec. hanno riflettuto sul cristianesimo. La relazione tra filosofia moderna e cristianesimo va dalla filosofia al cristianesimo, perciò non si tratta di evidenziare come i teologi cristiani hanno recepito la filosofia moderna o quale ruolo tale filosofia abbia giocato nella teologia cristiana, ma quale sia stata la comprensione del cristianesimo presso i filosofi moderni. Naturalmente sarà inevitabile evidenziare anche il contributo considerevole del cristianesimo all'elaborazione della filosofia di un buon numero di autori e di diversi filoni della filosofia occidentale, ma lo scopo è primariamente quello relativo ai diversi tipi dell'articolazione del rapporto fra filosofia moderna e cristianesimo. Il tutto secondo un ordine non sistematico ma rigorosamente storico, che avvicina al tentativo di Pannenberg (cf. la sua opera *Teologia e filosofia*) e che ricorda anche la raccolta *Raison philosophique et christianisme* (2004) curata da Ph. Capelle e J. Greisch. L'a. riconosce anche il debito e la prossimità alla cristologia filosofica di Tilliette ma la sua prospettiva si colloca in un orizzonte più ampio (non solo Cristo ma cristianesimo) e secondo l'idea di una "filosofia del cristianesimo" che mette in evidenza la relazione stretta che collega i due soggetti. Nell'*avant-propos* Brito s'interroga se l'opera costituisca solo un'archeologia storiografica relativa a due realtà che stanno per scomparire (da più parti si parla infatti di fine

della filosofia e termine del cristianesimo) o se possa dire qualcosa in riferimento alla postmodernità contemporanea. Egli ritiene che la crisi che investe tanto la ragione quanto la fede costituisca un'opportunità non solo per il rinnovamento ma, più radicalmente, per una rinascita di entrambe. Da un lato la crisi della ragione assoluta moderna ci ha resi più consapevoli della forza e dei limiti della ragione, ricordandoci che essa non è né il primo né l'ultimo momento dell'esistenza umana, sia perché proviene da qualcosa di più primitivo e più ricco (il *Lebenswelt*, l'esperienza antepredicativa di Husserl), sia perché non rappresenta il compimento ultimo dell'esistenza. Quando essa finisce non scompare ma riconosce il suo limite e cede il passo a ciò che le sta al di sopra e che l'a. chiama "esperienza spirituale", ovvero la scoperta dell'io finito aperto all'infinito, oltrepassamento di ogni essere racchiuso nel finito. Dall'altro lato l'Occidente attesta il declino del cristianesimo, evento che diventa domanda sul suo avvenire. La sua crisi appare inseparabile da quella crisi più generale che investe molte certezze dell'uomo moderno e tuttavia la crisi della ragione moderna e del suo stretto razionalismo permette uno sguardo diverso verso il cristianesimo: una ragione ampliata e ridimensionata fa nascere una nuova possibilità ben oltre la polemica visione della ragione illuministica. Accade così che il «cristianesimo è malgrado tutto in una postura migliore davanti a una ragione che si riprende gradualmente dal suo razionalismo tenace, piuttosto che davanti a una ragione trionfante e totalizzante dei secoli moderni; e suggerisce, d'altra parte, che la ragione filosofica perviene a meglio obbedire alla sua vera natura quando, cosciente dei suoi limiti, rinuncia alla riflessione totale e rispetta l'apporto dell'esperienza spirituale e della tradizione religiosa, propriamente di quella cristiana» (38).

Prima di entrare *in medias res*, Brito a mo' di introduzione ricorda brevemente come il rapporto tra filosofia e cristianesimo si è articolato nell'antichità e nel medioevo. In un primo momento si evidenzia l'influsso di platonismo, aristotelismo e stoicismo sulla teologia sottolineando come costantemente ogni recezione di posizioni della filosofia pagana è stata sempre accompagnata da una ricategorizzazione dei significati, per cui non c'è mai stata acriticità. Se la filosofia ha dato molto al cristianesimo, al punto che la teologia ha ricevuto numerose idee provenienti dalla filosofia pagana, la rivelazione cristiana a sua volta ha portato una nuova visione dell'uomo e del mondo che sono diventati temi della riflessione filosofica; tra questi temi, che rappresentano il "debito" della filosofia vi sono: «la contingenza del mondo e di tutti gli esseri finiti, la concentrazione sull'individualità umana, in particolare sulla sua natura personale, la scoperta della storia come processo irreversibile volto verso il futuro, la valutazione positiva dell'infinito e gli effetti della fede cristiana nell'incarnazione soprattutto in ciò che riguarda la concezione della libertà umana e le

nozioni di riconciliazione e di amore. Ciascuno di questi temi ha ricevuto un impulso decisivo da parte dello spirito cristiano» (55).

Inizia così l'itinerario nella modernità secondo un metodo genetico, ovvero il rintracciare nei secc. XVII-XX la formazione della riflessione filosofica moderna sul cristianesimo e offrirne poi una valutazione critica in sede conclusiva di ciascun capitolo. La prima parte si occupa di razionalismo, empirismo e crisi delle credenze nel XVII sec., le due grandi correnti che precedono la filosofia kantiana. Il cap. I passa in rassegna Cartesio (che involontariamente ha suggerito che l'uomo certo di se stesso possa tranquillamente procedere senza il Dio biblico, la fede e la chiesa), Pascal (guidato da un'intenzionalità apologetica che impone al suo pensiero un senso oltre la filosofia), Malebranche (e il rischio di una naturalizzazione del soprannaturale), Spinoza (che mentre separa nettamente fede e filosofia distingue tra cristianesimo e Cristo proclamando quest'ultimo *summus philosophus*), Leibniz (con il suo tentativo di difesa della religione cristiana in un tempo in cui inizia il combattimento della ragione contro la tradizione), l'enigma di Bayle. L'altro capitolo della prima parte esamina empirismo, platonismo e cristianesimo nel pensiero inglese con l'analisi di figure come Bacone, Hobbes, Herbert di Cherbury, Cudworth, Shaftesbury. La seconda parte considera il pensiero illuministico del sec. XVIII e nei tre capitoli si riferisce alla diverse forme che tale pensiero prende nelle aree geografiche: l'*Enlightenment inglese* (Newton, Clarke, Berkeley, Hume, Butler); le *Lumières* francese dove, a differenza degli altri contesti, è tipica l'attitudine critica e scettica verso la religione e soprattutto verso la religione cristiana, la polemica e il rimprovero ad essa di aver frenato il progresso e fallito nel creare una vera morale e un ordine politico e sociale giusto (Voltaire, Diderot, d'Holbach, Rousseau); l'*Aufklärung* tedesca in cui non c'è più il tratto critico proprio della tradizione francese, non si rifiuta la fede né si vuole dissolvere la religione ma si cerca piuttosto di fondarla e di approfondirla, mentre si avverte in ciò l'influsso di Leibniz e nel sistema di Ch. Wolff non si arriva mai a una separazione tra fede e sapere i quali, piuttosto, sono riconosciuti come fonti originarie della conoscenza. Tuttavia presto la tendenza sarà quella di dimostrare con la ragione lo stesso contenuto della fede, togliendo dal dogma tutti quegli elementi che non sono suscettibili di dimostrazione razionale e che vengono ritenuti aggiunte successive estranee alla purezza iniziale della fede. Se l'idea di rivelazione permane intatta, essa rivelazione, però, non ha altro ruolo che confermare le verità evidenti per la ragione e che si accordano pienamente con lei. La filosofia tende anche ad allentare, talvolta a recidere, il legame tra cristianesimo e il suo fondatore storico. La filosofia dell'*Aufklärung* non riesce ad affermare la natura propria della religione cristiana imprigionandola invece nei ragionamenti astratti di un

sistema metafisico (cf. 336). Saranno Lessing, con la nozione di sviluppo storico, e Kant, distinguendo tra metafisica e religione e recuperando il tema del male radicale, a oltrepassare l'idea di religione dell'*Aufklärung*. Dopo Lessing vengono analizzati Herder, Jacobi, Hamann.

La terza parte affronta l'imponente filosofia della religione cristiana elaborata da Kant e dai post-kantiani, quel Kant la cui filosofia segna una cesura profonda nel pensiero europeo al punto che si può parlare di epoca pre-kantiana e post-kantiana, una sorta di nuova inizialità come quella di Cartesio all'origine della modernità. I cinque capitoli che formano questa parte sono dedicati oltre che a Kant, a Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher (con delle note su Schiller, Hölderlin, Novalis, Goethe). Kant, in particolare ne *La religione entro i limiti della sola ragione* (1793), offre una vera ermeneutica filosofica del cristianesimo: non una religione dedotta dalla sola ragione e indipendente da qualsivoglia rivelazione storica, ma una determinazione di ciò che nella religione cristiana può essere riconosciuto anche per mezzo della sola ragione, benché, essendo il cristianesimo una religione storico-positiva, esso è posto al di là dei limiti della ragione. In questa ermeneutica è la ragione a svolgere il ruolo di "esegeta supremo": tutto viene interpretato e ricondotto alla ragione nella convinzione che il cristianesimo sia integrabile con le esigenze della ragione. Un aspetto capitale della fede rimane però per Kant non integrabile: il sentimento che il Dio di Kant ispira è il rispetto più che l'amore; il dio kantiano è un giudice implacabile piuttosto che un padre. La IV parte mette a tema la critica del cristianesimo nel sec. XIX. In essa sono esaminati in altrettanti capitoli il rapporto del cristianesimo e della negazione della volontà di vivere secondo Schopenhauer, la condanna del cristianesimo antisociale fatta da Comte, gli assalti della sinistra hegeliana (Strauss, Bauer, Marx, Stirner), l'attacco sferrato da Kierkegaard contro la "cristianità" e la guerra di Nietzsche contro l'ideale cristiano. Nel cap. su Nietzsche, Brito offre piste critiche per capire la posizione dell'"avversario di rigore" e mette in guardia dal pensare che nella ricezione di Nietzsche si possa minimizzare l'opposizione tra le sue vie e quelle del cristianesimo, accentuando il preteso carattere nascostamente cristiano del pensatore tedesco. La sua critica del cristianesimo secondo una quadruplici prospettiva (antropologica, cristologica, soteriologica ed ecclesiologica) è impressionante anche se talvolta grossolana, perché troppo incline a confondere il cristianesimo con le sue peggiori deformazioni o a prendere unilateralmente alcuni e solo alcuni aspetti della figura del Cristo. La critica di Nietzsche non fu certo concepita come un contributo positivo al rinnovamento del cristianesimo ma può tuttavia «favorirlo indirettamente nella misura in cui il cristiano, discernendo i limiti della polemica niciana, ma anche le deformazioni pseudocristiane che le conferiscono una certa plau-

sibilità, accede ad una interpretazione più pura della fede» (707). Del resto malgrado la virulenza della polemica l'atteggiamento di Nietzsche verso il cristianesimo rimane ambiguo, durissimo nel condannarlo, perché espressione della negazione della volontà di vivere attraverso la morale del risentimento e la passività rassegnata di Cristo, ma anche collegato a Cristo con cui sente affinità fino al punto di mettersi al suo posto. Certo la polemica niciana «sarebbe stata meno unilaterale se avesse dato prova di un maggior senso critico verso la presentazione schopenhaueriana del cristianesimo e se avesse tenuto meglio conto delle espressioni del pensiero cristiano che riconoscono alla vita un senso positivo al posto di condannarla. È chiaro, tuttavia che non si saprebbe vedere in Nietzsche il criptodifensore dei veri valori cristiani di fronte a un cristianesimo deformato» (713).

Il sec. XIX non è solo il secolo della critica radicale del cristianesimo ma è anche l'epoca in cui si afferma una filosofia cristiana che nasce dalla fede vissuta e che, però, cerca di giustificare le sue conoscenze sul terreno della filosofia pura. Tale filosofia cristiana, frequente negli ambienti cattolici del sec. XIX, serve ad opporre alla filosofia moderna emancipata una filosofia che resti favorevole alla chiesa, senza voler con questo ridimensionare la molteplicità di orientamenti al suo interno. In senso ampio filosofia cristiana è da intendersi come «una filosofia che si rapporta alla fede e si orienta verso di essa» (724), che ha dato vita anche ai tentativi di elaborare una filosofia del cristianesimo, quel pensiero, per usare le parole di Rosmini, “cavato dalla viscere della religione cristiana”. A questa filosofia cristiana del sec. XIX è dedicata la V parte divisa in 5 capitoli: il contesto francese (il cristianesimo filosofico di Main de Biran, i rapporti tra cristianesimo e giustizia di Proudhon, il vitalismo di Bergson), quello tedesco (Baader e la rigenerazione cristiana, Weiße e Dilthey), quello anglosassone (Newman, James, Royce), il contributo italiano di A. Rosmini, la tradizione russa con Soloviev (e una nota su Dostoevskij). La sesta, ultima e più ampia, parte affronta il tema nel sec. XX. Divisa in sette capitoli i primi tre concernono autori riuniti per aree geografiche (ambito anglosassone, tedesco e francese), il IV s'intitola *Psicanalisi, marxismo e cristianesimo* (Freud, Marcuse), il V getta uno sguardo sul pensiero neoebraico (Cohen, Buber, Rosenzweig, Levinas, Derrida), il VI è un breve capitolo sull'Europa del sud cioè l'Italia (Gentile) e la Spagna (Unamuno). L'ultimo capitolo è ancora dedicato alla “filosofia cristiana”, questa volta ricostruendo la *querelle* e la controversia sul tema che ebbe luogo negli anni '20 e '30 del sec. XX.

Nelle numerose pagine conclusive (cf. 1397-1443) Brito raccoglie i risultati della sua indagine offrendo una griglia di comprensione dei rapporti fra filosofia e cristianesimo in otto tipi ideali (quattro dalla filosofia alla teo-

logia e quattro viceversa) secondo il criterio del: rifiutare l'altro, ignorarlo e separarsi da lui, assorbirlo riducendolo a sé, incontrarlo davvero nel rispetto della sua alterità. Naturalmente, come ogni approccio tipologico, il rischio è di generalizzare, ma ciò nonostante è sempre possibile rinvenire delle configurazioni stabili. Il primo idealtipo è il rifiuto del cristianesimo da parte di alcuni filosofi. In questo tipo possiamo inserire già Celso ma soprattutto, nella modernità, Hume, Voltaire, Diderot, d'Holbach, l'anticristianesimo ateo di alcuni hegeliani di sinistra come Bauer, Feuerbach, Marx, e ancora Nietzsche, Freud, Russell, Sartre ecc. Sul fronte invece del rifiuto della filosofia da parte dei pensatori cristiani l'esempio più netto oltre e più che Tertulliano è Pier Damiani che con la sua particolare interpretazione di *Dt* 21,10-13 ha dato spunto alla riflessione medievale sulla filosofia come *ancilla theologiae*. A questi nomi si associano Lutero, Pascal, Bayle, Hamann, Kierkegaard, Ebner, Unamuno, Laberthonnière, tutti autori che per giustificare il rifiuto della filosofia si sono appoggiati al *verbum crucis* di *ICor* 1 anche se poi tutti pur rifiutando la filosofia si sono comunque riferiti ad essa per esplicitare le verità della fede cristiana. Il secondo ambito concerne la separazione di filosofia e cristianesimo. Nei filosofi l'espressione estrema di questa posizione è nella dottrina medievale della doppia verità (cf. Sigieri di Brabante) ma in essa rientrano anche quanti hanno messo l'accento sulla separazione di due ordini di conoscenza e d'azione, per cui la ragione guiderebbe il filosofo con la sua luce propria nella conoscenza e nell'organizzazione del mondo, mentre la fede cristiana, obbedienza cieca all'autorità della Chiesa, farebbe conoscere all'uomo il disegno di Dio orientandolo verso la salvezza. In questo ambito Brito colloca Cartesio e poi Hobbes, ma anche Kant, Husserl, Heidegger e Ricoeur. Dal punto di vista della teologia, in questa posizione di separazione-esclusione non potevano mancare Schleiermacher e Barth. Il terzo tipo è legato alla subordinazione del cristianesimo alla filosofia. Lungi dall'essere solo semplice obbedienza all'autorità religiosa, il cristianesimo suscita una visione dell'uomo e una sapienza che la filosofia pensa nella sua verità esprimendo in forma di pensiero ciò che la religione insegna sotto forma di rappresentazione, mito o simbolo. E qui si possono collocare le varie forme di gnosticismo, deismo, spinozismo, fino ovviamente alla filosofia dell'*Aufklärung*, all'idealismo del primo Fichte e Schelling o di Hegel, a Feuerbach ecc. Sul fronte dei pensatori cristiani, non è mai mancata l'idea della teologia come della sola e salutare filosofia, da Giustino a Clemente Alessandrino fino ad Agostino e all'agostinismo medievale (Bonavenura) o moderno (Malebranche) o anche Tommaso dove, però, meglio che nei rappresentanti della corrente agostiniana, viene assicurata l'unione e la distinzione della sapienza cristiana e della filosofia autonoma. Si giunge infine agli ultimi due tipi basati

sul rispetto dell'alterità. Insoddisfatti della tendenza ad assorbire o a subordinare la fede, diversi filosofi hanno cercato di articolare un rapporto fra ragione e fede davvero rispettoso dell'alterità di quest'ultima. L'esempio più riuscito è la filosofia positiva dell'ultimo Schelling con il riconoscimento della libertà del mistero e dell'ineducibilità del contenuto della rivelazione dal punto di vista della ragione. Ed è proprio in alcuni discepoli di Schelling che questo modello perdura: Soloviev, Rosenzweig, Marcel, Jaspers, Scheler, Blondel e poi, sul versante fenomenologico, Henry. Infine anche i teologi hanno rispettato l'alterità della filosofia senza confonderla con la fede e senza nemmeno separarla: è il caso di Troeltsch, Tillich, Rahner. In un certo senso la fecondità della relazione biunivoca e pericoretica di filosofia e cristianesimo dipende dalla misura in cui ciascuno riconosce e accetta l'alterità dell'altro senza pretese di annessioni o riduzioni dell'altro a espressione imperfetta della verità da entrambe intenzionata. Il paradigma di Calcedonia, ripreso ultimamente da Benedetto XVI, del rapporto tra fede e ragione unite ma senza confusione, distinte ma senza separazione, rimane l'orizzonte entro cui entrambe possono arricchirsi, senza che le tensioni possano mai essere cancellate: «non c'è bisogno di sacrificare l'una all'altra né di confonderle. Tra riflessione filosofica e teologia cristiana la tensione è feconda, fonte di rinnovamento e di progresso. Ma la tensione resta: nessuna sintesi può estirparla totalmente. La fede e la riflessione si uniscono opponendosi e si oppongono unendosi. Il loro rapporto non è un'armonia prestabilita una volta per tutte. Non può essere che *ricerca* di un'armonia. L'unità definitiva non è data che come speranza, essa è escatologica» (1441).

Un'ampia bibliografia e l'indice dei nomi concludono quest'opera che costituirà un riferimento per tutti coloro che vorranno affrontare il rapporto fra filosofia moderna e cristianesimo, un compito necessario per capire la contemporaneità ed avviare modi nuovi per declinare la fede cristiana nel tempo della presunta fine della ragione, dal momento che si abita il postmoderno a partire dalla comprensione del moderno che si fa propria.

Antonio Sabetta

P. CATTORINI, *Estetica nell'etica. La forma di un'esistenza degna*, EDB, Bologna 2010, 193 p.

Il volume, inserito nella collana, diretta da L. Lorenzetti, "Etica teologica oggi", in cui si possono trovare testi degni di interesse, si apre col racconto accattivante di una ricerca sulla bellezza che l'autore ha elaborato dalla casuale

lettura di una scritta pubblicitaria (cf. 5). Si deve riflettere sul fatto che episodi apparentemente di scarso rilievo possano costituire occasioni per conseguire risultati importanti, per quanti siano in grado di coglierne e svilupparne le potenzialità: un esempio a tutti noto è quello della famosa mela di I. Newton (pur nell'incertezza che sia realmente accaduto). Il vero ricercatore è colui che non prende con superficialità quanto il quotidiano gli suggerisce.

Il volume è sostanzialmente diviso in due parti: la prima, *Bellezza, bontà e criteri di giudizio* (11), più teoretica ed elaborata; la seconda, *Welby, l'etica e Dio* (117), con risvolti più pratici.

Nell'introduzione, l'autore evidenzia l'esistenza di «analogie fra l'operare artistico e l'agire etico» (8): riflessione per nulla banale e con ampie ricadute sulle problematiche concrete; su alcune delle quali si sofferma nella seconda parte del testo, come già accennato. Pur ponendo delle riserve sul concetto di arte che attualmente circola ed in merito al quale, talvolta, si equivoca, spacciando per arte ciò che come arte non può essere riconosciuta. A meno che il suddetto concetto non venga ampliato ad un livello tale da escludere ogni aspetto di eccezionalità. Cerco di chiarire il mio pensiero: è evidente che l'estetica coinvolga ogni elemento dell'esistenza in genere ed umana in particolare; ma se non si concede al concetto in questione un'opportuna dignità, si finisce per banalizzarlo. Come dire che in tal caso è facile svilirlo, fino ad elevare ad *opera d'arte* quanto con essa ha ben poco a che vedere. Non intendo certo inserirmi nella discussione su cosa si debba intendere per opera d'arte, ma visto che l'autore vi fa riferimento all'inizio della sua opera, ne vanno fatti rilevare due aspetti.

Il primo, invita a porre attenzione all'arte che il quotidiano ci propone, magari nelle forme e nelle circostanze più comuni: ad esempio, non soltanto il classico fiore, ma anche la pietra o il filo d'erba che, attentamente osservati, mostrano delle forme affascinanti; ed in tal senso l'arte si muove in un panorama molto ampio. Il secondo, per contro, ci invita a considerare le differenze che necessariamente debbono sussistere tra le vere opere d'arte e quelle fittizie. Se è vero che un filo d'erba è un'opera d'arte dal valore eccezionale, altrettanto vero è che uno scarabocchio è e rimane uno scarabocchio, e volervi scorgere un'opera d'arte è una falsità. Come dire che non solo non si possono porre sullo stesso piano il suddetto scarabocchio con il Giudizio Universale di Michelangelo, ma il farlo comporterebbe l'annullare ogni parametro di comparazione e quindi di valutazione. Qualcosa di analogo potrebbe accadere sviluppando in modo scorretto l'affermazione dell'autore: «non ci sono fatti non-morali» (74), nel senso che tutto possiede una connotazione morale; ovviamente, ciò non significa affatto che detta connotazione sia sempre moralmente valida (buona).

Il primo capitolo inerisce lo stretto legame intercorrente tra etica e narrazione», intuizione ricca di interesse, che prende le mosse dal rapporto intercorrente tra estetica e morale: due ambiti collegati vicendevolmente, che il nostro studioso aveva già indagato in precedenti lavori (cf. nota n. 8, 15). Sviluppando la considerazione, condivisa da non pochi autori che «*la bellezza conta*, nel valutare la bontà di un'azione o di un'intera vita» (17), afferma subito dopo che «il significato di un'azione si lascia infatti *comprendere* [...] solo collocando tale azione in una storia».

In merito al valore della bellezza, come ignorare il noto detto: *verum, bonum, iustum et* (rettamente inteso) *pulchrum: convertuntur?*

E prosegue: «L'agire morale [...] comporta la fiducia in un *racconto*, più esattamente in un insieme di simboli e storie. [...] I due versanti, quello *cognitivo* e quello *pratico*, possono essere pensati distintamente, ma si danno in un'originaria connessione» (22), fermo restando che «il racconto è il *dirsi dell'essere*» (23).

Indagando poi il rapporto tra estetica e morale, a partire da Aristotele, l'autore tratta dei bisogni primari. «Fra questi ultimi vi è anche il bisogno di bellezza» (42). Questa considerazione non sempre è scontata; se così fosse, l'arte dovrebbe proiettarsi obbligatoriamente nella direzione della bellezza. Si riapre la riflessione accennata all'inizio: l'arte deve necessariamente tendere al bello, con tutte le conseguenze derivanti? Se sì allora il brutto può definirsi arte?

