

LATERANUM

2011

LXXVII

N. 2

Lateran University Press

LATERANUM a cura della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università Lateranense

Comitato direttivo:

INNOCENZO CARDELLINI
PHILIPPE CHENAUX
NICOLA CIOLA
MAURO COZZOLI
RENZO GERARDI
SERGIO LANZA
GIUSEPPE LORIZIO
ANTONIO PITTA
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
Tel.: 06/698 95 666 – E-mail: edizioni@pul.it
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: promozioneelup@pul.it

Quote 2011:

Abbonamento annuo (3 numeri) 55,00 € [Esteri 94,00 €]
Un fascicolo 29,00 € [Esteri 39,00 €]
Annata arretrata 77,00 € [Esteri 121,00 €]

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 payement 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 international (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".

SOMMARIO

Articoli	
BARTOLOMEO PIRONE, <i>La preghiera nell'Islām</i>	355
VINCENT HOLZER, <i>Le Christ devant la raison.</i> Possibilités et limites de la christologie comme « théologie rationnelle » (première partie)	391
LUBOMIR ŽAK, <i>La questione dello Spirito e la sua soluzione ontologico-trinitaria.</i> Pneumatologia di Pavel A. Florenskij	439
LORENZO DATTRINO, <i>Padri e pastori per una nuova umanità</i>	467
EVA CARLOTA RAVA, <i>San Bernardo de Claraval: memoria y olvido en el itinerario espiritual</i>	483
Recensioni	495
Segnalazioni	541
Libri nostri	549
Libri ricevuti	563
Indice	569

www.e-lup.com

© COPYRIGHT 2011 - ISBN 978-88-465-0741-9

LATERAN UNIVERSITY PRESS

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

PIAZZA SAN GIOVANNI IN LATERANO, 4

CITTÀ DEL VATICANO

ARTICOLI

LA PREGHIERA NELL'ISLĀM

*Bartolomeo Pirone **

«Sia lode ad Allāh, il Signore dei mondi! Benedizione e pace sull'eccellentissima fra tutte le sue creature, Muḥammad, e su ogni membro della sua famiglia! Sia lode infinita al Creatore, che è sempre esistito e sempre esisterà, che ha creato e coordinato i centodiciotto mondi, e sia grazie all'Altissimo, possa Egli sempr'essere glorificato! Possa il Suo Santo Nome essere esaltato! Egli è, e non c'è altro dio al di fuori di Lui!»¹.

Un'invocazione che è implemento di una speranza, di quella speranza, cioè, che quando viene riposta unicamente nell'Altissimo propizia una esperienza di contatto e di vicinanza con Dio, che fece esclamare ad un tale che desiderava vedere Dio: «Una porta si è aperta nel mio cuore, e quando ho guardato attraverso questa porta ho trovato tutto ciò che desideravo» e il mistico Ġa'far al-Ṣādiq lo rincuorò dicendo: «E adesso lascia tutto il resto e non abbandonare mai più questa porta»².

Con questi afflatti di preghiera si schiude alla pietà dei pii musulmani l'universo spirituale e perennemente orante dei mistici, nella bella e straordinaria opera di Farīd al-Dīn al-'Attār, pubblicata in lingua italiana sotto il titolo *Parole di Ṣūfī* e sottotitolo *Memoriale degli intimi di Allāh*³. Questa porta altro non è che la preghiera che quando c'è ogni altra cosa potrebbe non esserci e che quando avviene si compenetra nella coscienza

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

¹ Questa unicità non è qui la semplice reiterazione del fatto che non c'è altro Dio all'infuori di Allāh, quanto nel senso che attribuiva ad essa Uways al-Qaranī, il quale soleva dire: «La salvezza sta nell'unicità», cioè nel cacciare dal proprio cuore l'amore per il mondo intero, per sostituirlo esclusivamente con l'amore per l'Altissimo» (FARID AL-DIN AL-'ATTAR, *Parole di Ṣūfī. Memoriale degli intimi di Allāh*, Oscar Mondadori, Milano 2001, 53).

² Cf. *ibidem*, 41.