A p. 48, si legge: «non c'è alcun dolore che sia solo fisico», da qui, attraverso ulteriori considerazioni, l'autore giunge all'affermazione: «è la tesi del presente volume [...] che la produzione e l'interpretazione artistica foriscano un paradigma privilegiato per intendere in modo unitario i rapporti tra etica finalistica ed etica del dovere» (51). Vi si deve riflettere, perché può costituire una valida chiave di lettura per risolvere quesiti morali talvolta non così scontati.

Sviluppando, ancora, ricerche di altri autori, tra cui Ricoeur e L. Pareyson, prosegue l'indagine circa il rapporto tra morale ed arte. Ne riporto soltanto, per limitazioni di spazio la conclusione: «l'aspirazione a porre un'azione buona è simile all'impegno artistico di realizzare un'opera d'arte riuscita, un'opera che meriti [...] la qualifica di *bella*» (53). Forse sarebbe da indagare ulteriormente l'affermazione, che ritorna in più punti: «ogni invenzione implica in parte la scoperta di qualcosa che "era già lì"» (60).

Una interessante riflessione, su cui è opportuno soffermarsi, viene (ri) proposta alle pagine 80-81: «L'azione buona esprime qualcosa che è più degli effetti che produce. [...] Se il moralista si limita a descrivere esteriormente un atto, perde questa densità di rimandi [...]. Per esprimere una valutazione etica,

fornendone le ragioni, occorre piuttosto lasciarsi *sedurre* dalla potenza simbolica del gesto». È importante oltrepassare la barriera del semplice evento per poter fornire una valutazione morale (termine dalla portata più ampia dell'analogo, ma non sinonimo, "etica") dell'evento stesso. Come l'autore ha in più punti evidenziato, ridurre il gesto umano a semplice fatto, *cosificato* e, perciò, quasi ridotto ad oggetto classificabile ed estraneo alla persona che lo ha prodotto ed al suo *mondo*, significa non soltanto banalizzarlo, ma anche perderne quell'insieme di sfumature che possono caratterizzarlo in quanto tale. In altri termini si potrebbe sostenere (con i dovuti approfondimenti e distinguo) che la valutazione del gesto umano comporti l'accoglienza del *mondo* che detto gesto circonda; *mondo*, che l'autore rapporta alla "narrazione"; come dire: «Nel mondo della vita non incontriamo originariamente malattie, ma malati» (91).

Nel cap. 10, che si apre con la domanda: «che cos'è la bellezza?» (97), si legge: «il progresso morale [...] implica l'*esplosione di contraddizioni* e quindi l'emergenza di disvalori che ripugnano alla coscienza morale» (99); una considerazione sulla quale sarebbe opportuno riflettere con attenzione, perché, se da un lato potrebbe portare a conclusioni avventate dalle conseguenze quanto mai pericolose, dall'altro potrebbe allargare orizzonti, altrimenti pericolosamente ristretti. Per altro, non si può certo sostenere che non sia un tema dibattuto, ma riportarvi l'attenzione ed indagarlo ulteriormente, ne rafforza l'importanza.

La seconda parte, come già indicato, possiede un taglio più specifico e prende spunto da Welby, la cui *fatica di vivere*, che lo portò alla morte assistita, è a tutti nota. A tale proposito l'autore evidenzia che «il racconto aiuta a comprendere il significato di *vissuti*» (120) e che «è una forma di lotta, [...] *resistenza* all'assurdo» (121); aspetto su cui non vi è da eccepire, fermo restando l'uso che di detto racconto si possa attuare. In merito, vale la pena di sviluppare che, ove ci si domandi se applicare o meno una terapia, nella fase terminale della vita, ci si deve piuttosto chiedere non tanto come vogliamo morire, quanto piuttosto «*chi* vogliamo essere e per quali buone cause vogliamo spenderci [...] non soltanto in forza dell'adempimento di regole materiali, ma nella fedeltà a qualcosa di *prezioso*» (125). Ovviamente, assume rilievo fondante quale sia la caratteristica del *prezioso*; infatti se si fonda su un valore falso, le conseguenze saranno deleterie; viceversa se il fondamento sarà posto su di un valore oggettivo, realmente tale, allora non soltanto ci si realizzerà, ma si costruirà un edificio, grande o piccolo avrà un'importanza relativa, sul quale i posteri potranno a loro volta edificare, costituendo in tal modo un bene per l'intera umanità: ed ecco, allora, che il racconto oltrepassa la barriera del personale per proiettarsi *oltre*.

Il capitolo 14 affronta la complessa questione: «La nutrizione artificiale è sempre doverosa?» (131); e, riferendosi a Welby, l'autore si domanda se «era proprio necessario [...] quel muro contro muro» tra opposte visioni, che si possono sbrigativamente liquidare con gli aggettivi di “cattolica” e “laica”. Prendendo spunto da un documento della Congregazione per la Dottrina della Fede del 2007, che definisce «la somministrazione di cibo e acqua, anche per vie artificiali [...] un mezzo ordinario e proporzionato di conservazione della vita» (133), sottolinea che «l'aggettivo “proporzionato” ha una *radice estetica*» (134); e, subito sotto: «È singolare quanto poco sia riconosciuta questa radice estetica di uno dei termini più impiegati dall'etica clinica». Sviluppando ulteriormente queste riflessioni, afferma: «la proporzione di una cura si misura rispetto al bene complessivo della persona sofferente e non rispetto all'efficacia nell'ottenere un effetto parziale (nutrire prolungando la vita)» (136).

Non è questa la sede per un adeguato ampliamento della questione, che presenta luci ed ombre e che necessiterebbe di uno spazio idoneo; è, però, molto interessante la provocazione introdotta da Cattorini, che indica un orizzonte per nulla marginale, il quale sarebbe davvero superficiale trascurare. Fermo restando che nella scienza, in genere, ma quando essa si riflette sull'esistenza di esseri umani ancora di più, la superficialità possiede una matrice fortemente morale; per cui la si deve combattere energicamente. In definitiva, un testo su cui meditare.

Pier Angelo Iacobelli

S. CURCI, *La nascita dell'ateismo. Dai clandestini a Kant*, LAS, Roma 2011, 192 p.

L'epoca moderna ha visto il sorgere e il progressivo affermarsi di una visione della realtà in cui Dio è stato dapprima marginalizzato e poi eliminato. Una modernità che ha costruito buona parte della sua identità sul principio dell'*etsi Deus non daretur*, dimentica però di quanto Grozio scriveva subito dopo, ovvero il grave peccato nel trasformare una semplice ipotesi in un'affermazione di fatto. Ad ogni modo la distinzione tra fede e ragione, tra filosofia e teologia, diventa nella modernità nefasta separazione e per quanto la modernità non sia pensabile senza il cristianesimo, i suoi sentieri paiono prendere direzioni opposte a quelli segnati dall'esperienza cristiana. Certo l'autore è consapevole che non tutta la modernità può essere esaurientemente descritta e racchiusa nel filone del razionalismo il cui ultimo esito sarebbero i sistemi atei del sec. XIX; non a caso egli ripercorre la posizione di Del Noce, che ha sottolineato l'esistenza di una modernità “altra” e fedele alla metafisica

d'ispirazione cristiana, un filone che, seppur culturalmente minoritario e come una sorte di fiume carsico, partendo da Cartesio ha visto un ripensamento del cristianesimo, passando attraverso snodi decisivi come il Seicento francese e la tradizione italiana tra Vico e Rosmini.

Comunque, seppur la lettura del volume lascia a tratti intendere che poco o nulla si salva o rimane al di fuori della modernità razionalista (con l'unica eccezione di Pascal), l'autore intende ripercorrere la genesi dell'ateismo moderno tra prospettiva metafisica e questione etica con il problema della teodicea, cioè della conciliabilità tra la fede in un Dio creatore e provvidente, e il dato oggettivo di un mondo così puntellato dal male e dal dolore. Ora i primi passi dell'ateismo moderno si riscontrano nella tradizione umanistica e libertina rinascimentale. Non a caso la difesa della "ortodossia cristiana" della prospettiva cartesiana si costruisce negli autori sul presupposto che il *libertinage érudit* sia stato il vero e principale avversario di Cartesio. Scetticismo radicale, relativismo, rifiuto della provvidenza e dell'immortalità dell'anima definiscono il ritratto del libertino, ma già in alcune filosofie italiane del Cinquecento si fa avanti una prospettiva contestatrice dei capisaldi del pensiero cristiano: si pensi alla dottrina della mortalità dell'anima di Pomponazzi o al panteismo di Bruno.

Tuttavia una ricostruzione del sentiero che ha condotto all'ateismo non poteva non partire da colui che è l'inizio della modernità, R. Descartes, «in cui ci sono elementi per vedere tanto il rinnovatore dello spiritualismo cristiano moderno quanto l'autore di una fisica meccanicistica adattata a forza ad essere adeguata alla religione cristiana» (181). L'autore vi dedica il cap. 2 (cf. 25-49), eloquentemente intitolato "l'equivoco Descartes", in cui vengono ripercorse le prove dell'esistenza di Dio, le accuse di scetticismo e di materialismo ed anche due autori ad esempio della ricezione teologica di Descartes (Jüngel e Levinas), ricezione che sempre oscilla tra un giudizio negativo o lo spostamento in avanti nel tempo di quegli aspetti problematici che si pretende attribuire a Cartesio. Il cap. 3 mette a tema il Dio dei filosofi materialisti con grande spazio per Spinoza, «pietra miliare dell'ateismo moderno, per quanto possa sembrare paradossale definire ateo un pensiero che afferma che tutto è Dio» (51); nella rassegna è inclusa anche la *Wirkungsgeschichte* delle idee spinoziane che animano il dibattito e coinvolgono autori come Mendelssohn fino a Jacobi, che accuserà di ateismo e panteismo le concezioni di Dio tra cui quelle di Fichte e Schelling. Nel capitolo sono ricostruite anche le posizioni di Hobbes e d'Olbach sul tema di Dio.

Il cap. 4, che occupa quasi metà del volume, s'intitola *Il Dio dei razionalisti* (cf. 77-164). Nella rassegna delle figure la prima è rappresentata da Malebranche, che si è espresso sull'esistenza di Dio partendo da una base agostiniana, e che tanto considerava scontata l'esistenza di Dio quanto alcuni

autori clandestini sono partiti proprio dalla sua filosofia per dare vita ad una filosofia anticristiana. Se nell'indicazione della prova migliore per dimostrare che Dio esiste l'oratoriano è strettamente cartesiano (la prova apriori che fa leva sull'idea dell'infinito), egli si separa da Cartesio su un punto decisivo, cioè la libertà di Dio. Mentre per Cartesio Dio è creatore anche delle verità eterne (se avesse voluto avrebbe potuto crearne di diverse), per Malebranche pure Dio si sottomette all'ordine in forza della sua santità e dunque non è libero nella creazione delle verità eterne. In realtà il vero banco di prova per l'esistenza di Dio rimane la questione del male. E giustamente l'autore dopo Bayle dà ampio spazio a Leibniz e alla sua teodicea sulla quale si riverserà tutto il sarcasmo di Voltaire. Sul versante della cultura inglese successiva allo scisma anglicano, dopo Herbert di Cherbury, sostenitore con altri della conformità tra ordine razionale e ordine rivelato, il dibattito sull'esistenza di Dio sarà caratterizzato da Newton (con l'argomento del disegno) e da Locke a cui viene dato ampio spazio assieme ai liberi pensatori o deisti, a Hume e all'illuminismo francese (Voltaire e Rousseau). Kant conclude la rassegna: l'autore ne ripercorre l'agnosticismo con la demolizione della teologia razionale che incontriamo nella prima Critica e quindi la prospettiva teologica della *Critica della ragion pratica* basata sul postulato dell'esistenza di Dio, prospettiva ulteriormente sviluppata ne *La religione entro i limiti della sola ragione* dove il filosofo parte dal dato del male radicale, ovvero dalla corruzione del fondamento soggettivo della moralità, che è possibile vincere guardando all'ideale morale incarnato dall'uomo (e solo uomo per Kant) Gesù. In una modernità in cui le crepe introdotte dall'ultima scolastica nella sintesi tomista si allargheranno sempre più fino a produrre una voragine che Cartesio non riuscirà a contenere, semmai contribuì ad accrescere – perché la sua «razionalizzazione esasperata del concetto di Dio, senza le cautele di Tommaso e del suo concetto di analogia, finisce con il fare il gioco degli scettici» (182) – solo la via percorsa da Pascal poteva tutelare Dio dalla riduzione a concetto esclusivamente filosofico, compito a cui il pensatore francese assolve reintroducendo, però, una netta alternativa tra Dio biblico e Dio dei filosofi. In un'epoca di ragioni ipertrofiche Pascal rappresenterà un *outsider*, come lo sarà Kierkegaard nel tempo della modernità compiuta, quando il Dio cristiano sarà fagocitato nella trasposizione razionalistica che dissolverà il cristianesimo in “strutture dialettiche razionalmente concepite” (cf. *Fides et ratio* 46).

Il testo di Curci ci aiuta a ricostruire un filone importante del pensiero moderno e sarà ancora più utile se, leggendolo, ci ricorderemo che la modernità non è solo il tempo e il luogo della nascita dell'ateismo.

Antonio Sabetta

J. P. DE M. DANTAS, *In Persona Christi Capitis. Il ministro ordinato come rappresentante di Cristo capo della Chiesa nella discussione teologica da Pio XII fino ad oggi*, Pref. card. P.J. Cordes, Cantagalli, Siena 2010, 557 p.

L'autore di questa poderosa tesi è un sacerdote brasiliano della "nuova comunità" *Shalom*, attualmente impegnato pastoralmente a Toulon. Come dice il card. Cordes nella prefazione, lo studio proposto offre un «notevole contributo alla discussione contemporanea» in merito al tema del presbitero come rappresentante di Cristo capo della Chiesa.

Si tratta di una tesi, diretta dal prof. M. Haucke, difesa nel 2009 alla Fac. Teol. di Lugano. Essa consta di otto sezioni: 1. L'immagine biblica del "capo" e la sua ricezione in s. Agostino (13-48); 2. Il legame tra la formula *in persona Christi* e la capitalità di Cristo nella teologia fino all'enciclica *Mystici corporis* (49-88); 3. La relazione tra Cristo e la Chiesa nell'azione del sacerdote nelle encicliche *Mystici corporis* (1943) e *Mediator Dei* (1947) (89-132); 4. L'ecclesiologia di S. Tromp (+ 1975) come supporto teologico dottrinale dell'insegnamento magisteriale (133-161); 5. Il concilio Vaticano II e l'espressione *in persona Christi* (161-210); 6. L'espressione *in persona Christi* nei documenti magisteriali post-conciliari (211-310); 7. La discussione teologica recente (445-512); 8. Panoramica sistematica della questione (445-512). Il volume si chiude con una conclusione e una abbondante e assai mirata bibliografia internazionale (più di 600 titoli).

Il merito maggiore è quello di acclarare alcuni dati di teologia "positiva". L'espressione in questione è tipica del Vaticano II e si trova esplicitamente in *PO 2* e implicitamente in *PO 12* e *13* e in *LG 10* e *28*. Essa è però del tutto "tradizionale" perché corrisponde ai contenuti dottrinali del *depositum fidei*, il quale ha colto il mistero della *repraesentatio* da parte di vescovi e presbiteri di Cristo in quanto capo, ossia autorità e principio vitale per la Chiesa. Il post-concilio ha canonizzato questa formula (vedi soprattutto *CIC 1008*, *PDV 15*, *CCC 1581*).

Non possiamo riassumere i diffusi percorsi di Dantas attraverso la storia della teologia, cosa che egli fa con ottime guide (specie Antòn e Congar) e riportando con dovizia testi e citazioni. Talvolta, in vero, – e la mole del libro ne risente – l'analisi è forse addirittura troppo dispendiosa.

Un'attenzione particolare merita il cap. 8 che espone la proposta sistematica dell'autore. Tutto muove dalla metafora paolina del Cristo come *kephalê*. Tale "primato" è stato letto da Tommaso e dalla scolastica come preminenza e governo, ma anche perfezione e influsso vitale e capacità di conformazione. Tale prospettiva si prolunga (con una sottolineatura "nuziale") da Bellarmino a Pio XII, passando per l'*Ecole française* e Leone XIII. Il Vaticano II la fa

sua e la connette al sacramento dell'ordine mediante la dottrina dell'impressione del carattere (*PO 2*). Dilatando la prospettiva della *Mediator Dei*, questo brano conciliare non riferisce la dicitura "in persona di Cristo capo" «soltanto al *munus sanctificandi*... ma include anche il *munus regendi* e il *munus docendi*» (482; pure 514). La specificità del ministero ordinato è quindi di essere "ripresentazione sacramentale" di Cristo come capo. L'aggettivo "sacramentale" si riferisce certo all'origine del ministero, ma anche alla valenza della rappresentatività del sacerdote il quale diventa "segno sacramentale" di Gesù Cristo, ne prolunga la presenza (cf. *PDV 14-15*) come sua "icona vivente" (cf. *Ratio fundamentalis*, 11). La capitalità di Cristo è rappresentata dai sacerdoti della nuova alleanza sotto le tre dimensioni di autorità (*PDV 16; 21*), influsso vitale/mediazione (*MC nn. 198ss*) e sponsalità (*Inter insigniores v; PDV 22*). Va comunque notato che tale primato del sacerdote è tutto funzionale alla comunione e va vissuto nell'ambito agapico dell'unico corpo. La conclusione (513ss) richiama l'ascendenza scritturistica della formula, l'influsso decisivo di Pio XII e i principali acquisti soprattutto alla luce della dottrina del carattere e della rappresentazione sacramentale. Si ricordano pure le ricadute della dimensione sponsale per quel che concerne l'inammissibilità delle donne al sacerdozio (*Ordinatio sacerdotalis*) e per il celibato clericale (*Sacerdotalis caelibatus*). L'informazione è abbondante, lo spirito autenticamente cattolico e del tutto fedele al magistero; le riflessioni suggerite pertinenti. Il libro, pur non contenendo novità flagranti, si raccomanda soprattutto per l'apporto documentaristico e la completezza del materiale; esso illustra splendidamente come la formula *in persona Christi capitis*, pur essendo materialmente una "novità" dell'ultimo Concilio, non è che una *innovatio* nella *traditio*. Essa si rivela un passo in avanti (a parer nostro necessario) nella dottrina perché distingue il *proprium* della rappresentanza di Cristo dei ministri ordinati rispetto ai fratelli nella fede, che sono pure loro "altri Cristi". In questa linea, va sottolineato che, probabilmente, il riferire la generica dicitura "in persona di Cristo" – impostasi con Pietro Lombardo dal XII sec. in poi – esclusivamente ai sacerdoti abbia contribuito ad un tendenziale clericalismo. Al riguardo facciamo questa ultima nota a mò di provocazione: se si può e si deve dire ormai che il ministro ordinato agisce, nell'esercizio dei *munera* ricevuti nell'ordinazione, in persona di Cristo *capo*; non si potrebbe e dovrebbe dire che quando un fedele cristiano (laico) agisce conforme ai *munera* ricevuti nel battesimo/cresima (preghiera, annuncio, testimonianza), egli agisce in persona di Cristo *tout court*?

Siamo grati all'autore per questo suo sforzo che gioverà a teologi, ma anche a liturgisti e canonisti.

Carlo Lorenzo Rossetti

J. M. GARRIGUES, *Le Saint-Esprit sceau de la Trinité. Le Filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit dans sa personne et dans sa mission*, Cerf, Paris 2011, 245 p.

Il domenicano ispano-francese non ha bisogno di presentazioni. È a tutti noto il suo contributo all'elaborazione del *Catechismo della Chiesa cattolica* (CCC), così come il suo ruolo di primissimo piano nella redazione della *Chiarificazione* sul *Filioque* del Pontificio consiglio per l'unità dei cristiani (1995). Questo libro mira proprio al prosieguo di quanto enunciato in quell'importante documento ecumenico. Di fatto si tratta di una silloge di articoli editi in varie riviste dopo il '95. Il volume si articola in quattro parti. La prima è dedicata *in recto* alla *Chiarificazione* (19-47); la seconda verte «sulla reciprocità trinitaria dello Spirito Santo in rapporto al Padre e al Figlio nella vita divina» (49-74); la terza riguarda «la complementarità dello Spirito Santo in rapporto a Cristo nelle loro missioni temporali» (77-106); la quarta «la reciprocità dello Spirito nell'uomo e nella vita sacramentale» (153-221). Si segue insomma la dinamica classica che va dalla *theologia* (I e II) alla *oikonomia* (III e IV).

La grande tesi soggiacente a tutto il lavoro è che la dottrina cattolica del *Filioque* deve essere svincolata dal “filioquismo” occidentale che ha isolato la coppia Padre-Figlio nei riguardi dello Spirito, per riconoscere alla Terza ipostasi il suo vero e profondo carattere trinitario. Al cuore di questa riscoperta sta la nozione di “pericoresi” trinitaria (cf. il volume, cit. a p. 14, n. 1 di E. Durand, da noi recensito in *Lateranum* 72 [2007] 553ss), affatto sconosciuta da s. Tommaso (cf. 41). Siffatta visione che pensa l'inclusione reciproca della generazione eterna del Figlio e della processione dello Spirito Santo consente di comporre le due esigenze della teologia “monarchica” orientale (*ek monou tou Patros*) e della visione comunionale agostiniana e latina (lo Spirito come *communio* e *connexio*). L'unico principio del procedere dello Spirito «è il Padre, ma il Padre in quanto porta nel suo seno il Figlio Unigenito in rapporto al quale egli è Padre» (44, cf. già CCC 248).

Interessante lo studio riservato a s. Tommaso, spesso accusato di netto “filioquismo”. L'attenta lettura che Garrigues fa dell'insieme della teologia tommasiana porta a una valutazione molto più equilibrata. È vero che ci sono elementi che inducono (ed hanno di fatto indotto la Scuola) ad una interpretazione filioquista (cf. 34ss), ma altri testi documentano che l'Angelico aveva percepito la totale relatività delle persone trinitarie e “simultaneità” delle processioni (cf. 53ss). In Tommaso sono perciò presenti i tre principi guida per uscire dal subordinazionismo dello Spirito proprio di certa tradizione latina, ossia: la monarchia del Padre (*fons totius divinitatis*), la *taxis* senza anteriorità o posteriorità, la pericoresi delle persone divine (cf. 54ss).

Lo Spirito Santo è *connexio* del Padre e del Figlio in quanto ne sigilla l'unità pericoretica *nell'amore* (cf. *STh* I, 39, 8). Questi apporti del cap. 1 si ritrovano esplicitati ulteriormente nel cap. 2 che sviscera la "reciprocità trinitaria dello Spirito Santo secondo s. Tommaso". Questo è il momento più analitico e speculativo del libro, in cui con dovizie di citazioni si prova l'esistenza di vari spunti tomistici che si differenziano rispetto ad irrigidimenti medievali quali l'essenzialismo trinitario di un s. Anselmo (cf. *Proc. Sp.* c. 24, cit. p. 30). In sintesi, Padre e Figlio «*non sono costituiti nella loro realtà perfetta di persone trinitariamente distinte, senza la spirazione in cui sono l'uno e l'altro relativi allo Spirito Santo*» (66). Lo Spirito procede *principaliter* dal Padre, in quanto questi ha l'*auctoritas spirationis* e dona al Figlio la *virtus spirativa* (*ISent.* d.12, q. 1, a. 2, ad 3). Di nuovo, è la pericoresi ad essere al centro della riflessione (cf. 71 con i rimandi a *ISent.* d. 19, q. 3, a. 2, ad 1 e d. 10, q. 1, a. 2, ad 2). Garrigues sintetizza dicendo che «il Padre-*Abba* spira lo Spirito essendo per l'amore *nel* Figlio *Diletto*» e «il Padre non genera il Figlio se non 'in vista' di spirare in lui, per lui e con lui lo Spirito Santo» (72 e 73).

La sezione "economica" del saggio esamina, nella Terza parte, le missioni del Figlio e dello Spirito così come si rivelano e si riflettono nella storia della salvezza e nell'azione della grazia nell'uomo (capp. 1 e 2) e nella vita ecclesiale (capp. 3 e 4). Il *proprium* della missione del Figlio è quello di determinare la nostra "configurazione filiale", allorché lo Spirito Santo susciterà in noi (e appunto come "glorificazione" di tale *missio Filii*) l'inclinazione d'amore filiale verso il Padre. Nella grazia il Figlio è principio formale della nostra identità, lo Spirito principio finale. Vi è quindi piena complementarità tra le due missioni. Il cap. 2 esamina più da vicino la dimensione pneumatologica del nostro essere ad immagine e somiglianza della Trinità. Emerge pure in questo ambito la reciprocità tra Figlio e Spirito in quanto cause della "sovranaturalizzazione" dei nostri atti di conoscenza (Figlio) e di amore (Spirito).

Il cap. 3 rileva la complementarità tra Cristo e lo Spirito nella vita ecclesiale che consta di Rivelazione, Tradizione e magistero. Anche qui, se Cristo è fondamento storico e formale del *depositum* consegnato una volta per sempre, è lo Spirito che – mediante la sua ispirazione e assistenza – di questa ricchezza dischiude la pienezza nella storia. Similmente, nel cap. 4 si rintracciano altri segni di complementarità tra dimensione cristologica e pneumatologica: la coesistenza di unità e varietà sin dagli albori della Chiesa apostolica; le dualità Ebrei-Gentili, Uomo-Donna, Sacerdozio ministeriale-Sacerdozio battesimale, Primato romano-Chiese particolari. Tutte queste polarità possono e devono essere lette non nel senso dell'antinomia o della dialettica, quanto piuttosto nella logica della pericoresi: piena reciprocità, vera distinzione, totale inseparabilità.

L'ultima Parte, spiccatamente antropologica e sacramentale, è suddivisa in quattro capp.: il primo tratta della reciprocità dell'intelligenza e dell'amore secondo s. Tommaso (153-167), mentre gli altri tre vertono sull'azione dello Spirito nella vita sacramentale, sul tema conciliare della Chiesa come "soggetto integrale della liturgia" e sul "prete e l'eucaristia per la santificazione degli uomini". Sempre alla scuola di Tommaso (specie il *de malo*), ma anche del magistero contemporaneo (cf. il personalismo di Giovanni Paolo II), Garrigues rinviene ad ogni livello (natura, grazia, gloria) il reciproco coinvolgimento ("involution réciproque") tra atto di intelligenza (conoscenza, fede, visione) e di volontà (amore, carità in via e in patria). Il cap. 2 (e poi il cap. 4) sottolinea la necessaria interconnessione tra dimensione oggettiva, formale, cristologica dei sacramenti (cf. l'*ex opere operato*) con la dimensione più etico-esistenziale, pneumatologica, della finalità personale dei sacramenti (*ex opere operantis*). Il primo momento, caro al medioevo latino, dice l'ambito necessario dello *hieron/sacrum*, come imprescindibile mediazione religiosa; il secondo, apprezzato dalla modernità rimanda alla finalità comunionale che è l'animazione teologale dei *sancti*. È solo a causa di deplorabili unilateralismi e dell'oblio del *kath'holon* che l'Occidente ha subito lo scisma protestante quale contestazione di una possibile deriva clericale e ritualistica.

È bello, invece, vedere come questa integrazione tra dimensione formale e finale, cristologica e pneumatologica, tra *sacrum* e *sanctitas*, tra *ex opere operato* e *ex opere operantis* metta in gioco proprio la reciprocità dello Spirito, che è riflesso intraecclesiale della verità del *Filioque* sganciato dal filioquismo. Tale integrazione è la vera via dell'ecumenismo ed è quella che i santi, come il curato d'Ars, vivevano in piena coerenza (cf. 222).

Non è qui il luogo per sottolineare tutti i vari apporti del libro, colmo di intuizioni pregnanti e decisive. Bellissime le riflessioni sul rapporto con il giudaismo, la teologia della donna e del rapporto tra sacerdoti e fedeli. Piene di pertinenza e di *parrhesia* insieme ortodossa ed ecumenica le affermazioni sul primato della chiesa di Roma (cf. 141ss). Del tutto attuali le riflessioni sul recupero della teologia liturgica del *kath'holon*, specie in merito alla reciprocità tra consacrazione *per verba* e *epiclesi* (cf. 138ss; 206; cf. il non citato C. Giraud). Di primo valore la riconduzione, visto il dettato paolino (cf. *Rm* 12 e 15), alla finalità morale-esistenziale del sacerdozio ministeriale e dei sacramenti (cf. 134ss e 208ss).

Si è capito da questa breve recensione quanto il volume di Garrigues ci sai piaciuto. Alcune possibili lievi osservazioni sarebbero che il volume, essendo una silloge di saggi che approfondiscono spesso argomenti connessi, si espone al consueto rischio del genere, ossia alla ripetizione non solo di citazioni bibliche, ma anche alla riproduzione talvolta letterale di alcuni brani

(cf. per esempio 45 e 73; 134ss e 208ss; 140 e 217; 141 e 220). A fine testo non si trovano indici biblici o nominali, né bibliografia. A tal riguardo va detto che Garrigues si compiace di andare direttamente *ad fontes* e dialoga con i più grandi, mentre la letteratura secondaria, pur visibilmente conosciuta, non è che raramente menzionata. Detto ciò, siamo estremamente grati per questa pubblicazione che sarà una pietra miliare nella ricerca pneumatologica e un potente stimolo per lo sforzo ecumenico.

Carlo Lorenzo Rossetti

R. GOGLIA, *Cornelio Fabro. Profilo Biografico Cronologico Tematico da inediti, note di archivio, testimonianze*, EDIVI, Segni (RM) 2010, 303 p.

Un libro degno di nota; pur dovendosi evidenziare alcune osservazioni, si presenta come un testo di indubbio interesse per quanti intendano avvicinarsi alla figura del noto filosofo. È una biografia, ragion per cui ha la finalità di presentare non (sol)tanto il pensiero, bensì tutto l'uomo; ed è proprio l'uomo ad esserne il vero soggetto, piuttosto che la sua dimensione speculativa (per altro di importanza davvero rilevante). D'altra parte, per conoscere a fondo il pensiero di un autore non è possibile prescindere dalla sua biografia; infatti lo stesso C. Fabro scriveva: «l'elemento biografico ha condizionato e spinto dall'intimo il cammino del pensiero» (9). Ben figura accanto all'*Opera omnia*, che la Editrice del Verbo Incarnato sta realizzando.

Inizio col prendere in esame qualche aspetto formale del testo in questione: si presenta nella copertina piuttosto antiquata; analogamente per il sottotitolo e per la terminologia utilizzata: solo per citare un esempio, pur marginale, i nomi delle persone citate, quando religiose, sono precedute dal titolo (Padre, Mons. ecc.), secondo un modo di esprimersi oggi desueto; inoltre, sembrerebbe indicare che la qualifica religiosa abbia un peso rilevante. Altro aspetto, più importante del precedente; la stessa autrice afferma: «non sembri una ripetizione qualche particolare a volte ripreso» (9); in realtà, non sono rare le ripetizioni, che appesantiscono lo scritto, rendendolo in alcuni punti un po' confuso. Per contro, dal testo, con grande attenzione alla precisione (quasi eccessiva: caratteristica che ulteriormente lega l'autrice e discepolo al maestro), emerge chiaramente la figura non soltanto di un importante pensatore, bensì di un uomo di grande levatura. Da evidenziare anche l'ottimo *Indice*, davvero molto utile.

Una menzione particolare merita la curatrice, che il P. Andrea Meschi Sup. Gen. Stigmatini definisce, nella sua *Presentazione* al volume: «cara e per

tanti anni sua fedelissima segretaria» (6). Nelle fotografie, che arricchiscono il volume, mostrandoci momenti della vita e persone che hanno frequentato il nostro autore, figura in più di qualcuna proprio Rosa Goglia; si comprende facilmente quale importanza ella abbia avuto nella vita del nostro filosofo.

Dal volume emerge con chiarezza e forza la figura di un uomo dalla grande levatura, dicevo, non soltanto scientifica, ma anche (soprattutto) umana: può (e dovrebbe) costituire un esempio per il lettore. Sono riportate numerose testimonianze di coloro, spesso personaggi illustri, che lo hanno conosciuto personalmente. Certo, in genere, l'immagine risulta un po' *celebrativa* (in tutto il volume, ma particolarmente nelle "testimonianze", pp. 264-285); per contro, l'eccezionalità del personaggio la giustifica comunque.

Il nostro filosofo nasce in una famiglia di contadini e trascorre i primi anni della sua vita affetto da gravi malattie, le quali, tra l'altro gli impediranno fino al quinto anno di camminare e parlare; egli stesso scrive: «la morte per i primi 5-6 anni mi è stata sempre davanti agli occhi e il suo ricordo mi segnò per tutta la vita» (23).

Il suo iter culturale si presenta lusinghiero, fin da giovane, ed assai variegato. Ad esempio, «scriveva poesie (37); sapeva a suonare il pianoforte e l'organo ed essendo stato ascoltato per caso, all'età di ventidue anni, da un maestro del conservatorio di Santa Cecilia, questi così si espresse: «la sua mano è di seta, può diventare un grande concertista, la propongo come mio assistente» (38). «Si laurea in Filosofia presso la Pontificia Università Lateranense (con il massimo dei voti [...] a soli 20 anni» (40). Iscrittosi alla Facoltà di Scienze Naturali (per passare poi a quelle Biologiche) è assistente presso il laboratorio di scienze sperimentali dell'Università Lateranense, ove tiene dei corsi in merito (cf. 48). Detto laboratorio, all'epoca risultava tanto all'avanguardia, che lo stesso E. Fermi, dopo averlo visitato, guidato proprio dal nostro (Fabro), si espresse in questi termini: «Questo è il laboratorio di biologia più attrezzato di tutta Italia» (45).

Poneva grande impegno in ogni sua attività: l'uomo eminente è dominato da passioni grandi, perciò si getta con alacrità in quanto intraprende. Non di rado è proprio il volere che permette di conseguire risultati, i quali invece per altri si rivelano irraggiungibili; non tanto per la difficoltà intrinseca, quanto per l'impegno non sufficiente. Naturalmente, ciò non significa che non vi siano anche aspetti meno lusinghieri; ad esempio, egli amava molto giocare al calcio, ma «spesso la partita poteva terminare solo quando egli ne riportava la vittoria» (119). Elemento apparentemente banale, ma che la dice lunga su un atteggiamento non proprio *sportivo*; d'altro canto, indicativo di una volontà forte.

Nel 1939 pubblica, ricevendone grande consenso, la prima edizione della tesi con cui due anni prima aveva conseguito il dottorato in teologia, presso la Pontificia Università Angelicum, col massimo dei voti, e che rimane un car-

dine del suo pensiero: *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino – Saggio d'introduzione analitica al pensiero tomista*. Si è anche occupato, con A. Gemelli, di psicologia (cf. 52-53). «Il pensiero fabriano ha il suo fondamento nella scienza sperimentale e la conclusione nella metafisica [...] indica una base di collaborazione tra Filosofia e Scienza e dimostra come la metafisica “perderà molta forza” senza la fenomenologia, ma senza la robustezza filosofica la fenomenologia rischia di articolarsi in una descrizione “troppo complessa ed ardua” quasi senza un confine» (55-56): aspetto, questo, di grande rilevanza in una cultura, quale l'odierna, in cui spesso un'eccessiva parcellizzazione fa correre il rischio di profonde e pericolose incomprensioni tra i vari ambiti del sapere.

A questo proposito, per un verso Fabro ha avuto una formazione culturale poliedrica, che spaziava dalle scienze sperimentali a quelle speculative; per un altro, ciò non gli ha impedito (purtroppo) di tenere posizioni non sempre aperte. Riporto un passaggio: «A mio avviso non c'è continuità diretta fra scienza e filosofia come non c'è fra esperienza immediata e scienza e come non c'è neppure [...] fra filosofia e teologia. Però l'uomo non deve rimanere chiuso in una specialità [...]» (64). Fabro è comunque uomo del suo tempo, pur avendo eccellenti intuizioni; molto apprezzato ed esaltato dall'ambiente curiale, conosce personalmente ed è stimato da tutti i pontefici, a partire da Pio XI, fino a Giovanni Paolo II; forse ciò ha determinato una scarsa disponibilità nei confronti di grandi innovatori suoi contemporanei, primo fra tutti K. Rahner (cf. 178). Purtroppo detto atteggiamento tende ad acuirsi col passare degli anni, al punto di farlo incappare in quella diatriba, in cui viene accusato di essere uno degli autori anonimi con la rivista antimodernista *Si, Si - No, No* (197), cosa che sarà per lui causa di acuta sofferenza.

Fin dal 1941 pubblica due volumi, con una successiva edizione ampliata, nel 1961 e 1962, *La fenomenologia della percezione* e *Percezione e Pensiero*, derivati dalla collaborazione con A. Gemelli. Essi costituiscono «la prima fase dello studio della coscienza riguardante il suo orientamento sul mondo della natura e le struttura che esso assume nell'ambito di questo suo primo movimento verso l'essere» (54); studio che si muove nella duplice dimensione speculativa e sperimentale.

Dall'approfondimento di quelle problematiche, scaturisce l'*incontro* con S. Kierkegaard, autore che studierà per tutta la vita (cf. 184-191), considerandolo uno dei suoi due maestri, unitamente a Tommaso d'Aquino. Per conoscerne meglio il pensiero, studia la lingua danese e diventerà, verosimilmente, colui che ha tradotto la maggior mole di sue (di Kierkegaard) opere.

La produzione scientifica di Fabro è davvero vastissima: «Tra opere, articoli, recensioni, ecc., i titoli dei suoi scritti sono più di millecinquecento». Ad

essa va aggiunto il gran numero di corsi, lezioni, conferenze e quant'altro da lui tenuti per tutta la durata della sua vita; ha insegnato in numerose università italiane e pontificie, quali la Cattolica di Milano, l'Urbaniana, la già nominata Lateranense, la Maria Assunta di Roma, ma anche all'estero. Non si può non rimanere meravigliati di fronte ad una mole così ampia di studi e lavori, tanto più si tenga conto dell'ampiezza dei testi e della loro profondità. È doveroso domandarsi come ciò possa accadere; ritengo che la risposta possa essere una sola ovvero la grande passione; ed è proprio tale grande passione che deve costituire, per colui che approccia i suoi testi, la spinta non solo alla lode, bensì all'imitazione.

A tale proposito va aggiunto anche la sua ricca attività pastorale, che si estrinsecava nelle circostanze più svariate: dal calcio stesso alle celebrazioni liturgiche, dalle conferenze alle confessioni. Aspetto davvero non comune per uno studioso della sua importanza.

Raccoglie un'eccezionale biblioteca, «definita da Ugo Spirito “la migliore Biblioteca italiana privata di Filosofia”» (161).

Ho precedentemente definito il presente studio un po' troppo *celebrativo*; caratteristica, per altro, frequente nelle biografie: si evita di porre l'attenzione sui difetti, comunque inevitabili in ogni essere umano. Purtroppo, in tal modo, si allontana il personaggio dai *comuni mortali*, e così facendo gli si fa un grave torto, poiché se ne riduce fortemente la vera forza esemplare: un grande non è tale, perché privo di difetti, bensì perché ricco di pregi. Anche nel nostro caso, solo ponendovi attenzione se ne ricava la presenza di qualcuno, spesso in qualche modo velato.

In ogni caso, nel tracciare una biografia di Fabro non si può prescindere dalla sua costante attenzione ed esercizio della preghiera (cf. 199-202), aspetto determinante e propulsivo anche nella sua instancabile attività sui vari fronti sopra accennati. E sarà proprio la dimensione spirituale ad essergli di grande aiuto quando, prima di tenere una lezione all'Università di Perugia il 30 aprile 1980, gli verrà consegnata una lettera delle Brigate Rosse, contenente una minaccia di morte (cf. 203). Chi ha vissuto quegli anni è consapevole di quanto serie e preoccupanti fossero simili minacce.

In merito, vanno ricordati anche i suoi studi su alcuni santi, particolarmente su Gemma Galgani, della quale pubblica un approfondito volume nel 1987: testo che costituisce un «addentrarsi nella conoscenza della personalità e vita interiore di C. Fabro» (219); come pure vanno ricordati i suoi scritti a carattere spirituale (cf. 220-222). Gli ultimi suoi giorni terreni sono tratteggiati alle 236-237.

Pier Angelo Iacobelli

P. L. GUIDUCCI, *Mihi vivere Christus est. Storia della spiritualità cristiana orientale e occidentale in età contemporanea*, LAS, Roma 2011, 643 p.

Si tratta di un testo «divulgativo e sintetico della spiritualità cristiana» che mira a «offrire a principianti in un unico testo la visione di un cammino spirituale che abbracci alcuni aspetti della Storia moderna e contemporanea dell'Occidente e dell'Oriente cristiani» (dalla prefazione di G. Zevini, 5). Il testo si presenta nella forma tipica del manuale utile per coloro che intendano avere una prima informazione della periodizzazione della storia della spiritualità. Convince la scelta di un approccio dinamico alla storia della spiritualità e l'attenzione data ai “due polmoni” della Chiesa. La sensibilità alla diversità dei modi di vivere la stessa sequela di Cristo è il tono di tutto il volume, al quale si dedica il primo capitolo: *Introduzione alla storia della spiritualità cristiana. I diversi modi di vivere il mihi vivere Christus est* (cap. 1). Gli altri 35 capitoli sono suddivisi in dodici grandi parti che ricoprono di fatto tutta la storia della Chiesa, dal momento che i primi tre capitoli sono dedicati – sebbene brevemente tuttavia non senza profondità – al primo millennio per mostrare quale sia il *Patrimonio spirituale dell'oriente cristiano trasmesso all'epoca moderna* (I parte). Questa prima parte include una breve sintesi su *L'esperienza ascetico-mistica dell'esicasmò* (cap. 2) e una buona introduzione a *La preghiera di Gesù* (cap. 3)

Colpisce nella seconda parte (*Il patrimonio spirituale dell'occidente cristiano trasmesso all'epoca moderna*) trovare un capitolo dedicato espressamente alle donne (cap. 4: *Il contributo delle donne*). Il rilievo dato all'esperienza di donne del calibro di Gertrude, Metilde o Brigida di Svezia, che potrebbe sembrare lusinghiero, rischia allo stesso tempo di risultare una strana ghetizzazione e di dare la falsa idea di ritrovare lì tutte le donne che hanno fatto la storia della spiritualità. Questa si srotola al maschile quanto al femminile in tutti i tempi della Chiesa e infatti ritroveremo donne nel resto del volume (due esempi lampanti: troviamo Giuliana di Norwich al cap. 7 e a Caterina da Siena è dedicato tutto il 9). D'altra parte sembra sia impossibile sfuggire a tale ambiguità (rilievo e ghetizzazione) quando si cerca di affrontare la questione femminile. In questa stessa seconda parte troviamo brevi schede su autori ripartiti per aree geografiche (cap. 5: *La riscoperta del fondo dell'anima. Gli autori della Renania*; cap. 6: “*Beati gli occhi che vedono*”. *I mistici della scuola fiamminga*; cap. 7: “*Il tempo è fatto per l'uomo*”. *I mistici inglesi*; cap. 8: *Il movimento della devotio moderna*; cap. 9: *La spiritualità di Caterina da Siena. Ascetica e mistica: fine di un'epoca. Dionigi il Certosino*).

La terza parte contiene dieci capitoli e si occupa del XV secolo: *L'ora della riforma*. Tratta della spiritualità eucaristica e dei vari ordini e movimenti

di riforma legati a tale spiritualità (cap. 10); della spiritualità post-tridentina (cap. 11) ripartita in filoni tra i quali campeggia la spiritualità di Carlo Borromeo, e dove non si dimentica l'azione di riforma dei papi. Segue la presentazione della spiritualità spagnola della riforma cattolica con Ignazio di Loyola (cap. 12); Teresa d'Avila e Giovanni della Croce (cap. 13) ed altri "minori" della spiritualità spagnola (cap. 14). Si passa poi alla riforma francese con Francesco di Sales (cap. 15) e ad altre forme della spiritualità francese cattolica del XVI secolo (cap. 16) per arrivare infine ad alcuni capitoli dedicati alla spiritualità italiana (capp. 17-19). Le ripartizioni delle correnti spirituali sono state fatte dando maggiore rilievo alle spiritualità della gioia e della fiducia, insomma ad una spiritualità positiva.

La parte quarta si occupa del *Contributo dell'oriente nella ricerca dell'assoluto di Dio* e riguarda i secoli XVI e XVII dell'escasmo legato al nome come Nil Sorskij e alla spiritualità russa (cap. 20). La parte quinta passa al sec. XVII con *Le nuove correnti in occidente*, tra le quali troviamo l'apporto dei liturgisti, dei predicatori del culto al Sacro Cuore e una mappa delle spiritualità delle nuove famiglie religiose (cap. 21). La parte sesta dedica due capitoli al *giansenismo* (cap. 22) e al *quietismo nella vita della chiesa* (cap. 23). La settima parte, di due capitoli, si occupa del *Secolo dei lumi* in occidente (cap. 24) e della *Filocalia greca* in Oriente (cap. 25). La parte ottava tratta degli *Startsi russi* del sec XVIII-XIX da Paisij a Serafino di Sarov fino alle figure del Monte Athos (cap. 26).

Con la parte nona viene dato uno sguardo sul *Rinnovamento ecclesiale in occidente* del XIX secolo. Va cercata qui Teresa di Gesù Bambino (nel cap. 27). Rileviamo un capitolo dedicato a *I messaggi della Madre della Chiesa e alla spiritualità mariana* (cap. 28). Questa parte offre un minuzioso elenco delle nuove famiglie religiose e dei movimenti cattolici europei (capp. 29-32). La decima parte si occupa della *spiritualità della gioia* rilevabile nel XIX-XX secolo e contiene di fatto un solo capitolo dedicato al tema *Preti che cantano Maria* (cap. 33). Vi si trovano alcuni testi di canti mariani e perfino uno in arabo (cf. 556).

La parte undecima contiene due capitoli: non poteva mancare il Vaticano II al quale si dedica un intero capitolo (cap. 34), preceduto dal ricordo dei grandi autori che lo hanno preparato nello spirito, uno tra tutti Antonio Rosmini. Particolare spazio viene dato alla *LG* e al tema dell'universale chiamata alla santità, tema che costituisce anche un po' il punto di vista privilegiato di tutto il volume. Non a caso si ricorda l'attenzione prestata al ruolo della donna che «da visione ancillare passerà a quella di co-protagonista delle vicende delle Chiese locali» (574) e alla santità coniugale. Un altro capitolo (cap. 35) è dedicato a brevi schede sulle diverse espressioni ecclesiali presenti in epoca conciliare.

Chiude il volume la parte dodicesima, comprendente un solo capitolo su *Aspetti e figure emergenti della sequela Christi* ove troviamo i più recenti ispiratori della spiritualità del nostro tempo, come Madre Teresa, l'abbé Pierre, Chiara Lubich e – con stupore – perfino il nome di un testimone ancora in vita: Enzo Bianchi (nato nel 1943).