³ Cf. *ibidem*, 27. In verità è solo questo il vero e proprio titolo dell'opera di Farīd al-Dīn al-'Attār, vale a dire *Taḍkirat al-awliya'*.

dell'orante come ciò che non deve essere mai più abbandonato. La preghiera è la misura che la comunità musulmana ha del senso di Dio. È l'anima della religione, vibrazione dello spirito pervaso dalla presenza di Allāh. La preghiera è, come ci tramanda un *ḥadīṭ*, luce⁴, fa la differenza tra il servitore di Dio e il politeista o l'ateo⁵. È considerata il fenomeno più solenne delle molteplici manifestazioni della fede islamica, la vera e propria dimostrazione della rettitudine dell'Islām in quanto un Islām senza preghiera sarebbe una preghiera senza Dio. Questa è la quintessenza della preghiera nell'Islām ed è in questa ottica che delinearò le sue pulsazioni vitali nella trasformazione della coscienza della fede che il musulmano testimonia. Si può comunque teorizzare un discorso sulla preghiera astraendola da questa sua pervadenza in ogni fibra e recesso dell'anima musulmana e, tuttavia, non si potrà mai fare a meno di addurre le circostanziate connessioni che essa ha in prima istanza con la sua fonte incontaminata e pura che è il Corano, con il suo terso e trasparente fiume che è la *sunnaḥ* del Profeta e, da ultimo, con la prassi rinvigorita dalla condotta dei Compagni del Profeta stesso e dalle testimonianze racchiuse nello scrigno prezioso delle esperienze dei mistici.

Parlerò quindi di ciò che la preghiera è, dell'importanza che le è riservata dalla pietà musulmana e delle finalità ch'essa si propone di raggiungere nell'intera fase del grande ritorno a Dio che tramena le creature tutte.

La preghiera è innanzitutto un bene e un dovere assoluto. È l'essenza di ogni atto di culto ed è la raccomandazione con la quale il Profeta si consegna alla sua comunità con le parole: «Pregate come io ho pregato»⁶. Non la considerava, del resto, come la cosa da lui più amata, di gran lunga più amata del digiuno, della decima e del pellegrinaggio quanto a gioia, delizia e quiete dell'anima che ne derivano⁷? Non c'è

⁴ Tramandato da Muslim (328) e da Aḥmad (21828). Concetto vivificato in profondità dalla pietà di uno dei Compagni del Profeta, ossia Abū al-Dardā' che un giorno disse: «Fate una preghiera di due cicli nell'oscurità della notte, per ritrovarli luce nell'oscurità della tomba» (MOSTAFĀ SUHAYL BRAHAMI, *Pourquoi prier?*, éd. Tawhid, s.l. 2006, 77).

⁵ Come nello spirito di un *ḥadīṭ* tramandato da Muslim (116), Abū Dāwūd (4058) e altri tradizionalisti.

⁶ Riportato in al-Buḥārī (6705). Ciò vuol dire che la forma della preghiera è una rivelazione divina fatta a Muḥammad per il tramite dell'arcangelo Gabriele tre anni prima della sua migrazione a Medina, durante la sua ascensione notturna al cielo. Cf. MOSTAFĀ SUHAYL BRAHAMI, *Pourquoi prier?*, 53-54.

⁷ Tramandato da al-Nasā'ī (3879) e da Aḥmad (13526). Lo stesso Messaggero si rivolse un giorno a Bilāl ingiungendogli di «chiamare alla preghiera perché troviamo in essa la nostra quiete». Riportato da Abū Dāwūd (4333) e da Aḥmad (22009).

preghiera di un musulmano che non sia stata, in certo senso, preghiera dell'Inviato di Dio. Questa indissolubile relazione tra Dio e il suo Profeta⁸ è comune sentire nella comunità ed è pienamente espressa dalle parole del mistico Bayazīd: «Io che ero arrivato fino all'Altissimo non potrei penetrare fino a Muḥammad – su di Lui il Saluto e la Pace! – In realtà Allāh è in ogni creatura, ciascuno Lo avvicina secondo le proprie possibilità, ma fino a che non si siano pronunciate le parole *La ilāha illa-Llāh* non si può dire *Muḥammad rasūlu-Llāh*, poiché in realtà queste due verità non sono che una»⁹. Ma ancora in tal senso è la risposta che l'Altissimo diede allo stesso mistico che diceva: «O Allāh tutto quello che ho visto e tutto quello che ho potuto raggiungere lo devo alla Tua grazia», con le parole: «O Bayazīd, se tu hai raggiunto un sì alto grado è perché hai camminato fedelmente sulle tracce del Nostro Amico e perché hai amato Lui e i suoi figli»¹⁰.

La preghiera nel Corano

«E quando avrete compiuto la Preghiera menzionate il nome di Dio, in piedi, seduti o sdraiati; quando poi starete al sicuro¹¹ eseguite regolar-

⁸ Non ci sorprende più di tanto se qualcuno ha forzato il senso di tale relazione che si instaura tra Dio e la sua creatura per il tramite della preghiera, asserendo addirittura che il termine *ṣalāt* ha la stessa radice del termine *ṣilat* che è il sostantivo del verbo *waṣala* che sta a significare 'congiungere', 'mettere in relazione e in rapporto', 'legare'. Tale è la funzione effettiva della preghiera, legare l'essere umano al suo Creatore. Cf. MOSTAFÀ SUHAYL BRAHAMI, *Pourquoi prier?*, 44. Ma non bisogna nemmeno trascurare che proprio grazie a questo intimo rapporto o relazione con Dio sgorga nell'anima del credente la cosiddetta preghiera di consultazione, *ṣalāt al-istiḥārah*, ossia quella familiarità che rasenta la tenerezza e che induce il credente a chiedere a Dio cosa vuole da lui, cosa fare e come farla, rimettendosi alle sue volontà.