Ciascun capitolo termina con alcune indicazioni bibliografiche, in cui forse potevano essere segnalate le edizioni critiche delle fonti. Il volume è un valido strumento di orientamento, ma rimanda necessariamente all'approfondimento. Non ci si aspettino sfumature di valutazioni o riflessioni teologiche particolarmente incisive, per cui diventa difficile anche una recensione che non si limiti ad una mera presentazione. Si tratta di un pozzo di "schede" su numerosi testimoni della spiritualità: questo costituisce al tempo stesso l'utilità e la debolezza del testo. Certamente da consigliare a quegli studenti che chiedono una mappa orientativa per inquadrare un autore, ma anche a quelle comunità religiose che mantengono l'uso della lettura a refettorio. Spiace finire con una nota un po' dolente ma doverosa: si lamenta la presenza ricorrente di brani di seconda mano a spiegazione di un concetto chiave, laddove si sarebbe preferito il rimando alla fonte diretta.

M. Benedetta Selene Zorzi

C. MENDOZA-ÁLVAREZ, *Deus absconditus. Désir, mémoire et imagination eschatologique. Essai de théologie fondamentale postmoderne*, Cerf, Paris 2011, 308 p.

La teologia fondamentale (TF), collocata liminarmente tra ragione e fede, sul posto di frontiera – priva della protezione del centro ed esposta alle rivendicazioni di chi è oltre il confine – deve portare le ragioni della fede in termini significativi e pertinenti ad ogni nuova forma di razionalità. Nel fare questo la TF incontra necessariamente il tempo della postmodernità quale suo contesto dinanzi al quale è chiamata ad essere in un atteggiamento di "conversazione fruttuosa", che la spingerà a sollevare le questioni brucianti ma senza pregiudizio (giudicare prima) la postmodernità relativista e nichilista (cf. 38-42). Il contesto – quale luogo in cui si dice il testo (cf. Waldenfels) – diventa costitutivo dell'essere e ragione della permanente provvisorietà della TF. La vera sfida – quella che si propone anche il volume – non è tanto assumere il contesto ma interpretare la contemporaneità postmoderna come un "luogo teologico" inedito, per scoprire i tesori della rivelazione divina e permettere di dire balbuzientemente Dio nel mezzo delle rovine della modernità, comprendere la

pertinenza della fede cristiana nell'esperienza degli essere umani viventi che sono sotto l'influenza del disincanto del mondo, del crollo delle grandi storie e della crisi di credibilità delle grandi istituzioni moderne (cf. 12-15). Ebbene il postmoderno si rivela essere un grande *kairos*, ben più del pensiero ellenico per il cristianesimo delle origini. Infatti ci siamo finalmente liberati della modernità con il suo delirio d'onnipotenza, i *grand récits* forieri di violenza, la dittatura di una ragione assoluta che ha prodotto ingiustizia e violenza, nel culto idolatrico dell'identità come ipseità, incapace di fare spazio all'altro e misconoscitore dello statuto ontologico dell'uomo. L'ecatombe della modernità e delle sue derive idolatriche, a cui ha dato un grande contributo la cristianità, è la vera liberazione che mentre seppellisce una traduzione inautentica della fede (praticamente tutto il cristianesimo fino ad oggi) dischiude finalmente il tempo propizio: non più pensiero forte, non più «la perversità di una ragione univoca identificata con il potere tecnoscientifico e politico ideologicamente giustificata» (54) che in Auschwitz, Hiroshima, Tchernobyl ha dato frutti amari e penosi; certo la modernità ci ha umanizzati, è il luogo della democrazia, della scienza, dei diritti umani, ma bastano poche righe per riassumere i «meriti» del moderno, mentre occorre un libro per raccontarne i misfatti. Ben venga la decostruzione che, lungi dal giustificare l'anarchismo, è l'origine indistruttibile contro le pretese d'assoluto dei discorsi simbolici e pratici dei singoli o delle collettività, ben venga un approccio relativista della verità (che l'a. impropriamente accosta ad un approccio contestuale), i soggetti (e il pensiero) deboli che designano «la procedura di costruzione storica e d'intersoggettività nel seno dei dinamismi della volontà e della ragione critica, sempre a partire dal riconoscimento delle differenze» (62), ben venga il nichilismo e la ripresa vattimiana della kenosi del verbo perché grazie a ciò «per questi autori nichilisti la *differenza* troverà nel cristianesimo la sua espressione teologica ultima in quanto *agonia*, cioè esistenza vissuta fino in fondo, che conduce l'intersoggettività al punto estremo della donazione *della vita sua propria*, in questa logica iniziata secondo l'idea giudea del Messia che ha preso la sua configurazione ultima nella vita e nella morte del Galileo» (67). La postmodernità come la fine della storia, del totalitarismo moderno, della ragione ideologica, ma non la fine del mondo come «casa comune», piuttosto la possibilità di un'altra storia a partire dalle vittime, dagli anonimi e dagli esclusi, dai «piccoli» della storia attraverso i quali parla la saggezza divina, i privilegiati di Dio, aperti al dinamismo divino che è donazione nella gratuità, i «soggetti deboli» che nessuno ascolta, quelli descritti da Vattimo, insomma. Lascio all'eventuale lettore giudicare questa visione irenistica e a volte anche grossolana che troppo nettamente divide tra buoni e cattivi, tra una modernità delirante e una postmodernità evangelica mentre all'A. avrebbe fatto bene

riferirsi al *Discorso filosofico sulla modernità* di Habermas (autore molto citato) oppure agli studi sociologici sui diversi percorsi della secolarizzazione e la presenza di due Occidenti (cf. Berger), evitando di liquidare il caso degli Stati Uniti come «la necessità per ogni impero di creare un quadro mitico di giustificazione del suo potere» (51).

I capp. 2 e 3 descrivono il contesto della riflessione nata dalla crisi della modernità. Essere postmoderni, ritenere la postmodernità la manna che deve impedire nostalgie dei pasti rassicuranti della modernità, non può significare in alcun modo essere anti-moderni o, come dice l'a. "contro moderni"; per questo i tentativi di fare epoché della vituperata modernità, cercando di tornare o di recuperare il passato della tradizione teologica classica, è da rifiutare in ogni modo come sintomo del rifiuto della modernità. L'A. presenta tre forme di questa "contromodernità". La prima è in seno al cattolicesimo e costituisce una ripresentazione aggiornata della crisi modernista. Da un lato, quanti nella Chiesa cercano l'aggiornamento, seguendo il Vaticano II, dall'altro i propugnatori «di una lettura revisionista del Concilio per correggerne gli "eccessi" in diversi ambiti come, per esempio, la dottrina, la morale e la liturgia, al fine di ritornare al "vero" legame, quello della Tradizione e della Chiesa» (79). In concreto, dal lato "buono" la teologia della liberazione, la vita religiosa inculturata nel contesto locale, la pratica profetica dei vescovi vicini agli ultimi, dall'altro lato la repressione di Giovanni Paolo II e di Ratzinger che ha prodotto un "inverno ecclesiale" e la fuga dalla Chiesa, ad esempio in America Latina. La seconda forma è il tomismo critico che propugna un realismo epistemologico restituendo all'uomo la conoscenza dell'essere e una metafisica che già Hegel, faccio notare, rivendicava contro la sciagura kantiana (cf. *Fede e sapere*). La terza forma è il movimento della *Radical Orthodoxy* di J. Milbank, che vuole dimostrare l'errore della secolarizzazione del pensiero nell'aver evacuato il legame con la trascendenza divina e propone una critica del nichilismo occidentale a partire dall'ontologia della differenza. Quale stima l'a. possa avere della *Radical Orthodoxy* si capisce subito considerando che esso «si oppone alla ragione debole come il nemico da abbattere perché è l'ultimo stadio della decostruzione condotta dalla dialettica moderna» (112) e non a caso l'a. vede nel movimento il rischio di scivolare verso un nuovo totalitarismo della ragione religiosa (cf. 114).

Il cap. 3 esamina il senso kairologico per la fede cristiana del nichilismo postmoderno, nichilismo che costituisce la forma in cui la modernità, uscita dall'Illuminismo, prende coscienza dei propri limiti e del suo necessario oltrepassamento. Questa nuova figura dell'umano è il soggetto debole, nel quale l'A. distingue ed analizza 4 aspetti: il disincanto del mondo (come presa di

distanza dalla volontà onnipotente e rinuncia alla logica dell'identità che rifiuta ogni *différend*), la coscienza dell'esclusione vissuta, lo smascheramento dell'onnipotenza e della logica di totalità, il progetto socio-politico che ne deriva, ovvero una prassi in cui il confronto intersoggettivo non è la sotto-missione dell'una all'altra identità, ma la coesistenza nella diversità: un soggetto senza fondamento né senso, ma semplicemente come un sé fino in fondo aperto agli altri e al mondo (cf. 129). In questo senso la figura cristiana della kenosi del logos, dello svuotamento di sé grazie all'assunzione dell'altro, del nemico divenuto fratello in un atto di donazione totale è la forma perfetta della decostruzione e del nichilismo (cf. Vattimo). Non è il principio d'identità ma di differenza che instaura una ontologia relazionale capace di raccogliere e rendere conto della pluralità dei sensi, dell'ambiguità delle azioni e della polisemia del linguaggio (cf. 153), una differenza che, più radicalmente pensata con Derrida è *différance*. Questo nichilismo diventa teologia negativa, un'apofatica oggi, il modo di esistere nel limite secondo la "conoscenza interiore" agonica, dove l'agonia definisce la condizione vulnerabile estrema del soggetto in una relazione che oltrepassa la logica della totalità, ogni senso egolatrico, onnipotente e sacrificale. Questa non credenza in quanto arretramento della logica della totalità e avvenimento del pensiero debole, dischiude la vera esperienza di fede, quella dei profeti, degli uomini liberi di spirito, dei giusti della storia, pronti a dare la vita per un'altra esistenza possibile. Insomma, conclude l'a., «si tratta del nichilismo vissuto all'estremo in quanto possibilità di un mondo altro, non del Medesimo ma della *différance* condotta come vita fino in fondo; un mondo al di qua dei fondamenti, del significato, del senso e del valore ... divenuti veri idoli nei sistemi di totalità; un mondo che così fa fronte al nulla» (164).

Gli ultimi due capitoli rappresentano una "euristica del pensiero teologico fondamentale nell'era della postmodernità", un'ermeneutica mimetico-pragmatica della fede cristiana nel tempo del crollo delle metanarrazioni, quella della cristianità come quella della modernità (cf. 13-14), insomma, quale pertinenza del cristianesimo in quest'epoca della storia dell'Occidente. Nel cap. 4 l'A. si sofferma sugli elementi fondatori della fede cristiana nella sua articolazione postmoderna, in particolare la virtù della stessa fede e la speranza. Si tratta allora di pensare la speranza come teologia della speranza apocalittica che fa della memoria delle vittime la sorgente dell'annuncio di una possibile riconciliazione degli esseri umani (cf. 173): una speranza radicata nella memoria delle vittime per parlare dell'immanenza della storia nella sua propria logica sacrificale e per pensare la trascendenza divina oltre questa violenza (cf. 188). L'autore si riferisce alla teoria del desiderio mimetico di Girard ripresa da Alison per spiegare la violenza dell'intersog-

gettività nella storia e il suo oltrepassamento grazie allo spazio esistenziale nuovo dischiuso dall'esperienza fondatrice di Gesù di Nazareth. Il cap. V ridefinisce il ruolo e il senso della TF nella postmodernità sorta dal tramonto e naufragio di un modello i cui autori sono stati l'illuminismo e lo stesso cristianesimo, in vista di un nuovo modello che potrà affermare la rivelazione divina solo entro il quadro della fragile soggettività (che considera la trascendenza come esperienza di gratuità). La decostruzione necessaria e salutare del (pensiero del) fondamento, dove i fondamenti sono stati smascherati nella forma dell'ontoteologia e del progresso come le due facce dello stesso racconto narcisistico del soggetto onnipotente e forte, dischiudono un'autentica esperienza di fede come "pratica grammaticale della diversità", dove la soggettività è spiegata «a partire dall'*immaginazione escatologica* propria dell'esperienza di Cristo Gesù, nella relazione a suo Padre e secondo la potenza del suo *Ruah* vivificatore» (236). Il dialogo con R. Girard dell'ottobre 2007 (cf. 267-282) e la bibliografia concludono questo inquietante (nel senso che non lascia tranquilli) testo che ben riflette tutte le tensioni di un particolare contesto della fede.

Antonio Sabetta

C. POSENATO, *Perché la natura merita di essere amata*. Guardini - Jonas - Moltmann, Ancora, Milano 2010, 414 p.

Schon die Auswahl bzw. die Zusammenstellung der behandelten Autoren lässt einen ersten Schluss auf das Profil und die Originalität des vorliegenden Werkes zu: Es mutet in mehrfacher Hinsicht vielversprechend an, Guardini, Jonas und Moltmann im Hinblick auf ihre (theologischen) Überlegungen zu Profil und Sinngehalt von Natur bzw. von Welt insgesamt zu befragen. Zum einen wird durch das Formalobjekt von Posenatos Arbeit die gängige Art der Darstellung jener drei Denker aufgesprengt. Sie werden einmal nicht auf die übliche und teilweise etwas abgeschmackte Weise vorgestellt als Kulturkritiker, Verfechter menschlicher Verantwortlichkeit und Nestor der wahren Kreuzeslogik. Zum anderen eröffnet sich ein fruchtbares Miteinander, in dem katholische, jüdische und protestantische Traditionselemente zum Austausch kommen. So entfalten sich Natur und reale Wirklichkeit aus jeweils leicht verschobenem Blickwinkel als nicht nur achtens- und bewahrungswürdig, sondern erweisen sich als liebenswert. Diese zentrale These des Buches gilt es nun in ihrer systematischen Auffächerung näher zu betrachten.

Bevor jedoch die eigentlichen Inhalte zur Anschauung gebracht werden sollen, muss der Blick auf den Aufbau und die Architektur der Studie gerichtet werden. Ihre Gliederung mutet beinahe archaisch klar und wesentlich an. Zunächst kommen nacheinander die drei gewählten Denker zur Sprache; an- bzw. abschließend erfolgt dann eine synthetisch-systematische Schau der gewonnenen Eindrücke. Diese wenig aufwändige Struktur besitzt den Vorteil, einen Rahmen zu bieten, innerhalb dessen die großen Intuitionen der aufgerufenen Autoren ohne Verengungen oder reduzierende Vorentscheidungen zur Anschauung kommen können. Freilich wird auf diese Weise ein wirklich weiterführendes oder gar spekulatives Gespräch zwischen Guardini, Jonas und Moltmann nicht möglich. Um diese Grenze, ja nachhaltig verschenkte Möglichkeit in ein Bildwort zu fassen, muss man wohl sagen, dass drei in sich geschlossene Monologe aufeinander folgen, welche durch ein kurzes Schlussreferat knapp gewertet sind. Die Chance eines „runden Tisches“, der einen echten Austausch und die kritische Reibung aneinander fördern könnte, ist größtenteils vertan. Mit fruchtbaren Querverbindungen und weiterführenden Auseinandersetzungen weiß Posenato lediglich in sehr beschränktem Maße aufzuwarten.

Im ersten Teil (15-130) kommt Romano Guardini zu Gehör. Gewiss ist es eine glückliche Intuition der Autorin, Guardinis Denken von seiner frühen Gegensatzlehre her zu entwickeln (15-30). Die Wahl dieses Einstiegs fängt nicht nur die Genese seiner *forma mentis* ein, sie bietet außerdem die Möglichkeit, den großen systematischen Rahmen seiner Bestimmung der Wirklichkeit von vorneherein abzustecken. Nur auf diese Weise klärt sich die innovative Sinnspitze von Guardinis späterer Schrift *Welt und Person*; Kosmologie und Anthropologie konturieren sich wechselseitig. Ihre Gegenüberstellung erfolgt jedoch nicht in starrer Polarität, sondern schwingt in einen Dialog echter Bereicherung ein. So wird die freie Begegnung zur Grundkategorie eines wahren und bewahrenden Umgangs mit Wirklichkeit – auf subjektiver wie auf objektiver Seite. Vor diesem Hintergrund zeichnen sich dann die großen Themen von Guardinis Schaffen in ihrer unverwechselbaren Gestalt ab: die geheimnisvolle Kraft des von Gott geschaffenen Symbols (30ff), die Würde der Person (61ff), die Kritik einer auf sich selbst zurückgeworfenen Zeit (85ff) und die Auswüchse eines allzu selbstmächtigen menschlichen Umgangs mit der Umwelt (92ff). Alle aufgezeigten schädlichen Auswüchse gehen auf das Konto einer ausgrenzenden Form der Begegnung.

Genau diese Problemstellung wird in der Darstellung von Jonas' Denkentwicklung aufgegriffen (131-240). In seiner Auseinandersetzung mit den spätantiken gnostischen Strömungen wird deutlich, wie verhängnisvoll jede Art dualistisch abwertender Unterscheidung sein kann (131ff). Eine ausschließende Schwarz-Weiß-Zeichnung war zu allen Zeiten ein existenz- und

wirklichkeitsfeindliches Prinzip. In dieser Hinsicht gilt es, die wahre Bedeutung von Lebendigkeit wiederzugewinnen (151ff). In ihr manifestieren sich nicht Verslossenheit und überheblicher Selbstbezug, sondern aufmerksam wache Bereitschaft und eine Öffnung auf das Reich des Anderen hin. All dies fließt zusammen und wird konkret im rechten Verständnis von Verantwortung (223ff). Ihr geht es um Aufwertung und um die Gewährung von Raum. Unterschiede sollten nicht Furcht sondern Achtung hervorrufen. Wer nach dieser Maßgabe denkt und handelnd auftritt, gestaltet Wirklichkeit als einen echten Lebensraum.

Auf der Grundlage dieser Aussage wird schließlich Moltmanns theologische Option eingeführt (241-361). Sein Mühen gilt der Aufwertung und dem Schutz des Schwachen bzw. des Leidenden an und für sich. Unter dieser Rücksicht weist er die großen Themen seines Denkens aus: Hoffnung (241ff), das Leiden und Mitleiden Gottes (275ff), die Überwindung von Schuld und Sünde (350ff), Befreiung als solche (341ff) und nicht zuletzt die unübertreffliche Dynamik der Auferstehung Jesu Christi (308ff). In einem derartigen Koordinatensystem christlichen Glaubens verliert menschliches Existieren jegliche Neigung zur Überheblichkeit. Das Dasein gewinnt vielmehr an befreiender Weite und wird zum dauerhaften Exerzierfeld wohlwollenden Geleitens. Auf-erbauung und Erhebung sind letztlich mächtiger als Herabstufung und Unterdrückung. Vielfalt wird nicht als Bedrohung, sondern als Qualität des Lebens angesehen.

Am Ende ihrer Ausführungen bietet Posenato eine bündelnde Zusammenschau an (363-399). Leider ist dieser eine gewisse Statik und Rigidität in der Präsentation nicht abzusprechen. Statt einer kreativen Weiterführung wird erneut das mehrfach sich wiederholende Schema der Autorenfolge angeboten. Zwar dienen Schlüsselbegriffe wie Leben (371ff), Moral (379ff) und Macht (383ff) als Anhaltspunkte für eine gewisse systematische Ordnung, dennoch gelangen die Überlegungen über den Charakter einer Zusammenfassung des bereits Gesagten nicht hinaus. Wirklich neue und anregende Perspektiven werden nicht eröffnet.

So sei nun eine knappe Wertung der Studie nach ihren Vorzügen und Grenzen angeboten. Die unbestreitbar gute Lesbarkeit des Werkes geht stellenweise mit einem wenig akademisch-wissenschaftlichen, teils flachen Stil einher, der im Mühen um eine letzte Verdeutlichung nicht selten in die Falle überflüssiger Wiederholungen gerät. Nicht ganz einsichtig bzw. motiviert ist das Profil des Literaturverzeichnisses. Angesichts des monographischen Charakters der drei Hauptteile mutet es zu wenig umfangreich an; um als bloße Belegliste verwendeter Titel zu gelten, hat es wiederum zu ausgreifende Züge. Leider kann auch die Einführung nicht wirklich als gelungen gelten.

Ihr ermangelt es vor allem an einer ahnungsvollen Metaebene, die neugierig machen würde auf das Kommende und außerdem aufzeigen könnte, was der tiefere systematische Anlass der Studie ist und welche Gründe just zu dieser Auswahl der Autoren berechtigen. Angesichts der Originalität der aufgerufenen Denker, die sehr gut hervortritt, wäre mitunter eine stärkere Orientierungshilfe für deren Einordnung wünschenswert. Beispielsweise könnte die Hinzuziehung von ein wenig philosophischem und theologischem Handbuchwissen nicht schaden; klassische Definitionen würden das Neue und teilweise Gewagte der behandelten Ansätze besser in Erscheinung treten lassen. Nicht immer weiß man beim Durchgang durch die einzelnen Teile, ob aus der Darstellung der jeweils befragte Autor oder die Verfasserin der Studie spricht. Auch fehlt weitgehend eine kritische Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur. Es wird hauptsächlich vor- und ausgeführt, nicht diskutiert oder gar kritisch analysiert.

All diese Einschränkungen und negativen Beiklänge können jedoch die nachhaltige Bedeutung der Veröffentlichung nicht mindern. In ihr kommt eine echte These zur Anschauung – mit vielen anregenden Verweisen nicht nur in das Werk einzelner Denker hinein, sondern auch gezielt im Blick auf die grundlegende Frage nach der Form eines gelungenen Bezugs zur realen Wirklichkeit. Beinahe ist man versucht, die Studie mit einer kleinen, konzentrierten Handbibliothek zu vergleichen, die sich dem Natur- bzw. Weltverständnis im jüdisch-christlichen Kontext widmet. Drei gerundete Monographien werden kompakt nebeneinander gestellt. Nicht vergessen werden darf auch der italienische Kontext, in dem das Werk vorgelegt wurde. Dieser ist gängiger Weise stark auf die katholische Sicht bestimmter Fragen eingeschränkt, während Posenato hier eine wohltuend sapientiale Weitung wagt. In gewisser Weise kreuzen sich im Gesamt der Studie mehrfach zweierlei Logiken. Auf der einen, umfassenden Seite entfaltet sich eine Dynamik, die in zunehmendem Maße das Gesamtthema der Arbeit klärend entfaltet. Auf der anderen Seite wohnt jedem der drei Autorentile eine Binnenlogik inne; der Leser kann verfolgen, wie der jeweilige Denker nach und nach die für ihn charakteristische Position bezieht und wie sich seine besonderen Schwerpunkte herauschälen. Klug angelegt ist zudem die Anordnung der Autoren; was sich beim einen als Fragehorizont ergibt, löst der folgende durch weiterführende Intuitionen fruchtbar auf. Ohne Übertreibung darf daher festgehalten werden, dass die Lektüre von Posenatos Werk sicherlich bereichernd ist für all diejenigen, die zu einem angemessenen und verantworteten Bewusstsein von Natur, Welt und Wirklichkeit finden möchten.

Achim Schütz

D. SCAIOLA, *I Dodici Profeti: perché «Minori»? Egesi e teologia*, EDB, Bologna 2011, 296 p.

Lo studio di Donatella Scaiola su *I Dodici Profeti* intende colmare il vuoto esistente su tale tema nel campo degli studi biblici in lingua italiana. Per l'approccio ai singoli libri l'A. si avvale del metodo sincronico preferendo studiare il libro nella sua forma finale. Ci si aspetterebbe un ragionato commento al titolo del libro: *I Dodici profeti: perché «Minori?»*, ma neppure alla fine del volume si fa allusione a esso, lasciando pertanto al lettore la libertà di rispondere all'interrogativo sollevato.

Nella prima parte, costituita dal cap. 1, *Il quadro della ricerca* (cf. 13-32), in uno stile letterario semplice e di facile lettura l'A. presenta in poche pagine i dati della tradizione, arrivando fino agli studi moderni e contemporanei a conferma della lettura unitaria del libro dei Dodici, per mostrare che «l'insieme è più grande delle sue singole parti» (31).