⁹ MOSTAFÀ SUHAYL BRAHAMI, *Pourquoi prier?*, 200.

¹⁰ *Ibidem*. Non dissimili sono le invocazioni che Abramo rivolge a Dio in sura XIV,40 con le parole: «Signore, fammi sempre attento alla Preghiera, e così anche la mia progenie. Signore accogli la mia invocazione. Signore abbi pietà di me, e dei miei figli, e dei credenti, il di della resa dei conti!». Del resto la continuità etica ed elettiva tra Abramo e i musulmani è pure racchiusa nel versetto 37 della medesima sura, là dove è detto: «Signore, ho stabilito parte della mia progenie in una valle deserta presso la Tua Santa Casa, Signore, perché compissero la Preghiera!». Sull'attenzione alla preghiera leggiamo in negativo o in contrapposizione che coloro che si lasciano da essa distrarre mentre la eseguono o che la fanno solo per farsi vedere, incoglieranno in guai pesanti, come è persuasione in sura CVII,4-6.

¹¹ Nel versetto precedente, infatti, in circostanze non favorevoli ai musulmani impegnati in combattimento con i loro nemici, è stato loro concesso di abbreviare la preghiera e di eseguirla a turni, per non permettere al nemico di assalirli tutt'a un tratto.

mente la Preghiera, ch  la Preghiera   per i credenti una prescrizione da osservare al tempo fissato»¹².

Questo versetto anticipa, implicitamente, i cinque tempi in cui essa   prescritta¹³, vale a dire le preghiere dell'alba, *ṣalāt al-faḡr*, del mezzogiorno, *ṣalāt al-zuhr*, del vespro, *ṣalāt al-‘aṣr*, del tramonto, *ṣalāt al-maḡrib* e della sera tarda o calar della notte¹⁴, *ṣalāt al-‘iṣā*¹⁵.

In fondo la preghiera altro non  , per un musulmano, che quella attenta sollecitudine nel vivere costantemente alla presenza di Dio ogni istante della propria esistenza, alla ricerca di una intimit  che sia tale in virt  di una giaculatoria, di una prece o di una supplica, di una conformazione ad una volont  di Dio o a una raccomandazione del Profeta. Vedremo come la gestualit  stessa che le accompagna   essenzialmente un dire con il corpo ci  che si pronuncia con le labbra e che l'anima desidera che diventi suo. In sura XX,14   di fatto detto: «In verit  Io, Io sono Dio, non v'  altro dio che Me; adoraMi e compi la Preghiera, invocando il Mio nome».

Perch , dunque, pregare? Come pregare? Cosa disciplina la preghiera o quali sono le sue regole¹⁶?

Si prega innanzitutto per adempiere ad un obbligo, senza perch  alcun sentimento di costrizione o di imposizione indesiderata e non bramata. Pensiamo che chi si sta accingendo a pregare   un *muslim*, ovvero una persona che si   dedicata anima e corpo ad obbedire alle volont  divine, a piantarne i frutti nel corpo e nello spirito. La preghiera   garanzia di presenza divina, come attesta un *ḥadīṭ* in cui il Profeta avrebbe asserito: «Dio, sia Egli esaltato, ha cos  detto: ‘Io sono con il mio servitore fin tanto ch’egli Mi invoca e pronuncia il Mio nome’»¹⁷.

¹² Sura IV,103.

¹³ Il Profeta stesso raccomandava: «Fate le vostre preghiere nei tempi ad esse assegnati». Riportato in Ab  D w d.

¹⁴ Sarebbe comunque valida se compiuta entro la mezzanotte, come risulta da un *ḥadīṭ* del Profeta in cui fissa e determina i tempi entro cui consumare ciascuna della cinque preghiere. Cf. HANI RAMADAN, *Recueil de Hadiths sur la Prière*, ed. Tawhid, Lyon 2006, 21.

¹⁵ Dalla lettura del Corano si ha pi  di un motivo per ritenere che in un primo tempo le preghiere prescritte fossero tre anzich  cinque, come si potrebbe dedurre da sura XI, 114: «E compi la Preghiera nelle due parti del giorno e all'entrar della notte; perch  le buone azioni scacciano le cattive: avvertenza per gli avvertiti!». L'efficacia della preghiera contro il male e le turpitudini   anche in questo contesto del tutto palese e chiara. La preghiera   un antidoto ai mali che potrebbero perdere l'anima.

¹⁶ Utile   a tal fine il lavoro di MOSTAF  SUHAYL BRAHAMI, *Pourquoi prier?*

¹⁷ Riportato da Ahmad, Ibn M ḡah e al-Ḥ kim, cf. AHMAD ‘ABD AL-ĠAW D, *Les invocations exaucées*, Beirut 2003, 14.

La preghiera è, quindi, la più spontanea e immediata esternazione di un mondo di fede e di operosità nell'amore per il culto, l'atto essenziale e irrinunciabile per testimoniario.

In tale esercizio della fede, il musulmano fa della preghiera scudo, cede alle persuasioni dell'invocazione, non balbetta o rumoreggia, come raccomandato in sura XVII, 110¹⁸, ma pronuncia nell'essenzialità le parole capaci di chiarirgli i sentieri della storia e del divenire delle cose, nella semplice accezione dell'assoluto dominio e imperio della volontà di Dio. Che la giornata si costelli di preghiere non è insolito nella vita di un musulmano e non è nemmeno un caso di condotta eccentrica e paradossale. L'orante per eccellenza è, in verità, colui che invoca frequentemente Dio, colui che si isola per consacrarsi completamente a Dio per il tramite della preghiera, che è premessa indispensabile per prospere e trovare ricompensa al cospetto del Signore, come è detto in sura LXXXVII, 14-15: «Prospererà chi si purificherà, il nome del Signore ripeterà e pregherà». La potenza catartica e purificatrice della preghiera, soprattutto in quella rituale o d'obbligo, è accentuata in un detto del Profeta che ha chiare e evidenti allusioni alle volte in cui essa viene compiuta nell'arco della giornata. Questo *ḥadīṭ* dice: «Se non lontano dalla porta di qualcuno di voi ci fosse un fiume dentro cui lavarsi cinque volte al giorno, penserete forse che resterebbe qualche sozura sui vostri corpi?»¹⁹. Non meno esplicito è il suo pronunciamento in un altro *ḥadīṭ* in cui dice: «Signore, poni tra me e i miei peccati la stessa distanza che intercorre tra l'oriente e l'occidente. Signore, purificami dei miei peccati come pura da ogni impurità è una veste bianca! Signore, lavami dalle mie colpe con la neve, con l'acqua e con il gelo!»²⁰. Purifica come il fuoco, come troviamo anche scritto per mano dello *ṣayḥ* Qaradāwī: «Le passioni umane sono un incendio che fa strage dei cuori, che brucia le anime e gli spiriti. La preghiera, invece, è l'acqua ristoratrice che sopraggiunge per spegnere il fuoco, che dirada il fumo e lo disperde e cancella ogni traccia

¹⁸ Così essa recita: «Dì: “Invocatelo come Allāh, o invocatelo come *Rahmān*, comunque lo invochiate, a Lui appartengono i nomi più belli”. E nella tua preghiera non parlar troppo alto e troppo basso: ma cerca un giusto mezzo fra i due e di: “Sia lode a Dio, che niun figlio si scelse né si prese compagno nel Regno, che non ha bisogno d'amici a salvarlo”, e grida grande la Sua grandezza”».

¹⁹ Tramandato da Muslim (1071), al-Tirmidī (2794) e Aḥmad (13888).

²⁰ Riportato da al-Buḥārī (702) e Muslim (940). Questa invocazione per il perdono dei peccati è consigliata subito dopo aver pronunciato, nella preghiera, la formula del *takbīr* e ci si accinge a disporre il proprio corpo, cuore e spirito verso Dio. Cf. MOSTAFÀ SUHAYL BRAHAMI, *Pourquoi prier?*, 64.

che l'incendio ha lasciato sulle carni dell'uomo»²¹. Ravviva i frutti della fede, senza permettere ch'essi deperiscano, come dice Ibn al-Qayyim: «Dio ha raccomandato di compiere la preghiera più volte, tempo dopo tempo per la sua misericordia [...] perché i frutti della fede piantati dalla preghiera non inaridiscano»²².