La seconda parte dello studio, la più ampia (33-212), presenta i vari libri profetici nel seguente ordine: Osea (35-47), Gioele (49-61), Amos (63-75), Abdia (77-87), Giona (89-110), Michea (111-126), Naum (127-142), Abacuc (143-156), Sofonia (157-169), Aggeo (171-183), Zaccaria (185-197) e Malachia (199-212). Della maggior parte dei libri profetici l'A. affronta i problemi di tipo critico riguardanti l'unità, la struttura, la storia redazionale e i temi teologici, e successivamente analizza esegeticamente, con il metodo dell'analisi sincronica, un testo biblico che riprende, approfondisce e ricapitola i temi fondamentali del libro considerato; nel caso di Osea, Amos e Michea l'A. passa invece subito all'approfondimento di un testo biblico considerando sommariamente le numerose questioni relative al libro profetico. Invece, risulta ingiustificato il numero eccessivo di pagine che l'A. dedica ai libri più brevi di tutta la Bibbia ebraica: Abdia (21 versetti) e Giona (48 versetti), analizzando i quali si dilunga eccessivamente su discussioni riguardanti l'autore, la collocazione nel canone, il genere letterario e il contenuto che è valutato globalmente.

La terza parte, costituita dal cap. 14 (215-238), è quella più originale del volume che riprende la questione più generale relativa alla forma dei libri profetici e tenta di chiarire in che senso i Dodici si debbano considerare un libro unitario, senza nulla togliere all'autonomia dei singoli scritti. L'A. evidenzia dapprima che i Dodici presentano una fondamentale lettura teologica della storia: «Presi nel loro insieme, i Dodici contengono una riflessione teologica sul periodo assiro, babilonese e persiano. Questi scritti sono posti in un contesto storico che si estende dal tempo del re Ozia fino a Dario, coprendo un arco di tempo di circa quattrocento anni (dal 750 al 350 a.C. circa)» (216).

Si ritiene, pertanto, che uno degli obiettivi fondamentali del libro sia di proporre un'ermeneutica storica di ampio respiro, per alcuni aspetti paragonabili a quella elaborata dall'opera storica deuteronomistica (cf. 217). Segue l'individuazione di alcuni temi-chiave comuni ai vari libri: il "giorno del Signore", che esprimerebbe il coinvolgimento reale di Dio non solo nella storia del suo popolo, ma anche in quella delle nazioni (cf. 221); la "violenza" subita dal popolo o esercitata nei confronti dei nemici di Israele.

Si propone di evitare una lettura fondamentalista dei testi biblici e di ricorrere a traduzioni più rispettose del senso del testo ebraico per evitare di interpretare erroneamente pericopi che usano un linguaggio violento. Tra i concetti problematici spesso utilizzati dai testi biblici è segnalato quello dell'*ira di Dio* che «contrariamente a quello che noi immaginiamo, esprime la giusta reazione di Dio nei confronti del male. Attraverso questa metafora il testo biblico dichiara che Dio non è indifferente al male che gli uomini commettono, tant'è vero che egli reagisce» (225). Anche circa la questione dei *nemici*, identificati con Edom, Assiria, Ninive ..., si dà una giustificazione di tale linguaggio perché nell'Antico Testamento il male non è mai presentato come un fatto ontologico o metafisico, ma è realizzato da uomini e da istituzioni concrete.

Il riferimento che l'A. fa al fenomeno dell'intertestualità nel corso dell'analisi di alcuni testi è visto come un tentativo da parte di alcuni profeti, soprattutto Osea, Gioele, Abdia, Naum, Sofonia e Zaccaria, di comprendere la loro storia cercando ispirazione nei testi biblici precedenti che spesso citano liberamente o reinterpretono. L'A. segnala il testo di *Es* 34,6-7 particolarmente citato da *Gl* 2,13; *Mi* 7,18 e *Na* 1,23, che chiama in causa il problema dell'immagine di Dio e pertanto risulta significativo che il profeta Malachia, alla fine del libro ribadisca: «Io sono il Signore, non cambio» (3,6). Connesso con tale fenomeno è il tema dell'elezione che non coinvolgerebbe solo Dio e l'eletto, ma anche le nazioni e ciò si comprende quando, alla fine della monarchia davidica, i profeti riscoprono l'attualità di un'affermazione di fede tradizionale: «Dio regna», che si colora in senso universalistico essendo Dio Signore non solo d'Israele, ma di tutti i popoli.

Negli ultimi paragrafi si parla del ruolo del profeta e dell'uso liturgico dei Dodici sia nella liturgia sinagogale sia in quella cristiana; è lasciata aperta la domanda sulla validità del nuovo contesto che la liturgia costituisce e rappresenta per i testi dell'AT: «Entro certi limiti la ricontestualizzazione dei testi esprime la vitalità della Scrittura, che acquisisce significati sempre nuovi e ulteriori nella misura in cui rimane un corpo vivo all'interno delle comunità di fede» (238).

Risulta che in questo volume, pensato come una sorta d'introduzione al Libro dei Dodici, con rigore metodologico e ricchezza di riferimenti bi-

bliografici, l'A. presenta dei testi significativi dal punto di vista esegetico e teologico e, mostrandosi molto attenta al problema della ricerca del testo originale, fa emergere con chiarezza l'obiettivo della ricerca e il suo valore per la teologia biblica. Le domande che nascono dalla lettura del libro non sono poche e si estendono sia nel campo dei risultati ottenuti usando la metodologia sincronica, sia sulla scelta di non porre delle presentazioni introduttorie a ogni singolo libro capaci di offrire un minimo d'informazioni generali sullo scritto, necessarie per una più proficua lettura soprattutto per coloro che non hanno familiarità con il dato biblico.

Lo scritto è corredato da molte note che rendono più facile per il lettore individuare possibili piste di approfondimento o di chiarimento e recuperare alcuni riferimenti bibliografici atti a proseguire e arricchire la riflessione effettuata; è completato da una ricca bibliografia e da una serie di indici rappresentando perciò un prezioso e valido sussidio soprattutto per gli studenti di teologia che, invece di limitarsi all'analisi dei singoli libri biblici in maniera isolata, attraverso una lettura unitaria del Libro dei Dodici possono scoprire la ricchezza e la perennità di un messaggio teologico che fa rientrare tra i "Maggiori" i Dodici profeti "Minori".

Angela Maria Lupo

D. TONELLI, *Il Decalogo. Uno sguardo retrospettivo*, EDB, Bologna 2010, 235 p.

Il volume è inserito nella collana "Scienze Religiose. Nuova serie" della Fondazione Bruno Kessler di Trento e trova la sua origine nella tesi che l'autrice ha difeso presso l'Università degli Studi - Roma Tre; caratteristica che permane anche nella sua redazione attuale. Esempi: l'ampia *Bibliografia finale* (203-231); per contro, si rileva qualche carenza nell'*Indice dei nomi di persona* (233-235); le note sono numerose, ma talvolta eccessivamente ampie; alcune ripetizioni. In sostanza, presenta l'inevitabile *acerbità* delle opere prime, ma è tutt'altro che una ricerca superficiale o scontata.

Un aspetto di notevole interesse è l'articolarsi del lavoro con metodo interdisciplinare (diritto, teologia ed in particolare esegesi biblica, filosofia, politica...; come emerge dai suoi interessi, essendo l'autrice dottoranda per un lato in Filosofia politica, in Italia, e per un altro in Esegesi dell'AT, in Germania), che ne amplia ed approfondisce l'orizzonte in merito alla pericope di *Es* 20,1-17; la quale è la sola trattata, mentre è omessa *Dt* 5,6-21, come esplicitato a p. 17. L'estensione di questo concetto la si ritrova all'inizio dell'*Introduzione* (15-16); che, per altro, risulta degna di attenzione nel suo

complesso e di cui evidenzierò alcuni aspetti. Per maggiori indicazioni circa il metodo, cf. 25-30.

D. Zordan nella *Prefazione* scrive: «prima che sia precisato a Israele quello che deve fare e come deve essere, gli viene ricordato ciò che è già: un popolo libero. La libertà ha al tempo stesso la forma dello spazio aperto e dell'ingiunzione [ecc.]» (11); con queste parole ha ben sintetizzato l'essenza dello studio in questione.

Altro elemento su cui riflettere è quanto l'autrice afferma: «sono profondamente convinta che il Decalogo sia un testo eminentemente politico: il primo manifesto dell'indipendenza politica di Israele» (16); linea rossa che si svolge per tutto il lavoro. Più avanti prosegue: «L'obiettivo di questo lavoro consiste, in primo luogo, nel prendere coscienza e dimostrare che questo testo è molto diverso da come lo abbiamo conosciuto finora, quale elenco di precetti che può essere estrapolato dal contesto nel quale si trova» (19). Ed ancora: «è necessario ri-comprendere questo testo all'interno di un percorso storico-politico nel quale l'adesione interiore dell'individuo gioca un ruolo determinante. La legge stabilita [...] è il risultato della crescita di una relazione tra Dio e il suo popolo e della liberazione dalla schiavitù» (20). Evidenzio che ne scaturisce una concezione profonda dell'intera dimensione morale; la quale non può essere ridotta all'osservanza rigida (pena: la punizione) di una serie di norme imposte dall'Alto. Diviene piuttosto il cammino del popolo (in una visione più ampia, la stessa umanità) che, nella storia, procede alla ricerca (incontro) col suo Dio; il Quale, a sua volta, non ha altro *interesse* se non il farsi trovare e conoscere; in un cammino di liberazione dell'uomo dai suoi limiti e paure; «Le dieci parole, lungi dall'essere un pesante fardello, sono il segno e l'espressione di una vita nuova, la via che mantiene l'uomo libero» (21). Ed ecco che sono stati posti i fondamenti affinché Dio *diventi* padre (meglio, “abbà”).

Il primo cap. (cf. 31-61) possiede un carattere in qualche modo introduttivo, in cui affronta questioni inerenti alla redazione del testo ed allo stato attuale della ricerca, in merito ad esso; stato attuale su cui si sofferma in particolare modo alle pp. 48-56. Il secondo cap. (cf. 63-102) esamina il testo biblico in questione, di cui riporta la traduzione italiana alle pp. 64-66; ed è la parte in cui maggiormente si evidenzia l'interesse dell'autrice per l'Esegesi dell'AT, pur non tralasciando la scienza giuridica: questa sezione è caratterizzata dalle due prospettive. Tra l'altro, risulta interessante, particolarmente per i non specialisti, lo studio sui termini biblici (ebraici, rapportati agli omologhi greci).

A p. 73 si legge: «Rispetto alla cultura dell'epoca, il Decalogo presenta un altro elemento di novità e forse il più importante: mentre le altre divinità fondavano un santuario o una città e, quindi, erano legate a un luogo o a un terri-

torio, Jhwh lega la sua sovranità ad un'esperienza»; sottolineatura che apre un orizzonte originale, valido non soltanto per l'antichità, ma anche per l'uomo moderno e contemporaneo. Evidentemente, risulta molto più semplice, in quanto meno coinvolgente, l'osservanza di un precetto esteriore (il *fare* qualcosa), che non la condivisione di un rapporto; il quale comporta un radicale cambiamento non soltanto del comportamento (esteriore, appunto), bensì del modo di essere (interiore). La prospettiva (morale), proprio in quanto innovativa, risulta più difficile non unicamente sotto il profilo della comprensione razionale, bensì soprattutto sotto quello dell'impegno che il metterla in pratica comporta: proietta l'uomo in una visione dinamica nei confronti di Dio, con il quale è chiamato ad interagire.

Quindi, l'autrice riporta brevemente delle ipotesi proposte da vari specialisti in merito al significato del tetragramma (cf. 73-75). Verosimilmente ci si sarebbe aspettati la sottolineatura che proprio la poliedricità di significati, legati al Nome, suggerisce; ovvero che a fondamento dell'innominabilità del suddetto (tetragramma) vi sia l'incapacità per l'uomo di esprimere la multi-forme essenza dell'Essere, proprio appunto del Dio d'Israele. Come dire che il pronunciarlo avrebbe necessariamente comportato, proprio per la limitatezza umana, il ridurne la portata e, quindi, si sarebbe tradotta in una vera e propria bestemmia. Tanto più che il concetto del nome, per l'ebreo, è di gran lunga più vasto che non per il greco (e per noi), in quanto non soltanto *nomina*, in un'accezione popolare, qualcuno, bensì lo caratterizza in quanto tale; per cui il termine "nominare" possiede piuttosto una valenza assimilabile a quella utilizzata in ambito filosofico. In tale linea, a p. 91, si legge: «il pensiero ebraico risulta più interessato a tenere insieme la totalità».

Detto ciò, l'autrice scrive: «servire Jhwh significa mantenere vivo il ricordo dell'evento fondativo che ha permesso la nascita di Israele: il credo religioso acquista gradualmente i contorni di un'esigenza politica, l'autonomia [ecc.] il loro tono è esortativo, più che imperativo» (75); per continuare: «il Nome [...] viene ora rivelato a tutto il popolo: chiunque potrà invocarlo. Più che di rivelazione, qui si potrebbe persino parlare: [...] Dio si affida al popolo, si rende vulnerabile all'abuso» (76). In relazione al termine "politica", sarebbe opportuna un'adeguata disamina, impossibile in questa sede; mi preme, però, sottolineare che la (apparente) debolezza di Dio, il quale «si rende vulnerabile» costituisce un vero e proprio balzo in avanti nella ricerca da parte dell'uomo del suo creatore (ma non solo). Egli si rende debole per poter essere invocato dalla creatura, che quindi non può essere definita unicamente tale (ovvero separata dal Creatore), bensì già sono posti i fondamenti di quell'essere padre (ancora, meglio: abba) di cui Cristo parlerà con tanta ampiezza: fermo restando che nel "parlare" di Cristo si potrà riconoscere la consonanza piuttosto

con il “dire” creatore del Padre, che non con il “far conoscere” dell’uomo. Infine, una breve nota circa il carattere «esortativo, più che imperativo» legato al Decalogo e, di conseguenza, al volere di Dio nei riguardi dell’uomo: aspetto che va sempre tenuto presente.

«Il dio che fa la storia e la rende decifrabile è il medesimo che rende il futuro di Israele possibile ed è in questo carattere di mancata certezza – perché anche Israele deve giocare la sua parte – che si situa la libertà del popolo credente. La libertà continuerà a realizzarsi non per potere di Dio, ma per volontà del popolo, nella misura in cui Israele continuerà a riconoscere Jhwh come il Dio che lo ha liberato» (111-112). Emerge chiaramente il nesso che lega la politica alla fede, in una connessione reciproca, laddove necessariamente la politica non va considerata unicamente come riguardante il popolo, valutato soltanto come un’unica entità, bensì anche come unione dei singoli. Ognuno dei quali è influenzato dalla comunità, ma pure ognuno dei quali *condiziona* la comunità col proprio comportamento: i due mondi, quello della fede e quello della politica, in realtà non soltanto non sono separati, ma costituiscono sostanzialmente un tutt’uno, in quanto l’insieme dei credenti, col proprio comportamento, costituisce la politica. E la libertà del singolo credente rappresenta una possibilità, e quindi un’incertezza che richiede impegno, ma anche l’opportunità per realizzarsi secondo le proprie potenzialità, in un’accezione al tempo stesso soggettiva e comunitaria. Tant’è vero che, a p. 116, si legge: «Alla staticità degli idoli, Israele deve contrapporre la dinamicità di una fede che si realizza nella storia».

Volendo, si potrebbe aggiungere: «L’Adam della genesi è l’umanità come tale e non il solo israelita [ecc.]» (118), che amplia ulteriormente l’orizzonte di un Dio, padre non di un solo popolo, bensì dell’umanità intera. In tal modo si esce dalla visione di divinità proprie di ciascuna popolazione, come avveniva nel tempo della redazione del Decalogo per le nazioni coeve di Israele, per giungere, sia pure con un lungo processo di gestazione, a quello che sarà il Dio cristiano. In realtà, c’è una profonda differenza tra lo stesso fondamento biblico e la contestualizzazione di quel concetto nella vita, vissuta non soltanto del singolo, bensì dell’intera comunità dei credenti; tant’è vero che anche oggi, a distanza di molti secoli (con tutta la ricchezza di esperienza che essi hanno comportato), implica una notevole fatica recepirlo nella vita vissuta.

L’autrice afferma: «Non ho dedicato la stessa attenzione a tutti i versetti perché [...] l’intento [...] [è] una riflessione sul modo in cui, in questi versetti, si configura il concetto di norma» (120) e poco dopo continua: «la presenza di due ambiti di riferimento, teologico e sociale, che sono strettamente legati tra loro» (121); ed ancora: «i principi che regolano l’ordine sociale hanno la

loro ragione d'essere nella relazione con Dio» (122). Sono proprio le due dimensioni, teologica e sociale, ad essere strettamente legate tra loro e, quindi, a determinare lo sviluppo della coscienza di un popolo che ha apportato un contributo fondamentale, certamente per l'approccio al divino dell'intera umanità, ma anche per le inevitabili ricadute che detto approccio comporta nel quotidiano del singolo.

All'interno di un breve excursus sui codici medio orientali *sostanzialmente* coevi, si legge che «tali codici non vincolavano in alcun modo l'attuazione della giustizia concreta» (128), e poco sotto, «il concetto di legge, per i mesopotami, [...] non era un enunciato, ma una tendenza. [...] Questo modo di vivere la legge come tendenza esercitò la sua influenza anche sugli ebrei». Un tale approfondimento, che l'autrice amplia (cf. 126-135), apre orizzonti che meriterebbero di essere estesi, specie in una ricerca che volesse volgersi verso l'atteggiamento morale, il suo rapporto con la legge in genere, e quella divina in particolare.

All'interno del cap. terzo (cf. 103-160), in cui già mi sono introdotto, v'è un ampio paragrafo che affronta il tema *La nascita della scienza giuridica moderna* (135-160); in esso, tra l'altro, si legge: «il diritto occidentale nasce da tre fonti principali: il diritto romano, quello germanico e il diritto biblico» (138): quadro che viene sviluppato con riflessioni degne di interesse. Particolarmente, in riferimento ad *Es* 20,1-17, l'autrice osserva «che quando si legge un testo del quale non si conosce la genesi né il contesto di appartenenza, inevitabilmente lo si interpreta in base alla prospettiva corrente» (152): affermazione apparentemente scontata, ma sulla quale sarebbe bene riflettere costantemente, onde evitare errori che non solo sono stati spesso commessi nel passato, ma dai quali anche il presente non è esente.

L'ultimo cap. (il IV), contiene ampie riflessioni sul concetto di “alleanza” (cf. 161-182), cui ne seguono sull’“isonomia” (cf. 182-198), definita, secondo C. Meier: «quel preludio ... alla democrazia nella quale vasti strati di cittadini lottarono e riuscirono a strappare all'aristocrazia, allora dominante, un'attiva partecipazione alla vita politica» (182, nota n. 50). A p. 193, si legge: «La caratteristica del diritto non è la sua universalità, ma la capacità di adattarsi al particolare»; evidentemente, ciò apre un vasto orizzonte che meriterebbe di essere ulteriormente ampliato, in quanto sottesa vi è la considerazione che il diritto debba tenere conto dell'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge, ma anche della loro disuguaglianza, intesa, ad esempio, come l'insieme di quegli aspetti che rendono i deboli più bisognosi di quanti non lo siano (deboli). A tale proposito, D. Tonelli afferma: «L'uguaglianza che nasce dall'esperienza biblica non è esteriore, formale, ma si costruisce sulla attualità delle persone concrete, tiene conto delle loro differenze. [...] L'uguaglianza formale [...] è,

invece, un prodotto illuministico che segue alla nascita dell'astratto soggetto giuridico» (201).

In definitiva, un testo ricco di suggestioni e spunti passibili di ulteriori sviluppi da parte del lettore.

Pier Angelo Iacobelli

P. VANZAN, *Operai nella vigna del Signore. Preti e vescovi santi*, Prefaz. del Card. Angelo Comastri, Edizioni Pro sanctitate, Roma 2010, 436 p.

Id., *Santità laicale del XX secolo*, LDC, Leumann (Torino) 2011, 464 p.

Se ogni volto umano è ad immagine e somiglianza di Dio, la santità cristiana apre uno spiraglio sul come possa essere il suo Cuore. Ascoltare i racconti e le vicissitudini di chi si è distinto nella sequela di Cristo, è aggiungere al patrimonio dell'umanità tante perle che si illuminano di splendore come quando si apre una conchiglia. Piersandro Vanzan, gesuita di lunga esperienza, recentemente scomparso, ha dedicato tante energie della sua vita alla ricerca degli autentici testimoni del Vangelo. Nei due testi che presentiamo è un po' come lo scriba del Vangelo, che dal suo tesoro di studi e approfondimenti su quegli uomini e donne amici di Gesù, ha saputo donare a credenti e non, ritratti più conosciuti e meno noti al grande pubblico, che hanno arricchito la schiera di amici che sono modello ed esempio nella fede. Essi si presentano al lettore come gli interpreti della grande saga che può ritenersi la "storia della salvezza": sono tutti attori protagonisti e, sebbene alcuni di questi abbiano ricoperto ruoli istituzionali, incarichi di prestigio e posizioni delicate, di nessuno si può dire che la loro vita fu "uno spreco di fiato". Di alcuni la Chiesa ha già riconosciuto le virtù eroiche, o lo sta per fare, di altri resta l'esempio di una testimonianza di fedeltà al Vangelo, in genere riscontrata dal "sentire" della comunità cristiana, ma non per questo meno consistente e significativa.

Il primo dei due volumi presenta 24 operai nella vigna del Signore. Si tratta di figure di preti o vescovi tra Ottocento e Novecento che, da veri seguaci di Cristo, attraverso un carisma irripetibile, hanno contribuito all'edificazione del Corpo di Cristo che è la Chiesa. Si tratta di "testimoni della carità" (canonizzati e non) che hanno avuto un forte impatto nelle vicende storico-sociali tra Ottocento e Novecento, basti pensare a Don Luigi Guanella, Don Orione, Annibale Di Francia, Don Gnocchi, Don Nicola Mazza, Zeno Saltini. Davvero è il caso di dire – come sostiene P. Vanzan – che la santità è il *Quinto Vangelo*, ma precisando che, mentre le redazioni dei Vangeli canonici sono

quattro, innumerevoli sono le varianti del *Quinto Vangelo*. Significative le figure di “testimoni missionari” che hanno portato l’Evangelo in terre lontane con un coraggio e una dedizione indefessa: il Card. Massaja, Mons. Comboni, Mons. Conforti, il Beato Charles de Foucauld. Figure diverse tra loro per temperamento e spiritualità, ma tutte contraddistinte da una sapienza in grado di leggere le situazioni per incarnare il messaggio evangelico, ma con rispetto per le diverse culture e tradizioni. Quale diversità tra chi era chiamato ad una più visibile “*implantatio ecclesiae*” e chi invece, come de Foucauld, dovette testimoniare nel nascondimento del deserto, ma non meno efficacemente, un Vangelo gridato con la vita! E che dire dei “testimoni della carità politica” da Don Sturzo, fino ai “tipi ideali di vescovo” – per riprendere una immagine del Concilio di Trento – che però hanno guidato la chiesa in tempi moderni: i vescovi Santin, Brettoni (con ricaduta su preti eccezionali come Don Mario Prandi, Don Francesco Bonifacio), Lorenzo Bellomi? E i campioni dell’evangelizzazione da Don Alberione a Don Mazzolari, a Don Milani? Contesti e situazioni molto differenti tra loro, ma contrassegnati da una carica profetica notevole. P. Vanzan si destreggia con disinvoltura tra i personaggi esibendo una documentazione sempre attenta, storicamente solida, criticamente ineccepibile, con una preoccupazione costante: mostrare il cammino di chiesa nel quale i nostri protagonisti furono coinvolti, con particolare attenzione verso quel rinnovamento personale ed ecclesiale che ha poi trovato nell’evento del Concilio Vaticano II il suo epicentro più connaturale.

Ma questa caratteristica, di come cioè la testimonianza di santità riconosciuta ufficialmente e non, abbia contribuito al rinnovamento della chiesa, emerge fortemente anche nel secondo volume che presentiamo, quello cioè della santità laicale del XX secolo. Anche qui si tratta di profili o ritratti già apparsi negli ultimi venti anni, sulla rivista “*La Civiltà Cattolica*” di cui P. Vanzan era scrittore, ma qui ripresi ed ampliati, soprattutto quando un ritratto ha avuto, per circostanze diverse o novità, ulteriori sviluppi. Impossibile dar conto in dettaglio delle 28 figure presentate con tenace passione dal nostro autore. Proviamo a raggruppare in diverse categorie questi testimoni di Cristo.

Impressiona subito la schiera di quei testimoni che, in nome di Dio, hanno resistito alle dittature prevaricatrici e dissacratrici dei diritti della persona umana. Così fu Edith Stein, ebrea per nascita e atea, docente universitaria, che divenne monaca carmelitana e martire ad Auschwitz insieme a sua sorella Rosa. Seguendo la via della croce entrambe morirono per le loro origini ebraiche e perché, in quanto cristiane, vengono a rappresentare quell’amore cristiano che è l’unico in grado di redimere l’umanità dal tremendo baratro in cui il nazismo allora, ed ogni dittatura oggi, la fanno precipitare. Emergono dalla nebbia della follia nazista il Questore di Fiume Giovanni Palatucci, che

riuscì a salvare con le sue forze e con i pochi mezzi a disposizione in una terra di confine e dimenticata da tutti, ben 5.000 ebrei dal massacro dei lager. Con molto afflato Piersandro Vanzan (che ha già dedicato molti scritti al Palatucci) ripercorre i brevi anni di vita di questo “Giusto tra le nazioni”, facendo notare che anche se tardivamente, l’Italia ha preso coscienza dell’immane sacrificio di quest’uomo che seppe anteporre il diritto alla vita a qualsiasi altro bene, fino al dono supremo di sé. Solo la ricerca della santità, poteva far sì che il Questore di Fiume, in epoca fascista, potesse portare il seme del vangelo in un contesto ostile. «Palatucci imparò fin da piccolo a contrastare la guerra, somma di ogni male e a costruire la pace, difendendo sempre i fondamentali diritti umani. Perché un popolo che dimentica i suoi «Giusti» è un popolo morto» (235). A quest’etica della responsabilità si associa Josef Mayr-Nusser, impiegato e padre di famiglia, che seppe opporre il suo rifiuto a servire un regime delirante e violento, per rimanere fedele all’ideale che da sempre coltivava: la testimonianza al Vangelo di Cristo. Così avvenne anche dell’austriaco Franz Jägerstätter che pagò con la vita la sua irrevocabile decisione di non aderire al nazismo. Sempre sulla stessa linea dei testimoni di Cristo in nome della dignità della persona vanno annoverati altri personaggi quali Teresio Olivelli che, da giovane ambizioso qual’era, si illuse di poter cambiare l’ideologia fascista dall’interno. Ben presto si rese conto, sottolinea P. Vanzan, che alla politica della violenza «non c’era alternativa possibile se non la lotta per difendere la libertà e la dignità della persona umana» (338). Similmente ricca di significato è l’insegnamento di Giorgio Emilio Manenti che seppe resistere alla fame, al dolore, al nazismo, alla tentazione di vendere i propri ideali e le personali convinzioni per aver salva la vita. Nella testimonianza che rese dopo la liberazione Vanzan annota: «Egli riscoprì la fede e si rieducò alla pace nell’umanesimo integrale cristiano, per offrire uomini nuovi alla ricostruzione dell’Italia» (304).

E proprio sul terreno della ricostruzione dal disastro della guerra, riferendosi soprattutto alla nazione italiana, non deve sorprendere che la gran parte delle vite che si intrecciano nella ricostruzione vengano dalle fila dell’Azione Cattolica, che si andava costituendo e irrobustendo in quegli anni, come dall’altra parte, un forte contributo va ai primi che crederono nella validità dell’Università Cattolica del Sacro Cuore. Il medico-politico-apostolo Vico Necchi, che con il suo sorriso, la sua bontà e riserbo sapeva arrivare subito al cuore delle situazioni e al cuore degli uomini. Dalla sua prontezza all’azione e dalla preparazione professionale indiscussa, insieme a Padre Gemelli fu tra i fondatori della Cattolica di Milano. Non da meno fu l’apostola del Sacro Cuore, Armida Barelli che coniugò vita laicale e zelo apostolico, fede viva nell’avvento del Regno di Dio e operosità instancabile con sempre rinnovata

giovinezza. La caparbia convinzione che Dio non può abbandonare il suo progetto di edificazione del Regno, resero la Barelli impavida nel destreggiarsi con la dittatura fascista, come, successivamente, nel chiedere fondi per la neonata Università Cattolica, mostrandosi non meno temeraria nell'implorare l'aiuto dallo Spirito per il consolidamento della stessa. Non si è risparmiata in niente, nella sua quarantennale collaborazione con Padre Gemelli, facendogli da segretaria con puntiglio e capacità organizzative impareggiabili. Ella radunò attorno a sé sempre più le speranze di giovani donne che volevano consacrarsi a Dio, rimanendo nel mondo. Piersandro Vanzan è particolarmente sensibile nel sottolineare come per tutti è possibile portare il buon profumo di Cristo. Per ciascuno l'*hic et nunc* della quotidianità diventa il luogo teologico imprescindibile per santificare le realtà temporali. Così è stato anche per la vita di Giuseppe Lazzati, al quale il nostro A., ha dedicato non poche fatiche di investigazione storica e teologica. Formatosi nella nascente Università Cattolica del Sacro Cuore, presto ricopre l'incarico di presidente diocesano della Gioventù Cattolica Ambrosiana. Il cristiano, per Lazzati è colui che sa permeare di Vangelo ogni realtà umana o, similmente, colui che attraverso il Vangelo sa leggere le vicende degli esseri umani. Non c'è dicotomia tra il fare e il pregare, tra gerarchia e laicato, tra professione e vocazione. Sempre sulla scia dei testimoni del Vangelo nel campo della educazione delle nuove generazioni non va dimenticato Carlo Carretto, l'apostolo dei giovani nel dopoguerra. Egli aveva a cuore la questione giovanile e voleva fare di essi non dei semplici difensori del Papa, ma «persone impegnate nella costruzione del Regno di Dio qui e oggi sulla terra» (291). La sua azione fu grande nell'Azione Cattolica Italiana per le sue capacità organizzative e per la ricerca appassionata che aveva nell'educare le giovani generazioni a crescere umanamente e spiritualmente. Nella sua vita frenetica, fatta di incontri e raduni oceanici di iscritti, avverte la seconda chiamata della sua vita a lasciare ogni cosa per ritirarsi nel deserto. Deserto che gli permette di essere più a stretto contatto con se stesso e con Dio. La radicalità evangelica, l'assoluto di Dio, la semplicità della fraternità rimangono tutti nei suoi scritti che hanno aiutato tanti giovani ad accogliere la chiamata di Dio nella loro vita. In tutte queste pagine si avverte la passione che P. Vanzan pone per la condizione sociale, morale e religiosa dell'amata Italia. Le figure che si stagliano come giganti nel XX secolo rimangono ancora un imprescindibile faro per l'odierna navigazione nel mare burrascoso della politica nazionale ed internazionale.

E si giunge così ad una galleria di impareggiabili personaggi che possono essere denominati i testimoni della "carità politica". Si inizia con Giuseppe Toniolo, e si intravede già «il superamento della disastrosa divaricazione tra Chiesa e società» (43). La fiducia di Toniolo nel quadro della valorizzazione

del laicato «nasceva dal concepire la storia come luogo dell'incontro tra la libertà dell'uomo e l'azione della Provvidenza» (*ibid.*). Questo progetto di una "democrazia cristiana", in cui ogni parola ha il suo peso decisivo, doveva fungere da ponte per l'organizzazione della società, per la crescita morale, culturale ed economica dell'intera umanità. Anche nell'impegno per una società diversa è possibile l'ideale di santità. Ne era convinto e la ricercava Iginò Giordani che così si esprimeva: «Può un uomo politico esser santo? Può un santo esser uomo politico?» Trovava una risposta alla fine della sua vita spesa nella politica e poi nel Movimento dei Focolari, dicendo: «è l'amore che conta. Infatti in Paradiso non andranno i vergini o i coniugati in quanto tali, ma coloro che hanno amato» (144). Tanta parte del pensiero e dell'azione di questi fratelli, che Padre Vanzan sapientemente ripropone, sono imprescindibili per la storia nazionale ed ecclesiale dell'Italia. Molte loro tracce programmatiche, infatti, si riversano sia negli articoli della "Costituzione" della giovane Repubblica Italiana, come nei futuri documenti conciliari del Vaticano II. Nomi come La Pira, De Gasperi, Gonella riportano alla memoria le ansie e le attese di un intero popolo che voleva ritornare a prendere in mano il proprio futuro. Il dialogo aperto e sincero di Giorgio La Pira nella sua Firenze con gli operai, con gli allora uomini potenti di Paesi che erano riusciti a scrollarsi di dosso la coltre oscura della guerra, con i sindaci delle città capitali del mondo, sono solo segni di una passione che spinge l'uomo ad agire per il bene, per la collettività, per la pace. Si possono forse dimenticare i 5 Convegni internazionali per la pace e la civiltà cristiana? O si possono tacere i 4 Colloqui del Mediterraneo che volevano ritessere dialoghi di pace e di ascolto tra paesi divenuti ostili per rivalità territoriali o politiche? La Pira dimostra che l'impegno nell'attività del mondo e la ricerca della vita interiore, non sono in contrasto, ma sono la risposta chiara e rigorosa che il cristiano può dare alle esigenze del Vangelo. Della ponderosa opera di Alcide De Gasperi, P. Vanzan riconosce che ben altro spazio e spessore di pagine avrebbe dovuto accordargli. Rimane la profonda ammirazione per lo statista e il credente, poiché ha saputo «vivere coerentemente la propria vita e la propria fede, traducendola in uno stile di vita capace di orientare ogni scelta: nelle vicende personali e familiari, come quelle riguardanti l'intero Paese» (90). Tuttavia non si può dimenticare il viaggio compiuto a Parigi per la firma del trattato di pace a conclusione della guerra, né quello negli Stati Uniti alle cui Nazioni Unite riunite in seduta plenaria chiede aiuti per la ricostruzione del Paese. Li ottenne, unitamente al rispetto e all'ascolto, nel plauso della comunità internazionale, da attribuire proprio alla sua integrità umana e politica. E tra i discepoli di De Gasperi, Guido Gonella riemerge dall'oblio per essere onorato come insigne giurista ed esemplare politico. La sua grande eredità, la

partecipazione alla vita pubblica della Repubblica, al suo coinvolgimento in ambito europeo, pone Gonella sotto una luce più vivida. «L'opera di Gonella continua a regalarci sorprendenti insegnamenti circa il valore dell'uomo, la politica come *diaconia* in funzione del bene comune e, non ultimo l'apporto che la fede offre a quanti vogliono "impegnarsi da cristiani" nella costruzione di una *polis* migliore» (200).

L'opera di Padre Vanzan nel riproporci ritratti di grande pregio non si limita alla sola sfera politica e sociale, ma spazia tra i testimoni del dolore e della coerenza fino a dare la propria vita per amore. Così è stato dell'esperienza avvincente e totalizzante di Annalena Tonelli, per i derelitti dell'Africa, con la sola forza del suo amore, con gli aiuti chiesti in Italia, contro l'intolleranza dei signori della guerra a Mogadiscio e Somalia. Vanzan non dimentica i tanti testimoni che nella sofferenza fisica e spirituale hanno aderito fortemente a Gesù agonizzante e crocifisso, come quando afferma: «per il vero credente, sofferenza e gioia, umiliazione e gloria sono aspetti intrinsecamente complementari» (349). La beatitudine della sofferenza di Maria Rosa Pellesi che nei suoi lunghi anni di malattia seppe gioire e consolare con la stessa consolazione che il Cristo le offriva, le prove e le fatiche degli altri malati che come lei, erano assediati dalla malattia. Allo stesso modo Benedetta Bianchi Porro che, consumata dalla malattia, offrì la sua giovane vita per gli altri. Non chiede mai conforto per sé, scrive per confortare le amiche, per incitarle all'amore e alla fedeltà. «La sua forza spirituale è così grande e contagiosa che la sua stanza si trasforma in un crocevia di vite, di esperienze e di comunione fraterna» (425). Non da meno fu il martirio della fede, nell'ordinarietà della vita della giovane Pina Suriano che nella "via ordinaria dell'amore" seppe divenire guida per le sue amiche mobilitando tutte le sue forze per la diffusione dell'Azione Cattolica nel suo piccolo paese di Partinico. E così è di altre splendide figure che trovano spazio nella galleria di Vanzan: Giovanna Spanu e la sua comunità apostolica, che nasce nella parrocchia, a servizio di essa per vivificarla dall'interno, Madeleine Delbrêl, Maria di Campello che volle iniziare un'esperienza religiosa, ma che, nel contempo, fosse aperta a tutti coloro che con cuore puro e aperto si accostavano all'eremo. E infine non si può concludere senza far risaltare il fiore più bello, umile e piccolo che è Nennolina (Antonietta Meo). Qui davvero i piccoli del Regno dei cieli hanno la loro icona. Come può una bambina di 6 anni e mezzo aderire con tutto il cuore e l'anima a Gesù? Vanzan apre il suo cuore quando dice: «nella vicenda di Antonietta si coniuga l'irruzione di una Grazia "tremenda e fascinosa" con una risposta generosa al massimo, e si rivelano così le meraviglie che il Dio e Padre di Gesù Cristo, nella potenza dello Spirito Santo, ama compiere sia nei "piccoli" come Maria, sia in quelli la cui età viene considerata immatura» (388). Nennolina fece del suo

dolore fisico e della sua donazione senza riserve al caro Gesù, a cui scriveva letterine prima di addormentarsi, una fonte inesauribile per la salvezza dei peccatori. Impregnata dello spirito dell’Azione Cattolica, sostenuta dalla famiglia che le fu sempre vicina, Nennolina comprese bene la portata dell’amore di Gesù che donò la sua vita per noi. L’amore al Crocifisso e alla Trinità, la partecipazione al mistero eucaristico, la devozione senza fronzoli alla Vergine Maria e ai Santi, portarono Nennolina a gioire e soffrire per “essere lampada che arde giorno e notte davanti al SS. Sacramento” e “giglio sempre fresco e aperto sull’altare”. Senza di loro la santità sarebbe stata più povera e l’umanità avrebbe avuto meno da attingere dalle sue già immense risorse di esempi di vita *pro hominibus ad Dei gloriam*.

La “fatica” ponderosa nel ripercorre un secolo di santità si rivela quanto mai illuminante e confortante, perché se da un lato l’Europa ed il mondo affrontò con pesanti perdite gli orrori di conflitti e disastri, dall’altra la lampada della fede è sempre rimasta accesa come fuoco vivo sotto le macerie di un’umanità che aveva distrutto se stessa. Alla domanda “Dove sei o uomo?” questi nostri fratelli e sorelle hanno saputo dire: “Sto prendendomi cura di mio fratello”. C’è da augurarsi che i due volumi di Piersandro Vanzan, quasi il testamento di una vita al servizio dell’apostolato della cultura, possano avere la più larga diffusione; essi si raccomandano per la precisione nella documentazione, l’agilità descrittiva, la sobrietà che rifugge ogni esaltazione apologetica, l’efficacia comunicativa che interpella nel più profondo del cuore.

Nicola Ciola

SEGNALAZIONI

P. CARLOTTI, *Carità persona e sviluppo. La novità della Caritas in veritate*, LAS, Roma 2011, 169 p.

Paolo Carloti si cimenta su un tema impegnativo per la teologia sociale: lo sviluppo. Inquadra la prospettiva teologica dello sviluppo nel contesto della tradizione della Dottrina sociale della Chiesa e in particolare della *Caritas in veritate*, cogliendo spunti originali e innovativi sul tema in questione. Riteniamo che il cuore della questione teologica dello sviluppo sia formulabile, come rileva Carloti, nei termini del rapporto tra sviluppo umano e salvezza escatologica o liberazione cristiana, tra «il lavoro dell'uomo e la grazia di Dio, tra il dono e il compito» (11).

Il libro si compone di tre capitoli. Nel primo si affrontano le categorie di fondo della teologia dello sviluppo, la sua interdisciplinarietà e il rapporto con la carità. Nel secondo il discorso verte sull'etica dello sviluppo, colta nel rapporto con la razionalità tecnica e nella qualità delle relazioni a cui dà vita. Nell'ultimo capitolo l'attenzione va all'economia civile e alle nuove forme dell'articolazione politica, realtà sociali che vengono approfondite dal punto di vista delle relazioni che implicano.

Infatti la definizione di sviluppo, che viene individuata da Carloti come la chiave della *Caritas in veritate* è quella di «uno sviluppo relazionale, cioè che è al modo della persona e delle sue fondamentali relazioni» (12). In questo senso lo sviluppo è integrale e personalista, e trova la sua massima valorizzazione nella categoria di vocazione e in quella del dono. Alla luce di questo paradigma sono valutate la politica, l'economia, la finanza, la tecnica e la società in generale.

Al paradigma dello sviluppo relazionale si oppone l'autoreferenzialità: la mancante o insufficiente apertura all'altro che corrompe tutte le opere dell'uomo.

Il volume è stimolante, ricco di intuizioni e di larghe aperture. Ci pare che meritino ulteriore sviluppo due punti: una definizione di relazione che comprenda in sé varie forme, da quelle interpersonali a quelle sociali cioè mediate dalle istituzioni e dalle organizzazioni; e l'approfondimento della relazione tra lo sviluppo come opera storica dell'uomo e il dono escatologico di Dio che precede, sostiene e porta a compimento lo sviluppo umano, che altrimenti è senza fine e senza senso, cioè autoreferenziale.

Gianni Manzone

S. CIPRESSA, *Bioetica per amare la vita*, EDB, Bologna 2010, 183 p.

Il libro di Cipressa raccoglie diversi saggi pubblicati su varie riviste scientifiche e trova la sua logica unitaria in un'intuizione di fondo: la vita

come «dono ricevuto [...] acquista senso significato e valore quando si fa dono: vivere significa donarsi» (11). Intuizione questa che Cipressa pone a fondamento della bioetica: per questo la definisce biofilia cioè amore alla vita come risposta al dono ricevuto.

Da tale impostazione deriva una prospettiva positiva e piena di speranza per pensare la dimensione etica dell'esperienza del vivere. Le norme non sono esteriori e repressive, ma manifestano il volto impegnativo del dono ricevuto, il cammino di speranza per custodirlo: esse esprimono “la signoria ministeriale dell'uomo sulla vita”.

Alla luce di questa intuizione centrale vanno letti i vari capitoli distribuiti in tre parti. Nella prima parte si affrontano i fondamenti dell'idea cristiana di vita espressi nel Magistero della Chiesa, la cultura della vita e il rispetto dell'embrione umano, la fondazione antropologica e teologica del diritto fondamentale alla vita considerato anche nei suoi risvolti sul bene comune. La seconda parte comprende la ripresa del dibattito sulla bioetica e la proposta del modello personalista quale elemento centrale di una bioetica umana: la donazione degli organi viene portata come esempio del concetto di vita come dono. Nella terza parte si affronta l'esperienza della sofferenza e delle cure palliative, l'assistenza integrale della persona ammalata in una visione personalistica. Il volume si conclude con considerazioni etico-deontologiche sulla professione infermieristica.

Si tratta di un libro agile, utile e positivo. Partendo dall'esperienza della vita e delle sue problematiche, si coglie la vita come dono. Tale visione può rappresentare un ponte tra le varie posizioni ideologiche presenti nel dibattito attuale, in quanto si collega all'esperienza universale di ogni uomo che viene alla vita non per merito ma perché la riceve in dono. Proprio tale esperienza del dono accolto va precisata e approfondita come una promessa non ancora compiuta, che esige fiducia e speranza, come testimonia la tradizione biblica esplicitando la verità e il senso di ogni esistenza umana.

Gianni Manzone

G. DI PALMA - P. GIUSTINIANI (edd.), *Quale sviluppo solidale? Un contributo dalla Facoltà di Teologia*, Verbum Ferens Srl, Napoli 2010, 148 p.

Il volume si inserisce nella collana “Lecture Teologiche Napoletane, Nuova Serie 5”. Gli interventi in esso contenuto costituiscono «il frutto del primo Seminario promosso dalla Sezione S. Tommaso d'Aquino della Pontificia Università Teologica dell'Italia Meridionale» (ultima pagina di coper-

tina); sono strettamente legati alle numerose problematiche con le quali si deve confrontare la società e, necessariamente, la Chiesa nel mezzogiorno d'Italia. Di conseguenza, il taglio risulta un poco *regionale*, fermo restando che alcune suggestioni possono preludere ad ulteriori sviluppi di più ampia portata, su scala nazionale ed oltre.

Il peso delle problematiche possono essere esemplificate da quanto scrivono i curatori nella *Introduzione*: «gli esperti calcolano almeno una quarantina d'anni, prima di un eventuale superamento del *gap* economico tra Sud e altre parti d'Italia, ovviamente a condizione che il Meridione si sviluppi con tassi medi annui superiori costantemente del doppio, se non del triplo, a quelli attuali del Nord» (5); mentre, purtroppo, le proporzioni del suddetto sviluppo rimangono, a tutt'oggi, affatto invertite.

Per contro, G. Di Gennaro, in *Quale modernizzazione per lo sviluppo solidale?*, evidenzia come lo stesso concetto di modernità vada riletto in maniera più ampia che non in termini aridamente economici; facendo proprio quanto G. Di Palma riporta nel suo intervento, *Quale attualizzazione della parola di Dio per uno sviluppo solidale?*, citando a sua volta G. Diana: «Dio ci chiama ad essere profeti» (29).

È certamente la profezia, con tutte le difficoltà che comporta per essere scoperta, prima, e realizzata, poi, la vera chiave di volta al fine di ottenere un reale “sviluppo solidale”. Ridurre la profezia alla sola “difficoltà” e fatica significherebbe banalizzarla e, di fatto, *ucciderla*: è piuttosto concretizzare l'azione di Dio (Amore) nel tempo, con le sue immense capacità creative.

Pier Angelo Iacobelli

M. GRILLI, *Scriba dell'Antico e del Nuovo. Il Vangelo di Matteo*, EDB, Bologna 2011, 128 p.

In questo volume, Massimo Grilli, direttore del Dipartimento di teologia biblica alla Pontificia Università Gregoriana e docente di Nuovo Testamento nella stessa, raccoglie le conferenze tenute al convegno di Parola, Spirito e Vita di Camaldoli (AR) nel 2009, presentando in 12 capitoli un'introduzione tematica e teologica al Vangelo di Matteo che fa intravedere al lettore la complessità del testo e la varietà del dibattito su di esso.

L'autore propone un suo schema di articolazione del Vangelo che segue sostanzialmente la divisione tradizionale in tre parti, ma si differenzia nella comprensione delle stesse. Nella prima parte (1,1-4,17) Gesù è presentato come Messia secondo le Scritture; nella seconda (4,17-16,20) Gesù è Messia

attraverso le sue opere; la terza parte (16,21-28,20) presenta il Messia, il Figlio dell'uomo rigettato ma intronizzato da Dio nel suo Regno glorioso. Alla fine del percorso è accennata la rilevanza ermeneutica che la teologia narrativa dell'autore ha per il nostro tempo. Si spera che quest'opera possa stimolare nuove e più approfondite ricerche sul Vangelo di Matteo e contribuire ad una migliore comprensione del testo stesso.