Preghiera rituale

Tornando alla preghiera rituale, ovverosia la *ṣalāt*²³, fatta oggetto di obbligo e di prescrizione, bisogna notare ch'essa ha delle condizioni preliminari e suoi propri elementi costitutivi, indispensabili per riconoscere, esaltare e onorare Colui al quale essa è rivolta. Al cospetto di Allāh non si può comparire in uno stato qualsiasi o con noncuranti e oltraggiosi atteggiamenti. Un contegno ispirato alla maestà divina esige che si sia puliti dentro e fuori, per cui il musulmano che si accinga ad assolvere alle preghiere rituali deve provvedere ad avere puliti il corpo e le vesti, a rispettare il tempo assegnato ad ognuna di esse perché possa incontrarlo e svelargli quanto cela in cuore puntando lo sguardo su di lui. Il comune sentire dei musulmani è che quando prega il credente sta davanti all'Altissimo Iddio, più grande d'ogni altra autorità, Creatore di ogni cosa e Detentore di ogni cosa utile e nociva. È perciò doveroso ch'egli vi attenda nel migliore stato di pulizia, interiormente ed esteriormente, sia per quel che concerne il corpo sia per quel che concerne l'abbigliamento e il luogo; altresì doveroso è che egli rivolga lo sguardo dove Dio stesso gli ha ordinato di volgerlo, ovvero in direzione della Mecca, che si attenga al tempo per esse fissato e che sia, mentre ad esse assolve, compunto e preciso affinché consegua gli auspicati benefici. Gli obblighi a cui bisogna attenersi prima di cominciare a pregare sono: mettersi in istato di purità compiendo l'abluzione di rito sì che nessuna impurità copra il corpo, l'abbigliamento, o il luogo in cui si prega; nascondimento delle pudende, che nell'uomo stanno tra l'ombelico e il ginocchio mentre nella donna

²¹ Riportato in MOSTAFÀ SUHAYL BRAHAMI, *Pourquoi prier?*, 106.

²² *Ibidem*, 65.

²³ Termine con cui si esprime la preghiera nella sua accezione più propria, fatta di gesti e di parole già formulati nel loro porsi e attuarsi, ed è perciò da intendersi come unicamente l'atto culturale religioso per mezzo del quale ci si rivolge a Dio in una forma del tutto particolare, codificata dal testo sacro e dalla tradizione, composta di letture coraniche, di piegamento o inclinazione del dorso, *rukū'* e di prosternazione, *suḡūd*. In non pochi passi coranici l'inclinazione sta ad indicare una vera e propria prostrazione. Cf. *ibidem*, 12, 18-19.

libera interessano tutto il corpo, eccezion fatta per il volto, i palmi della mano e i piedi; formulare il proposito di pregare avanti di recitare il primo *takbīr*, vale a dire la formula “Allāh è grande”, e rendersi consapevole di calarsi coscientemente nel tempo della preghiera²⁴.

Vediamo più in dettaglio gli elementi or ora anticipati.

Abluzioni

L'abluzione o *wuḍū'* ha il fine di mettere l'orante in uno stato di purità rituale, che si può perdere per diverse ragioni, alcune delle quali non dipendenti dalla volontà del credente. Dette cause potrebbero essere, ad esempio, urinare, defecare, eiaculare, consumare un atto sessuale con emissione di sperma, uscire da un sonno profondo in cui si sia rimasti privi di coscienza e di consapevolezza, toccare organi sessuali, maschili o femminili, con il palmo della mano, propri o altrui, assumere droghe e alcune medicine. In simili circostanze l'abluzione è d'obbligo. La materia per l'abluzione è l'acqua e, in mancanza di essa, la sabbia, soprattutto in località desertiche, o se si è in condizione di non poter fare uso di acqua²⁵. L'abluzione può avvenire tramite un vero e proprio bagno, *ḡuṣl*, se si sono avuti rapporti sessuali con o senza emissione di liquido seminale, in qualsiasi caso di emissione di sperma e durante i cicli mestruali o perdite di sangue occasionali delle donne²⁶. Anche in questo caso, tuttavia, l'abluzione deve essere preceduta dall'intenzione di conseguire fisicamente e mentalmente la purità rituale. Il rito dell'abluzione semplice avviene in questo modo: si lavano le mani tre volte; si porta l'acqua alla bocca tre volte; si lavano le narici tre volte immettendo ed emettendo l'acqua; si lava la faccia tre volte con tutt'e due le mani; si lavano le braccia fino ai gomiti tre volte, cominciando dal braccio destro; si bagna la testa con le mani; si detergono le parti interne ed esterne delle orecchie con le mani bagnate; si lavano i piedi fino alle caviglie tre volte, cominciando da quello destro e, infine, ci si alza per recitare la formula: «Attesto che non vi è altra divinità all'infuori di Allāh e attesto che Muḥammad è il suo servitore e Messaggero. O Dio, fai di me uno di coloro che si pentono

²⁴ In realtà la recitazione di una simile formula è vista dai dotti musulmani come un mezzo per porsi in stato di *iḥrām* o sacralizzazione della persona e delle circostanze, come si fa, ad esempio, quando si compie il pellegrinaggio alla Mecca. Cf. *ibidem*, 57.

²⁵ In questo caso il rito di purificazione è detto *tayammum*.

²⁶ Vedi particolarmente sura II,222.

e uno di coloro che cercano la purità»²⁷. Pentirsi e purificarsi sono due azioni o spinte dell'anima che si accompagnano. Non ci si può purificare se non c'è pentimento delle colpe e dei peccati volontari o involontari. Ricorrendo ad una serie di immagini prettamente semitiche, il Profeta soleva dire che grazie a questo esplicito rifiuto del peccato e delle sue circostanze, da cui è necessario sempre rifuggire, lavarsi il naso ingerendo acqua e lasciandola poi uscire, i peccati escono dal naso: lavandosi la bocca gorgogliando acqua e lasciandola poi uscire, i peccati escono dalla bocca; lavandosi le mani, i piedi, la testa, le orecchie escono da ciascuna di queste parti del corpo. Con l'acqua purifica l'esterno, con il pentimento i reconditi del cuore e della mente e, infine, con la professione di fede purifica la sua anima da ogni contaminazione idolatriva. Ma anche in questo caso la purificazione sarà valida solo se fatta con una dichiarata intenzione. La tensione interiore con la quale 'Alī Zayn al-'Abidīn cercava in ogni maniera di ottenere con l'abluzione il perdono di Dio, lo faceva impallidire e a chi gliene chiedeva la ragione, rispondeva: «Sapete davanti a Chi mi accingo a presentarmi?»²⁸.

Le abluzioni sono obbligatorie, come inculcava il Profeta ad ogni occasione. Tra gli *ḥadīṭ* leggiamo: «Dio non gradisce la preghiera di chi tra voi ha profanato lo stato di purità rituale fino a quando non avrà fatto le sue abluzioni»²⁹ e ancora: «Io riconoscerò coloro che stanno per entrare nella mia comunità perché avanzeranno raggianti per le loro abluzioni»³⁰. La necessità di far precedere le abluzioni alla preghiera è normalmente insita nella necessità di dover essere puri davanti a Dio, poiché Dio è purità e non accoglie che i puri³¹, e la loro reiterazione è a sua volta insita nel fatto che il corpo è per sua natura esposto a contrarre impurità rituale nel suo muoversi sulla terra e tra le creature³². Ma c'è pure una sorta di purità rituale che alcuni mistici sembrano non aver mai perso, se uno di essi, come fu ad esempio l'*imām* Abū Ḥanīfah al-Nu'mān Ibn Ṭābit (m. 767), riteneva di poter testimoniare di aver compiuto tutte e cinque

²⁷ Ricalca alla lettera quanto detto in sura II,222 dove è detto: «Dio ama i pentiti, ama i puri». Riportato in Muslim (345), Ibn Māğah (413) e al-Nasā'i (148).

²⁸ Citato in MOSTAFÀ SUHAYL BRAHAMI, *Pourquoi prier?*, 101.

²⁹ Riportato in al-Buḥārī e in Muslim.

³⁰ Riportato in Muslim.

³¹ Riportato in Muslim (1686), al-Tirmidī (2915) e Aḥmad (7998).

³² Era anche per questo che il nonno di al-Ša'rānī quando andava a mietere il grano usava portare con sé «un bricco d'acqua per l'abluzione e all'ora della preghiera dell'aurora interrompeva il lavoro ed eseguiva la preghiera», cf. *Vite e detti di santi musulmani*, a cura di V. Vacca, TEA, Torino 1988, 300.

le preghiere con una sola abluzione per ben quarant'anni!³³. Di 'Isà Ibn Nağm Ḥafīr al-Bārlasī, mistico ricco di pratiche ascetiche, si racconta che una sola abluzione gli valse per diciassette anni!³⁴

Sulla strutturale interrelazione che corre tra l'abluzione in sé e la preghiera nella sua essenza, chiarificatrici sono le parole di Aḥmad Ibn Muḥammad al-Ādamī, conosciuto anche come Ibn Sahl Ibn 'Atā', che così ci ha lasciato detto: «La purità rituale appartiene all'anima e la preghiera rituale al cuore: lavandoci il viso ci distogliamo dal mondo; lavandoci le mani ci difendiamo dalle creature a destra e a sinistra; passando la mano bagnata sulla testa ci liberiano da noi stessi; lavandoci i piedi ci affidiamo a Dio. E quando chiudiamo la preghiera con la formula "Grandissimo è Dio", usciamo da tutto quel che è nostro, per metterci in grado di conversare col Signore»³⁵.

La migliore maniera per conversare con Dio è, nell'Islām, la preghiera preceduta dalle previste abluzioni, ossia la preghiera rituale.