Angela Maria Lupo

G. GUERZONI, *I fondamenti della moralità nel pensiero di John Finnis*, EDB, Bologna 2010, 289 p.

Il lavoro è frutto di una tesi di Dottorato e prende in esame il pensiero etico di John Finnis, dando, in particolare, rilievo alla sua opera *Natural Law and Natural Rights* del 1980. L'intento, attraverso una riflessione fondamentale di filosofia morale, è di «operare un'esposizione sintetica del pensiero dell'autore riguardo agli elementi che stanno alla base della moralità, intendo mostrare al tempo stesso il contributo specifico e gli aspetti problematici della sua visione» (8). In tal modo Guerzoni entra nel dibattito recente sul diritto naturale e su problemi quali il rapporto tra natura e cultura, natura e persona, legge naturale e prospettiva teologica. La ripresa del giusnaturalismo classico da parte di Finnis viene interpretata come intenzionata a confutare lo scetticismo e il proporzionalismo. Sono messe in luce le varie correnti di pensiero che influenzano in qualche modo l'autore in questione: il pensiero classico in particolare Aristotele e Tommaso, la neoscolastica, le correnti moderne dell'utilitarismo e consequenzialismo, la giurisprudenza analitica e la scuola neoclassica a cui Finnis dichiara di appartenere.

L'opera di Guerzoni si struttura in cinque capitoli: nel primo l'attenzione va ai principi dell'agire pratico, costituiti dai beni umani in quanto realtà degna della libertà. Nel secondo capitolo Guerzoni si occupa delle esigenze di ragionevolezza pratica in quanto istanze metodologiche per il perseguimento dei beni umani. Nel terzo si sofferma in particolare sul rapporto tra natura e ragione, il quarto è uno studio attento dell'atto umano mentre l'ultimo approfondisce la posizione di Finnis sulla questione della relazione tra Dio e l'agire morale.

Guerzoni non si limita ad una esposizione precisa della visione morale di Finnis, ma propone una lettura critica che tiene conto e dialoga con altri studiosi, individuando alcuni punti principali e «richiamando i punti più deboli del suo sistema, suscettibili di approfondimenti e precisazioni» (267). I punti

su cui si esercita la critica di Guerzoni sono così sintetizzabili: i beni umani basici come fondamento della moralità, l'etica come scienza pratica, l'oggettività e la legge naturale, l'amore e l'egoismo, il superamento del binomio teleologia e deontologia.

In conclusione l'opera di Guerzoni è un'ottima introduzione al pensiero di Finnis e ci offre una panoramica sintetica del dibattito attuale sulla morale fondamentale e sulla legge naturale.

Gianni Manzone

R. MEYNET - J. ONISZCZUK (edd.), *Retorica Biblica e Semitica. 2. Atti del secondo convegno RBS*, EDB, Bologna 2011, 326 p.

Il secondo convegno dal titolo «Retorica semitica e oltre», tenutosi a Roma presso la Pontificia Università Gregoriana dal 27 al 29 settembre 2010, è stato organizzato dalla *Società internazionale per lo studio della Retorica Biblica e Semitica*.

Negli atti sono pubblicate 17 relazioni suddivise in quattro parti. La *Prima parte* (17-81) contiene quattro studi su pericopi prese dall'Antico Testamento: 1) *Some Remarks on Composition and Meaning of Jb 38,39-39,30*, (19-34) di Luisa Maria Varela Almendra; 2) *“Worship the Lord, all the Earth” Psalm 96* (35-46) di Jogy George; 3) *Is 42,1-9: l'annuncio del Servo. Alleanza del popolo alla luce delle nazioni* (47-66) di Francesco Graziano; 4) *Il giusto perseguitato nel libro della Sapienza* (67-81) di Domenico Vitulli.

Nella *Seconda parte* (83-191) viene preso in considerazione il Nuovo Testamento con cinque comunicazioni, di cui tre sul vangelo di Marco e due sul vangelo di Giovanni: 1) *The One and the Other at the “Beginning of the Gospel of the Son”. Composition and Biblical Context of Mk 1,1-15* (85-104) di Isaias Hipolito; 2) *La nueva alianza durante las controversias de Galilea. Analisis retorico y narrativo de la secuencia de Mc 2,1-3,6* (105-128) di Ciro Quispe; 3) *Il discorso dell'origine e il discorso della fine. Il rapporto tra i due grandi discorsi in Mc 4,1-34 e 13,1-37* (129-151) di Vitus Rubianto Solichin; 4) *Ruolo del versetto 9 nel primo racconto dell'apparizione del Risorto in Gv 20,1-18* (153-171) di Jacek Oniszczuk; 5) *The Sequela Christi of Peter and the Beloved Disciple. Composition and Interpretation of John 21,15-23* (173-191) di James McAuley.

Nella *Terza parte* (193-297), intitolata *...e oltre*, sono stati raccolti sei relazioni che toccano testi e complessi letterari anche extrabiblici: 1) *Analyse rhétorique et analyse narrative* (195-214) di André Wénin; 2) *Plainte de*

Ramsès II à Amon, et réponse d'Amon (215-231) di Michel Cuypers; 3) *Remarques sur quelques usages des structures concentriques dans la poésie archaïque grecque* (233-254) di Philippe Rousseau; 4) *La geometria del centro e la stravaganza dell'analogia. Originalità e tradizione del carme 68A di Catullo* (255-274) di Carlo Illuminati; 5) *Le bon zèle qui conduit à la vie éternelle. Le chapitre 72 de la règle de Saint Benoît* (275-287) di Gérard Joyau; 6) *Une analyse inattendu: "Le serpent qui danse" de Baudelaire* (289-297) di Philippe Petiet.

La *Quarta parte* (299-321), intitolata *Pedagogia*, raggruppa solo due contributi, di cui nel primo si tratta dell'uso dell'analisi retorica biblica nell'insegnamento della chiesa nella provincia del Sud-Kivu (Repubblica Democratica del Congo), mentre nel secondo contributo vengono proposti esercizi a completamento del *Trattato di retorica biblica*: 1) *L'ascolto della Parola proposto attraverso l'analisi retorica nel Sud-Kivu, nella Repubblica Democratica del Congo. Echi di un'esperienza*» (301-312) di Teresina Caffi; 2) *Pour compléter le Traité de rhétorique biblique, un livre d'exercices*» (313-321) di Roland Meynet.

La pubblicazione è corredata da un prospetto di *Sigle e abbreviazioni* (11-13) e si conclude con l'*Elenco dei contributori* del convegno (323-324) e con l'*Indice generale* (325-326).

Innocenzo Cardellini

M. SIGNORE - G. L. BRENA (edd.), *Libertà e responsabilità del vivere*, Messaggero, Padova 2011, 377 p.

L'opera è inserita nella collana "Fede e cultura" e consta di contributi numerosi (sono 22) e, di conseguenza, piuttosto variegati. Ciò, se da un lato amplia il panorama degli argomenti trattati, dall'altro inevitabilmente nuoce ai singoli interventi, i quali debbono essere costretti entro limiti di spazio alquanto angusti; da sottolineare che il numero delle pagine non rende ragione circa la reale estensione di ogni articolo, poiché il formato del volume (cm. 12 x 19) è decisamente *tascabile*. A fronte di un titolo certamente accattivante, purtroppo lo sviluppo risulta penalizzato; pur sottolineando ancora i numerosi spunti che si possono ricavare dalla lettura dal testo. A motivo di quanto appena evidenziato, accenno brevemente solo a qualche contributo.

Il testo si apre con la domanda che M. Signore, nella sua introduzione *Primum vivere deinde philosophari o filosofare "per" vivere*, pone ovvero «se sia pensabile una filosofia come "esperienza vissuta", cioè, in definitiva,

se sia colmabile la *hybris* tra pensare e vivere» (7). Quesito di grande rilievo e davvero meritevole di ben altro spazio di quello concesso all'autore, il quale, transitando per il concetto di verità, afferma «che proprio la collocazione della “vita” nell'orizzonte della “verità”, produce quell'effetto “benefico” [...] che coinvolge tanto la vita quanto la verità» (12).

A. Casole, nel contributo *Persona e personalità. La responsabilità della relazione*, scrive: «Non è sufficiente che l'uomo sia solo ciò che è: è chiamato a trascendere se stesso» (109); affermazione che apre a grandi prospettive. Subito sotto, rifacendosi a D. von Hildebrand per tutto il suo intervento, l'autore considera «la personalità come una sublimazione etica della persona stessa» (109): ciò costituisce l'argomento portante dell'articolo che, però, richiederebbe un'analisi più approfondita. Conclude, quindi: «fra tutti gli *habitus* che Hildebrand analizza, di fronte ad un attivismo sfrenato [...] l'atteggiamento della *discretio*, puntando più sulla qualità della vita che non sulla sua quantità, ci consente di guadagnare una visione del mondo e dell'uomo [ecc.]» (122).

Pier Angelo Iacobelli

M. SCANDROGLIO, *Gioele e Amos in dialogo. Inserzioni redazionali di collegamento e aperture interpretative*, Gregoriana & Biblical Press, Roma 2011, 443 p.

L'autore è stato seguito e assistito nella ricerca e nella stesura della presente dissertazione dai proff. P. Bovati e G. Barbiero del Pontificio Istituto Biblico, Roma. Il lavoro, dedicato ai genitori, senza prefazione inizia subito con l'introduzione. In essa (7-16) l'autore esprime le linee programmatiche della ricerca, considerando il *corpus* dei dodici profeti minori come una collezione che rappresenta una unità, nel senso che i singoli libri, di fatto, sono in relazione l'uno con l'altro. Lo studio di carattere formale e tematico dei brani di Gioele 4,1-3.4-8.9-17.18-21 in dialogo con quelli di Amos 1,2; 1,3-2,16; 9,13-15 assumerebbe un aspetto paradigmatico a conferma della dialogicità esistente fra i libri dei dodici profeti minori, considerati come collezione canonica.

In una *Prima Parte* (19-187), suddivisa in sei capitoli di carattere analitico, si individuano e si studiano i collegamenti redazionali fra le pericopi del libro di Gioele e quelle del libro di Amos di cui sopra. Nel capitolo sesto (177-183) viene sintetizzata l'analisi redazionale dei precedenti capitoli 2-5 con una conclusione sulla fisionomia, sulla collocazione, sulla datazione e sulla finalità dei collegamenti redazionali. Nella *Seconda Parte* (187-337),

suddivisa in quattro capitoli (7-10), l'interesse è rivolto ai contenuti in dialogo fra il libro di Gioele e quello di Amos. I temi presi in considerazione sono *Il giorno di Jhwh* (cap. 8 pp. 191-262) e *Israele e le nazioni* (cap. 9 pp. 263-330) con una conclusione sullo studio tematico, sottolineando la modalità, lo stile, la portata, lo sfondo e i frutti del carattere dialogico fra i due libri. Con una Conclusione generale (339-367), in cui viene ulteriormente chiarito il dialogo intertestuale (plurale) fra i libri di Gioele e di Amos, l'autore sostiene anche la reale presenza di un carattere intertestuale plurale fra i libri che compongono la Sacra Scrittura. Le Sigle e le Abbreviazioni (371-375), la Bibliografia (377-410), l'Indice biblico (411-429), l'Indice degli autori (431-435) e l'Indice generale (437-443) concludono la dissertazione nella prestigiosa collana.

Innocenzo Cardellini

V. SORGE - P. GIUSTINIANI, *Tommaso d'Aquino e la polemica con gli averroisti*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale Sezione S. Tommaso d'Aquino - Verbum Ferens, Napoli 2011, 71 p.

Il piccolo volume, le cui contenute dimensioni seguono la linea editoriale della collana "Quaderni di filosofia" della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale Sezione S. Tommaso d'Aquino, ripropone il celebre *De unitate intellectus contra averroistas* di Tommaso d'Aquino. La presente pubblicazione, a quattro mani, intende perciò presentare la nuova, chiara ed accurata traduzione del testo tommasiano compiuta da Pasquale Giustiniani, preceduta da un breve, ma denso saggio introduttivo di Valeria Sorge. In tale saggio si accenna all'interpretazione di Averroè data da Sigieri di Brabante (collocata all'interno del vivace dibattito duecentesco suscitato nelle Facoltà delle Arti dall'ingresso delle opere naturalistiche di Aristotele e del relativo commento averroista) per rendere ragione della reazione dei maestri di teologia e in particolare di Tommaso d'Aquino. La posizione dell'Aquinate, contenuta nell'opera di seguito tradotta, è così indagata cercando di cogliervi i presupposti filosofici (antropologici ed etici), che mostrano l'assurdità dell'esistenza di un unico intelletto per tutta la specie umana (come voleva il Brabantino), e il nesso dialettico tra ragione filosofica e rivelazione che attraversa tutta la produzione di Tommaso e illumina anche questa delicata questione.

Riccardo Ferri

LIBRI NOSTRI

PHILIPPE CHENAUX, *L'ultima eresia. La Chiesa cattolica e il comunismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II*, Carocci, Roma 2011, 347 p.

Il volume è la traduzione italiana dell'opera *L'Église catholique et le communisme en Europe (1917-1989). De Lénine à Jean-Paul II*, edito nel 2009 da Les Éditions du Cerf. L'autore muove da un'idea che è quasi una provocazione: il comunismo come ultima eresia del cristianesimo. Basandosi su una documentazione in gran parte inedita, si cerca di ricostruire la storia dei rapporti, a dir poco tormentati e conflittuali, tra la Chiesa cattolica e il comunismo in Europa, dalla rivoluzione d'Ottobre del 1917 alla caduta del Muro di Berlino. Cronologicamente il volume rispecchia i tre grandi periodi in cui può suddividersi la storia politica e religiosa dell'Europa del XX secolo: la "guerra civile europea", durante la quale la Chiesa si trova di fronte all'impossibile dilemma di dover scegliere tra comunismo e nazismo; la guerra fredda, durante la quale, nella sua battaglia contro il totalitarismo sovietico, la Chiesa di Pio XII è identificata, suo malgrado, con l'Occidente; gli anni del disgelo e della distensione, quando la Chiesa sceglie la via del dialogo con i paesi dell'Est, per contribuire, infine, al crollo del sistema.

EILERT HERMS - LUBOMIR ŽAK (Hrsg.), «*Sakrament und Wort im Grund und Gegenstand des Glaubens*». *Theologische Studien zur römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Lehre*, Mohr Siebeck - Lateran University Press, Tübingen 2011, 293 S.

IDD. (edd.), «*Sacramento e parola nel fondamento e contenuto della fede*». *Studi teologici sulla dottrina cattolico-romana ed evangelico-luterana*, Lateran University Press - Mohr Siebeck, Roma 2011, 367 p.

Il volume, uscito contemporaneamente in Italia e in Germania, raccoglie i risultati della seconda fase di lavoro (2007-2011) dell'Area internazionale e interconfessionale di ricerca *Temi di Teologia Fondamentale in prospettiva ecumenica*, costituita nel 2001 presso la Pontificia Università Lateranense e stabilmente composta da sette teologi cattolici e luterani. Dopo la prima fase (2001-2006), dedicata all'approfondimento del rapporto tra rivelazione di Dio trinitario e fede e la sua rilevanza costitutiva per l'antropologia e l'ecclesiologia (cf. *Fondamento e dimensione oggettiva della fede secondo la dottrina cattolico-romana ed evangelico-luterana. Studi teologici*, Lateran University Press - Mohr Siebeck, Roma 2008), il gruppo di ricerca si è concentrato sulla disamina teologico-fondamentale del rapporto tra sacramento e Parola. In concreto

si è trattato di verificare se le formulazioni dottrinali della tradizione romano-cattolica e di quella evangelico-luterana, nel descrivere la realtà del sacramento/ dei sacramenti e la realtà della Parola, si riferiscano alla stessa e identica *res*: l'evento del rendersi-presente del volere e agire salvifico del Creatore nel Suo *Logos* incarnato per opera dello Spirito Santo, evento che è il fondamento e contenuto della fede. Gli studi qui raccolti permettono di constatare che la risposta a tale quesito può essere affermativa. Il volume contiene l'*Introduzione*, in cui i due direttori dell'Area spiegano la specificità del metodo di ricerca elaborato e adoperato dal gruppo, e i contributi di E. Herms, *Sacramento e parola nella teologia riformatrice di Lutero*; A. Sabetta, *Parola e sacramento in Lutero*; M. Serretti, *Parola, sacramento, persone nella dottrina cattolico-romana*; G. Lorzio, *La sacramentalità della Parola dalla "Dei Verbum" alla "Verbum Domini"*; E. Herms, *Sacramento e parola secondo la dottrina cattolico-romana*. Il capitolo più importante e più originale del volume è il *Protocollo delle discussioni*, che riporta in forma sistematica i contenuti più interessanti delle lunghe discussioni seguite alla lettura dei contributi da parte dei singoli relatori in sede degli incontri di lavoro. Gli autori non si preoccupano di trarre dai risultati della loro ricerca conseguenze per il dialogo ecumenico; tuttavia è vero che essi sono di non poca importanza per l'ecumenismo. Da questo punto di vista, pur collocato nell'ambito della teologia fondamentale, il progetto dell'Area di ricerca contribuisce significativamente all'approfondimento del dialogo tra i cattolici e i luterani, e alla sua intensificazione in vista della celebrazione, nel 2017, dell'anniversario di 500 anni dall'inizio della Riforma di Martin Lutero.

GIANNI MANZONE, *Il volto umano delle professioni. Sfide e prospettive dell'etica professionale*, Carocci, Roma 2011, 240 p.

Davvero l'ideale professionale è ancora attuale e, quindi, meritevole di attenzione dal punto di vista teorico e di impegno a livello pratico? La logica della società globale tende a sfumare le frontiere tra professionismo e managerialismo sia nel settore privato che pubblico. Il nuovo professionista lavora per lo più in organizzazioni ed è indirizzato al mercato, dove i valori e le attese orientate al cliente spiazzano le conoscenze e le pratiche privilegiate delle vecchie *elites*. Il lavoro professionale perde alcune passate caratteristiche a favore del marketing strategico delle capacità.

Con un metodo fenomenologico-ermeneutico l'autore identifica le evidenze etiche che sono intrinseche alle relazioni professionali e costituiscono il fondamento dell'aspetto giuridico e delle norme deontologiche di ogni pratica professionale. Tali evidenze indicano quell'aspetto per cui l'identità di una

professione non è mai totalmente oggettivabile e le sue valenze di significato trascendono ogni concretizzazione storica. Esse determinano la condotta intra e inter-organizzativa nelle pratiche dei professionisti. Illuminano i problemi di appropriatezza delle strutture e delle realtà associative, le relazioni con le organizzazioni economiche, la funzione dei codici etici, i conflitti di interesse e il dissenso. Indirizzano al bene comune, a cui i professionisti contribuiscono e su cui riposa la loro pretesa nei confronti della società. Si tratta di un bene che rinvia ad un senso che non può essere oggettivato e di cui solo la libertà singola è capace: a questo livello radicale appartiene lo spazio del discorso morale e religioso.

H.-I. MARROU, *Teologia della storia*. Introduzione, revisione della traduzione e delle note di GIANLUIGI PASQUALE, Jaca Book, Milano 2010, 200 p.

Questa terza edizione italiana di uno dei libri più famosi dello storico e studioso del cristianesimo antico Henri-Irénée Marrou (1904-1977) esce, dopo oltre trent'anni dalla seconda, intercettando una svolta epocale quanto mai opportuna. Se la teologia della storia trova il suo contesto culturale nel cristianesimo occidentale a partire dal mondo tardo antico, Marrou va alle origini e utilizza Agostino per parlare al cristiano moderno e tardo moderno. In teologia della storia, sembra dire Marrou, si deve sempre presupporre, benché non impregiudicatamente, che vi sia una commistione tra la città che si edifica nel bene e l'altra che si sgretola, forse inavvertitamente, nel male. Ciò nonostante, le città terrene tendono e tentano di diventare la città di Dio, almeno nella misura in cui si concepiscono come un ideale che incarni dei valori, partecipanti a quelli eterni, negli uomini e nelle cose.

P. MERLO - G. PULCINELLI (edd.), *Verbum Domini. Studi e commenti sull'Esortazione apostolica postsinodale di Benedetto XVI*, LUP, Città del Vaticano 2011, 508 p.

La presente miscellanea, costituita da 21 contributi di vari docenti correlati alla Pontificia Università Lateranense, intende proporsi come un'occasione per approfondire alcune delle tematiche trattate dall'ampia Esortazione apostolica e – nel contempo – rappresentare una sua prima recezione all'interno della comunità accademica e di rimando per la comunità ecclesiale.

Gli studi che costituiscono il presente volume sono suddivisi in tre parti, come la stessa Esortazione apostolica: *Verbum Dei* (La Parola di Dio), con

contributi incentrati principalmente sul «mistero di Dio che comunica se stesso mediante il dono della sua Parola»; *Verbum in Ecclesia* (La Parola nella Chiesa), con studi che si rivolgono prevalentemente al connubio tra Parola di Dio e vita dei fedeli; *Verbum mundo* (La Parola per il mondo), con alcune suggestioni per i cristiani quali annunciatori della Parola di Dio, oltreché suoi destinatari.

METODIO D'OLIMPO, *La Risurrezione*. Introduzione, traduzione e note a cura di M. MEJZNER - M. B. ZORZI, Città Nuova, Roma 2010, 296 p.

Si tratta della prima traduzione completa in una lingua moderna di questo testo di Metodio conservato per intero solo in traduzione paleoslava. Finora soltanto G. N. Bonwetsch (1903) aveva pubblicato il testo intero raccogliendo i frammenti del greco reperibili in altre opere antiche in edizione critica e completando le parti mancanti con una retroversione in tedesco dal paleoslavo. Questa traduzione ha lavorato sul testo del G. N. Bonwetsch e sul manoscritto paleoslavo Q.I. 265 che si trova nella Biblioteca Nazionale di Pietroburgo (fogli 43a - 168b).

Nel *De resurrectione* Metodio si dedica alla difesa del dogma della risurrezione sviluppando la propria argomentazione a vari livelli: teologico, filosofico, morale, scientifico, esegetico. Il tema è una delle questioni teologiche centrali dei secoli II e III. Metodio si addentra con grande erudizione nel dibattito e fa fronte alle argomentazioni dei filosofi pagani e degli gnostici. La peculiarità dell'opera consiste soprattutto nel fatto che egli, per primo, ha intrapreso in modo approfondito la disputa su alcune tesi di Origene troppo vicine all'eterodossia.

ROBERTO NARDIN - ALFREDO SIMÓN (hrsg.), *Das benediktinische Leben. Ein Reformdokument der Konzilszeit*, EOS Verlag, Sankt Ottilien 2011, 179 S.

La prima importante «applicazione» monastica del Concilio Vaticano II si ha con l'approvazione del Congresso degli Abati della Confederazione Benedettina (30 settembre 1967) del documento *La vita benedettina*. Si tratta di un testo significativo perché nelle elaborazioni delle *nuove* Costituzioni delle varie Congregazioni benedettine, a seguito del *rinnovamento* richiesto dallo stesso Concilio, questo documento divenne il fondamentale punto di riferimento. Il testo ufficiale venne pubblicato in francese (Supplément à la «Lettre de Ligugé», 128, mars 1968) a cui seguirono le varie traduzioni nelle altre

lingue più diffuse, ma quasi tutte ormai datate e spesso, a distanza di decenni, difficilmente reperibili. Il volume, aperto dalla prefazione dell'Abate Primate della Confederazione Benedettina, p. Notker Wolf, osb, presenta una nuova versione in lingua tedesca de *La vita benedettina* a cui seguono tre studi dei curatori, tradotti dalla pubblicazione italiana (Città Nuova, Roma 2009), in cui vengono presentati: la genesi storica del documento, un commento al testo definitivo e un sintetico ma articolato percorso sullo sviluppo della spiritualità monastica in chiave storica, seguito da una nota bibliografica.