La preghiera di rito

La forma prescritta per la preghiera rituale, si attiene a precise indicazioni che trovano nel Corano e nella *sunnah* la loro fonte e origine³⁶. Non si tratta, come vedremo, di una passiva acquiescenza, di un meccanico insieme di movimenti, di gelida e passiva assuefazione ad una ritmica partecipazione del corpo a parole e formule non vivificate dalla fede. Perché prima ancora di dar luogo alla preghiera in quanto tale, il pio musulmano deve formalmente esprimere l'intenzione per la quale si accinge a pregare. Irriga di fede i solchi del vissuto, depone il lievito della pietà e della devozione negli atti che si dispone a consumare in casa, in moschea o per la strada oppure ovunque si trovi. Già il Profeta usava dire: «Le azioni valgono per l'intenzione che le anima»³⁷. Prima ancora che quelle delle labbra, son le parole del cuore che vivificano gli atti. Quello che sorprende è che non si tratta di una intenzione generale o vaga, ma

³³ Cf. *ibidem*, 89.

³⁴ Cf. *ibidem*, 291-292.

³⁵ Cf. *ibidem*, 150. Specificando che la preghiera appartiene al cuore, non fa altro che allinearsi alla concezione che del cuore aveva al-Gazālī, il quale lo considerava come la sede del divino.

³⁶ Sugli *ḥadīṭ* relativi a come pregava e raccomandava di pregare il Profeta, si potrebbe consultare l'essenziale scelta operata in HANI RAMADAN, *Recueil de Hadiths sur la Prière*, 48-80.

³⁷ Riportato da al-Buḥārī e Muslim.

deve essere formulata interiormente per lo specifico atto di culto che si sta per esternare. La prima postura è quella eretta.

Nella preghiera dell'alba, *ṣalāt al-fağr*, per esempio, in posizione retta con serenità e raccoglimento, con le mani alzate e il viso rivolto in direzione della Mecca, si esprime l'intenzione e si procede alla proclamazione della grandezza di Dio su ogni altra divinità con il *takbīr*, ovvero recitando due volte la formula "Dio è grande!, Allāhu akbar"³⁸. Quindi, continuando a mantenere un contegno eretto, *qiyām*, si pone il cavo della mano retta sul palmo sinistro, sotto il petto e sopra l'ombelico e si recita la formula "Ho volto il mio viso come *ḥanīf* verso Colui che ha creato i cieli e la terra e niuno ad Allāh io associo. La mia preghiera e la mia devozione, la mia vita e la mia morte appartengono ad Allāh, il Signore dell'universo, che nessuno ha per socio. Questo mi è stato dato come comandamento e non sono che un musulmano". Continuando a mantenere la stessa posizione, si recita la sura *al-Fātiḥah*, alla fine della quale si dice *amīn*. Recitando ancora una volta la formula "Allāh è grande!", si raccomanda di portare le mani all'altezza delle orecchie, quindi calarle fino a toccare le ginocchia inchinandosi e recitando tre volte la formula *Gloria al mio Signore, l'Onnipotente!, Subḥāna Rabbī al-‘aẓīm*. Quindi si recita o una breve sura oppure alcuni versetti coranici³⁹ a voce udibile nelle prime due *rak‘ah*⁴⁰. Dopo di ciò il musulmano riassume l'iniziale posizione eretta, alza quindi le mani, come quando si inchina e dice "Iddio ascolta colui che lo loda", *sami‘a Allāhu liman ḥamida*, e, con voce non udibile, per una sola volta, "Signore nostro a Te gloria", *Rabbanā wa-laka al-ḥamdu*. Dicendo poi *Allāhu akbar* si prostra in maniera tale che la fronte, il naso, i palmi delle mani e le ginocchia tocchino terra⁴¹ e, in tale posizione, recita per tre volte la formula "Gloria al mio Signore, l'Altissimo", *Subḥāna Rabbī al-‘Alā*. Dopo di ciò si mette a sedere sulle ginocchia con il palmo

³⁸ Si sta ritti durante la parte iniziale della preghiera prescritta, se si è in grado di farlo, posizionando le mani dietro i padiglioni auricolari quasi a voler convogliare la voce del muezzino o dell'*imām* che iniziano con la formula "Allāh è grande", ripetuta due volte.

³⁹ In un *ḥadīṭ* il Profeta ebbe a precisare. «Mi è stato fatto divieto di leggere il Corano in posizione inclinata o prosternata». Riportato in Muslim. Che il Profeta usasse leggere particolari sure durante le sue preghiere risulta da una serie di *ḥadīṭ* per i quali rimandiamo a HANI RAMADAN, *Recueil de Hadiths sur la Prière*, 90-91.

⁴⁰ In maniera da farsi sentire saranno recitati anche nella preghiera del *mağrib* e in quella del *‘iṣā’*, ma non in quelle del *ẓuhr* e del *‘aṣr*.