GIANLUIGI PASQUALE, *Jean Daniélou*, Morcelliana, Brescia 2011, 159 p.

Il volume, nell'intento della Collana "Novecento Teologico", presenta la vita e l'intero percorso teologico del Cardinale Gesuita Jean Daniélou (1905-1974), pubblicando altresì un inedito, per la prima volta tradotto in italiano, nonché tutta la bibliografia di e su Daniélou. Rinnovare la teologia attingendo alle fonti patristiche: è stata questa l'istanza perseguita con determinazione da uno dei padri della famosa collana "Sources Chrésiennes", il Cardinale Daniélou, attraverso la quale la teologia della seconda metà del secolo XX si è nutrita lasciandosi educare dai grandi pensatori del passato. Smontando la tesi sulla sua "misteriosa" morte, il saggio focalizza, piuttosto, l'anelito missionario della teologia del Gesuita francese, capace ancora oggi di indicare la via del dialogo quale terreno fecondo tra cultura e cristianesimo.

GIANLUIGI PASQUALE - CARMELO DOTOLO (edd.), *Amore e verità. Sintesi prospettica di Teologia Fondamentale. Studi in onore di Rino Fisichella*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, 902 p.

Un'intera generazione di Teologi in Italia e all'estero si è formata attorno al Professore Rino Fisichella. Dal suo insegnamento, nella Pontificia Università Gregoriana è nata un'autentica *Scuola* di pensiero che ha ripristinato la Teologia Fondamentale quale disciplina teologica per la credibilità della fede cristiana. *Amore e verità* è, dunque, il titolo di questo volume che si presenta quale sintesi della sua feconda produzione teologica, finora prodotta, ma anche quale nucleo teoretico del laboratorio teologico creatosi attorno a lui, già Rettore Magnifico della Pontificia Università Lateranense e ora Arcivescovo Presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione. Questo volume raccoglie almeno trent'anni di teologia cattolica (1980-2010), maturata nella fucina internazionale sviluppatasi

attraverso i discepoli della Scuola di Roma: in questo senso è una “sintesi prospettica di Teologia Fondamentale” per le Facoltà Teologiche, Filosofiche e le Università che riconoscono nella “teo-logia” la disciplina trasversale che garantisce a tutte le altre appartenenti all’“universitas scientiarum”, appunto, lo statuto di scientificità. Questa ricerca, insomma, ambisce a collocarsi quale sintesi di arrivo di un percorso iniziato da Rino Fisichella e dalla sua scuola, ma, soprattutto, quale cantiere prospettico affinché la Teologia Fondamentale sia e resti quella disciplina di frontiera per la fede che cerca la Verità e, cercandola, la rende amorevolmente credibile.

GIANLUIGI PASQUALE, *Beyond the End of History. The Christian Consciousness in the Western World*, translated by Francesca Ferrando, Academia, Sankt Augustin 2011, 244 p.

Chi di noi non si è posto almeno una volta la domanda: “che senso ha la storia?”. Se la riflessione sulla storia, poi, sonda il senso dell’agire e del patire degli uomini nel tempo, la domanda si trasforma da quella dello storico classico “come si è giunti a ciò?” in quella dello storico moderno “come si andrà a finire?”. Quando, allora, la questione del senso della storia fa capolino nella nostra esistenza, noi pensiamo meno al passato e più al futuro, come alla “nostra” storia. E da qui nasce la filosofia della storia. Il nostro “pensare al domani” è condizionato in partenza dal pensiero ebraico e cristiano, come mise in luce Karl Löwith influenzato dal teologo Oscar Cullmann e dalla sua convinzione che la storia è il venire-incontro all’uomo della salvezza. Löwith non ha pensato alla storia occidentale come escatologia cristiana secolarizzata, bensì come permanente apocalittica. Oggi la scelta tra Löwith e Blumenberg è fatale per la comprensione della postmodernità: implica l’eventualità che la secolarizzazione in Europa sia appena soltanto iniziata, senza che per questo la storia sia alla sua fine, essendoci sempre un “oltre” da immaginare come possibilità più definitiva.

ROMANO PENNA, *Profili di Gesù*, EDB, Bologna 2011, 196 p.

A differenza dei ritratti, i profili di una persona sono raffigurazioni brevi e sintetiche dei caratteri essenziali di un personaggio, riprodotto da angolazioni diverse. Anche di Gesù è possibile delineare tratti fisionomici, che possono differenziarsi, sia a motivo dei vari punti di vista da cui si pone un ricercatore, sia soprattutto per la complessità identitaria propria di Gesù stesso.

Il presente libro, in effetti, non vuole trattare *in toto* la figura storica di Gesù; anzi da per scontato che si conosca almeno a grandi linee la problematica che riguarda la ricostruzione della sua figura, se non anche gli esiti diversificati a cui perviene una tale ricerca. Esso piuttosto si accosta a lui a piccoli passi, ponendosi da angoli visuali diversi. La convinzione di base è che valga anche per Gesù l'antica favola buddista, che racconta di un elefante e di tanti ciechi. Secondo il racconto, un maharajà dell'India settentrionale riunì tutti i ciechi della sua città, fece venire in mezzo a loro un elefante, che essi ovviamente non avevano mai visto, ordinò a ciascuno di toccarlo e di dire poi che cosa fosse per loro un elefante. Perciò, quando il re chiese loro che cosa fosse un elefante, ebbe le risposte più disparate. La morale del racconto è che, non solo ci si possono fare idee diverse di una stessa realtà, ma che la realtà stessa si presta ad approcci differenziati essendo essa stessa variegata e multiforme.

Oggi sappiamo che la ricerca storica su Gesù, se è vero che può metodologicamente prescindere dalla fede in lui, può altrettanto rinchiudersi illuministicamente in sé stessa precludendosi la conoscenza integrale della sua persona. Infatti la conservazione della sua memoria fin dalle origini fu motivata e contrassegnata solo dalla fede, sicché si può e si deve dire che senza la fede in lui non ci sarebbe stata nemmeno la memoria di lui!

Il libro propone alcuni campioni di accostamento a Gesù, cogliendo qualche aspetto di una doppia sfaccettatura: quella della sua identità personale e quella degli effetti da lui suscitati. Sono trame di un arazzo molto più ampio. Ma succede come quando si visita un mosaico antico, le cui figure non risaltano finché non si fa passare un po' d'acqua sulle sue singole tessere. In definitiva, è l'esame dei dettagli che permette poi di giudicare l'insieme.

ROMANO PENNA, *La formazione del Nuovo Testamento nelle sue tre dimensioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011, 140 p.

Quando si parla di *Nuovo Testamento* si usa in realtà un costrutto ambiguo. Esso infatti ha almeno tre diversi significati. In un primo senso, che è poi quello basilare, va inteso ad un livello cosiddetto storico-salvifico, che fa riferimento all'alleanza o alla disposizione o al patto nuovo che Dio ha sancito con l'uomo in Gesù Cristo oltrepassando (o inglobando?) il *Testamento Antico* della Legge donata a Mosè sul Sinai. Certo è che senza questo "testamento" non ci sarebbero stati gli altri due livelli.

Un secondo senso, che è quello di uso più corrente, indica con *Nuovo Testamento* il complesso letterario dei 27 scritti qualificati appunto come

“neotestamentari”. Essi in realtà non fanno altro che documentare quel primo livello, impiegando generi letterari molto vari, comprendenti narrazioni (su Gesù e sulla chiesa primitiva), lettere di autori molto diversi, e persino una enigmatica apocalisse. Tutti però testimoniano in forme sfaccettate il fatto di un nuovo ordinamento concesso per grazia da Dio in Cristo.

Un terzo significato si applica a questi stessi scritti dal punto di vista della loro accettazione normativa da parte della comunità cristiana. Si intende così il Nuovo Testamento come *canone*, sicché lo studio dei testi “canonici” deve tenere conto del fatto che la loro accoglienza comportò la scelta di alcuni e la esclusione di che altri più o meno coevi in base ad un giudizio di valore di cui sarà interessante scoprire il criterio.

In tutte e tre le accezioni è fondamentale l’idea di un “divenire”, cioè di una maturazione nel tempo e quindi di una formazione, lenta e anche travagliata, che fa vedere bene come nell’ottica (giudaico-)cristiana del compiersi di una rivelazione divina non tutto avviene in un unico momento ma c’è invece bisogno di apporti successivi e plurali che si distendono su di un arco storico di una certa ampiezza.

Il libro è impostato secondo questa triplice distinzione, nella quale si esaurisce anche l’intera semantica del costrutto in questione. Le tre sezioni sono precedute da una illustrazione del concetto stesso di “testamento”, di cui i tre gradi suddetti non sono che una differenziata esplicitazione.

ANTONIO SABETTA, *Giambattista Vico. Metafisica e storia*, Studium, Roma 2011, 186 p.

G. Vico è il filosofo italiano più significativo dell’epoca moderna. Considerato spesso un precursore, dimenticato a tratti dalla critica, incompreso durante la vita, egli è stato colui che prima e più di tutti ha portato la storia nella riflessione filosofica ed ha elaborato una gnoseologia, alternativa a quella cartesiana, imperniata sul principio del “verum-factum”.

Il volume ricostruisce la visione vichiana dell’uomo e della storia, considerando in particolare il ruolo e il significato di Dio e della trascendenza nella determinazione del suo pensiero. I capitoli del testo si occupano dei tre momenti più significativi della sua produzione: la metafisica e antropologia come emergono dal *De antiquissima* e dal *Diritto universale* e quindi la *Scienza nuova*, in cui si ritrova la visione della storia come luogo della tensione non irrisolta ma compenetrantesi fra libertà e provvidenza. Un quarto e conclusivo capitolo presenta le linee di storia della critica con particolare riferimento ai diversi ambiti linguistici della ricezione di Vico.

La vera “rivoluzione” vichiana è il costituirsi della scienza storica, l’attribuire valore e centralità alla storia, liquidata sempre come inaffidabile sul piano della conoscenza, in quanto costitutivamente effimera e mutevole. Invece, nella fedeltà all’orizzonte epistemologico del principio del *verum-factum* Vico concepisce la storia quale luogo autentico del fare e quindi del conoscere umano; e allo stesso tempo essa è manifestativa di una vera e propria “teologia filosofica”, in quanto nella conoscenza storica l’uomo può compiutamente, sotto forma di scienza, conoscere quel Dio che altrimenti resterebbe irraggiungibile sul piano della ragione, essendo per l’uomo impossibile muovere dalla realtà naturale per argomentare su Dio.

GUALTIERO SIGISMONDI, *Ecclesiam suam diligere. Studi in onore di S.E. Gualtiero Sigismondi Vescovo di Foligno nel XXV della sua Ordinazione Sacerdotale*, a cura di MARIO SENSI - LUCIA BERTOGGIO, Diocesi di Foligno, Foligno 2011, I-XXXVII - 312 p. - XXII Tav.

Il volume, pubblicato come Supplemento n. 10 al *Bollettino storico città di Foligno*, costituisce l’omaggio per il XXV di Ordinazione presbiterale del Vescovo di Foligno. Dopo la presenza di diverse testimonianze di coloro i quali hanno conosciuto Mons. Sigismondi prima dell’avvenuta ordinazione episcopale, il volume presenta tutto il suo magistero. Il libro presenta i discorsi del vescovo ordinati in varie sezioni così suddivise: Ingresso in diocesi; L’annuncio del Vangelo; Lettere pastorali, Scuola di preghiera per i giovani; Esercizi spirituali. Chiudono il volume la bio-bibliografia di Mons. Sigismondi e l’indice dei passi biblici citati.

LIBRI RICEVUTI

- J. N. Aletti, *Lettera ai Colossesi. Introduzione, versione, commento. Nuova edizione riveduta e aumentata*, EDB, Bologna 2011.
- A. Amato, *Dialogo interreligioso. Significato e valore*, LEV, Città del Vaticano 2011.
- A. Autiero - M. Perroni (edd.), *Anatemi di ieri sfide di oggi. Contrappunti di genere nella rilettura del concilio di Trento*, EDB, Bologna 2011.
- Benedetto XVI, *Pensieri sul dialogo interreligioso*, selezione di testi di papa Benedetto XVI a cura di L. Coco, LEV, Città del Vaticano 2011.
- L. Bianchi, *Monasteri icona del mondo celeste. La teologia spirituale di Gregorio Palamas*, EDB, Bologna 2011.
- L. Bianchi (ed.), *Sant'Agostino nella tradizione cristiana occidentale e orientale*, San Leopoldo, Padova 2011.
- M. Bracci, *Nel seno della Trinità. Il mistero dell'Ascensione di Gesù*, ETS, Pisa 2011.
- A. Buckenmaier - R. Pesch - L. Weimer, *L'ebreo Gesù di Nazaret. Un contributo al dialogo fra Jacob Neusner e Benedetto XVI*, Marietti, Genova-Milano 2011.
- Comitato per il progetto culturale della Conferenza Episcopale Italiana (a cura di), *Il cambiamento demografico. Rapporto-proposta sul futuro dell'Italia*, Laterza, Bari 2011.
- G. Cicchese - A. Pettorossi - S. Crespi Reghizzi - V. Senni (edd.), *Scienze informatiche e biologiche. Epistemologia e ontologia*, Città Nuova, Roma 2011.
- D. D'Alessio, *Una comunità di uomini liberi. Sui passi del Vangelo di Giovanni*, EDB, Bologna 2011.
- E. De Gaál, *The Theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

- V. De Paolis, *I beni temporali della Chiesa*, nuova edizione aggiornata e integrata a cura di A. Perlasca, EDB, Bologna 2011.
- G. Di Palma (ed.), *Una saggia educazione. Letture teologiche e prospettive*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale - Verbum Ferens, Napoli 2011.
- D. Donegà, *L'intenzionalità erotica e l'azione del corpo in Maurice Merleau-Ponty*, Cantagalli, Siena 2011.
- D. Ferrari-Bravo - E. Treu (edd.), *La parola nella cultura russa tra '800 e '900. Materiali per una ricognizione dello slovo*, Pisana, Pisa 2010.
- G. Fischer - K. Backhaus, *La preghiera nella Bibbia*, EDB, Bologna 2011.
- E. Herms, *Kirche in der Gesellschaft*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.
- R. Lavatori, *Lo Spirito Santo: persona e missione*, EDB, Bologna 2011.
- D. Medeiros, *A ciência litúrgica contemporânea. Itinerários genético-epistemológicos do «actus liturgicus»*, LAS, Roma 2011.
- C. Mendoza-Alvarez, *Deus absconditus. Désir, mémoire et imagination eschatologique. Essai de théologie fondamentale postmoderne*, Cerf, Paris 2011.
- R. Meynet - J. Oniszczyk (edd.), *Retorica biblica e semitica. 2. Atti del secondo convegno RBS*, EDB, Bologna 2011.
- J. Pudumai Doss - M. Graulich (edd.), *Iustitiam et iudicium facere. Scritti in onore del Prof. Don Sabino Ardito*, SDB, LAS, Roma 2011.
- E. Punda, *La fede in Teresa d'Avila*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2011.
- A. Rosmini, *Etica della Verità e dell'Amore. Antologia commentata dei Principi della Scienza Morale*, a cura di G. Chimirri, Fede & Cultura, Verona 2011.

Servizio Nazionale per il Progetto Culturale della Conferenza Episcopale Italiana, *Nei 150 anni dell'Unità d'Italia. Tradizione e progetto*, EDB, Bologna 2011.

B. Standaert, *Marco: Vangelo di una notte vangelo per la vita. Commentario (Mc 1,1 - 6,13)*, vol. 1, EDB, Bologna 2011.

INDICE

Articoli

- GIOVANNI ODASSO, *La fede nell'Antico Testamento: percorso diacronico e orizzonte canonico* 7
 1. La testimonianza di *Is* 7,9b, 8 – 2. La fede nell'opera deuteronomistica, 11 – 2.1. Il testo di *Dt* 1,29-35, 12 – 2.2. La testimonianza di *2Re* 17,13-14, 14 – 3. La fede nella Torah, 17 – 4. La fede nell'orizzonte dei Salmi e della profezia escatologica, 20 – 5. Rilievi e prospettive, 25 – Summary, 27
- ACHIM SCHÜTZ, *Befreiung oder Entfremdung? Zur modernen Frage nach dem Wesen des Christentums* 29
 Problemanzeige in literarischer Lesart, 29 – Bedeutsame Intuitionen neuzeitlicher Geistesgeschichte, 33 – Die Bedeutung der eschatologischen Dimension, 43 – Mögliche Wege einer „gegenwärtigen“ Eschatologie, 52 – Summary, 53
- AGOSTINO MONTAN, *La vita consacrata nella chiesa particolare in una ecclesologia di comunione: il percorso dopo il Concilio Vaticano II* 55
 La riscoperta della Chiesa particolare e del ministero episcopale, 57 – Rinnovamento della vita consacrata e sua relazione con la Chiesa particolare, 60 – Le relazioni tra la Chiesa particolare e la vita consacrata, 65 – Summary, 67
- JOHN M. McDERMOTT, *Vatican II and ressourcement theology* 69
 The Mystery of the Church between the Times, 72 – *Ressourcement's* Program, 73 – The Issue of Development, 74 – Conceptualist Thomism, 77 – The Challenge of History, 79 – The Changing Intellectual Climate, 82 – Transcendental Thomism, 83 – Dominican *Ressourcement*, 85 – Return to Tradition, 86 – Crisis and Council, 90 – Summary, 94
- BARTOLOMEO PIRONE, *I novantanove nomi di Allāh e l'ultimo stadio della mistica islamica* 95
 Summary, 124
- WILFRIED HÄRLE, *Luthers Rechtfertigungsverständnis* 125
 1. Methodische Vorbemerkungen, 125 – 2. Beobachtungen und Vorüberlegungen zur Sprache, 126 – 3. Luthers reforma-

torische Entdeckung als Schlüssel zu seinem Rechtfertigungsverständnis, 129 – 4. Die Wirkung der Rechtfertigung auf das menschliche Leben, 133 – 5. Die Bestimmung des Menschen zur cooperatio cum Deo, 135 – Summary, 138

- MIGUEL DE SALIS, *Chiesa e teologia nel Concilio Vaticano II. Nota su un libro recente* 139
1. Alcune osservazioni introduttive, 139 – 2. Analisi e valutazione dei temi storico-teologici ed ecclesiologici, 141 – 3. Conclusione, 150 – Summary, 151

Recensioni 153

M. BORGHESI, *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno* (Antonio Sabetta), 155 – E. BRITO, *Philosophie moderne et christianisme* (Antonio Sabetta), 159 – P. CATTORINI, *Estetica nell'etica. La forma di un'esistenza degna* (Pier Angelo Iacobelli), 165 – S. CURCI, *La nascita dell'ateismo. Dai clandestini a Kant* (Antonio Sabetta), 169 – J. P. DE M. DANTAS, *In Persona Christi Capitis. Il ministro ordinato come rappresentante di Cristo capo della Chiesa nella discussione teologica da Pio XII fino ad oggi* (Carlo Lorenzo Rossetti), 172 – J. M. GARRIGUES, *Le Saint-Esprit sceau de la Trinité. Le Filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit dans sa personne et dans sa mission* (Carlo Lorenzo Rossetti), 174 – R. GOGLIA, *Cornelio Fabro. Profilo Biografico Cronologico Tematico da inediti, note di archivio, testimonianze* (Pier Angelo Iacobelli), 177 – P. L. GUIDUCCI, *Mihi vivere Christus est. Storia della spiritualità cristiana orientale e occidentale in età contemporanea* (M. Benedetta Selene Zorzi), 181 – C. MENDOZA-ÁLVAREZ, *Deus absconditus. Désir, mémoire et imagination eschatologique. Essai de théologie fondamentale postmoderne* (Antonio Sabetta), 183 – C. POSENATO, *Perché la natura merita di essere amata. Guardini – Jonas – Moltmann* (Achim Schütz), 187 – D. SCAIOLA, *I Dodici Profeti: perché «Minori»? Esegesi e teologia* (Angela Maria Lupo), 191 – D. TONELLI, *Il Decalogo. Uno sguardo retrospettivo* (Pier Angelo Iacobelli), 193 – P. VANZAN, *Operai nella vigna del Signore. Preti e vescovi santi, ID., Santità laicale del XX secolo* (Nicola Ciola), 198.

Segnalazioni

205

P. CARLOTTI, *Carità persona e sviluppo. La novità della Caritas in veritate* (Gianni Manzone), 207 – S. CIPRESSA, *Bioetica per amare la vita* (Gianni Manzone), 207 – G. DI PALMA - P. GIUSTINIANI (edd.), *Quale sviluppo solidale? Un contributo dalla Facoltà di Teologia* (Pier Angelo Iacobelli), 208 – M. GRILLI, *Scriba dell'Antico e del Nuovo. Il Vangelo di Matteo* (Angela Maria Lupo), 209 – G. GUERZONI, *I fondamenti della moralità nel pensiero di John Finnis* (Gianni Manzone), 210 – R. MEYNET - J. ONISZCZUK (edd.), *Retorica Biblica e Semitica. 2. Atti del secondo convegno RBS* (Innocenzo Cardellini), 211 – M. SIGNORE - G. L. BRENA (edd.), *Libertà e responsabilità del vivere* (Pier Angelo Iacobelli), 212 – M. SCANDROGLIO, *Gioele e Amos in dialogo. Inserzioni redazionali di collegamento e aperture interpretative* (Innocenzo Cardellini), 213 – V. SORGE - P. GIUSTINIANI, *Tommaso d'Aquino e la polemica con gli averroisti* (Riccardo Ferri), 214.

Libri nostri

215

PHILIPPE CHENAUX, *L'ultima eresia. La Chiesa cattolica e il comunismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II*, 217 – EILERT HERMS - LUBOMIR ŽAK (Hrsg.), «*Sakrament und Wort im Grund und Gegenstand des Glaubens*». *Theologische Studien zur römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Lehre*, IDD. (edd.), «*Sacramento e parola nel fondamento e contenuto della fede*». *Studi teologici sulla dottrina cattolico-romana ed evangelico-luterana*, 217 – GIANNI MANZONE, *Il volto umano delle professioni. Sfide e prospettive dell'etica professionale*, 218 – H.-I. MARROU, *Teologia della storia*. Introduzione, revisione della traduzione e delle note di GIANLUIGI PASQUALE, 219 – P. MERLO - G. PULCINELLI (edd.), *Verbum Domini. Studi e commenti sull'Esortazione apostolica postsinodale di Benedetto XVI*, 219 – METODIO D'OLIMPO, *La Risurrezione*. Introduzione, traduzione e note a cura di M. MEJZNER - M. B. ZORZI, 220 – ROBERTO NARDIN - ALFREDO SIMÓN (hrsg.), *Das benediktinische Leben. Ein Reformdokument der Konzilszeit*, 220 – GIANLUIGI PASQUALE, *Jean Daniélou*, 221 – GIANLUIGI PASQUALE - CARMELO DOTOLO (edd.), *Amore e verità. Sintesi*

prospettica di Teologia Fondamentale. Studi in onore di Rino Fisichella, 221 – GIANLUIGI PASQUALE, *Beyond the End of History. The Christian Consciousness in the Western World*, 222 – ROMANO PENNA, *Profili di Gesù*, 222 – ID., *La formazione del Nuovo Testamento nelle sue tre dimensioni*, 223 – ANTONIO SABETTA, *Giambattista Vico. Metafisica e storia*, 224 – GUALTIERO SIGISMONDI, *Ecclesiam suam diligere. Studi in onore di S.E. Gualtiero Sigismondi Vescovo di Foligno nel XXV della sua Ordinazione Sacerdotale*, a cura di MARIO SENSI - LUCIA BERTOGLIO, 225.

Libri ricevuti	227
Indice	233