⁴¹ In un *ḥadīṭ* si racconta che il Profeta abbia detto: «Mi è stato ordinato di prostrarmi su sette parti del corpo e di non tenere annodati né capelli né vestimenti: la fronte e il naso, le due mani, i due ginocchi e i due piedi». Riportato in al-Buḥārī e Muslim, cf. HANI RAMADAN, *Recueil de Hadiths sur la Prière*, 63.

del piede destro poggiato contro la terra in posizione verticale⁴² e con le mani sulle cosce in prossimità delle ginocchia. Una pausa di riposo per poi dire subito “O Allāh! Perdonami e usami misericordia!”, *Allāhumma iğfir li wa-r-ḥamnī*. Poi, recitando la formula *Allāhu akbar* si prostra nuovamente e nel fare ciò recita ancora una volta la formula “Iddio ascolta colui che lo loda” e, subito dopo, la formula “Signore nostro, a Te la gloria”⁴³. Quindi, dicendo ancora *Allāhu akbar*, si alza e procede a fare una seconda *rak‘ah* nelle stesse scansioni di gesti e di formule illustrate sin qui, omettendo unicamente la supplica “Ho volto il mio viso...”. Dopo aver completato la seconda prostrazione della seconda *rak‘ah*, riassume la posizione eretta e recita il *taṣāhhud*, ovvero la formula della professione di fede che recita “Attesto che non vi è altra divinità all’infuori di Allāh e che Muḥammad è il suo servo e il suo messaggero”, *Aṣhadu anna lā ilāha illā Allāh wa-aṣhadu anna Muḥammadan ‘abduhu wa-rasūluhu*⁴⁴, per poi concludere con la formula di supplica per il Profeta “O Allāh! Benedici Muḥammad e i membri della sua famiglia come già benedicasti quelli della famiglia di Abramo. Fai scendere i tuoi favori su Muḥammad e i membri della sua famiglia come già facesti con quelli della famiglia di Abramo nel mondo intero. Tu sei, in verità, il degno di lode e di gloria”. Dopo queste augurali benedizioni invocate sul Profeta e la sua famiglia, il pio musulmano chiude la sua preghiera girando la faccia prima a destra e poi a sinistra, recitando “La pace e la misericordia di Allāh siano su di voi”. Si chiude così la preghiera di rito alla quale ogni pio musulmano è vincolato per precetto e che potrebbe fare, ove volesse, in altri tempi della giornata, dopo aver ascoltato l’invito del muezzino che nella preghiera dell’alba, tanto per prenderne una delle cinque, è così formulato:

Dio è grande (quattro volte)

Attesto che non vi è altra divinità all’infuori di Allāh (due volte)

Attesto che Muḥammad è il suo servo e il suo messaggero (due volte)

⁴² Un *ḥadīṭ* racconta infatti che il Profeta fu sorpreso dalla moglie ‘Ā’iṣah nell’atto di pregare con i due piedi in posizione verticale, dicendo: «O Grande Dio! Io cerco protezione presso il Tuo beneplacito contro la Tua collera e presso la Tua compassione contro il Tuo castigo! E cerco protezione presso di Te contro di Te! Io non saprei come lodarTi come ti si addice, Tu solo, infatti, sei tale da lodar Te stesso!». Riportato in Muslim. Quando poi si inclinava e si prosternava soleva dire: «Gloria a Te, o Grande Dio e Signore nostro e sii Tu lodato! O Grande Dio, perdonami», parafrasando il passo coranico di sura CX,3: «Celebra allora le lodi del tuo Signore e chiedi a lui perdono, ché Egli è Colui che molto perdona!».

⁴³ Quanto ha egli fin qui fatto, costituisce una *rak‘ah* della preghiera rituale.

⁴⁴ Il *taṣāhhud* si recita nelle preghiere del *ṣuḥr*, del *‘aṣr*, del *mağrib* e in quella del *‘iṣā’*.

Orsù venite alla preghiera (due volte)
 Orsù venite al benessere (due volte)
 Pregare è meglio che dormire
 Dio è grande (due volte)
 Non c'è altra divinità all'infuori di Allāh.

Possiamo quindi concludere che la preghiera rituale è nella sua essenzialità costituita dai seguenti elementi: a) lettura coranica; b) posizione eretta; c) inchino; d) prostrazione⁴⁵; e) menzione di Dio in tutt'e quattro i sopradetti elementi, per ognuno dei quali si hanno precisi riferimenti coranici, come sure XVII,78 per il primo; II,238 e LXXIII,2, per il secondo; II,43 e LXXVII,48 per il terzo; XV,98 e XCVI,19 per il quarto; LXII,9 e LXIII,9 per il quinto. Ma anche a tal proposito ci sarebbero svariate testimonianze sul come uomini di estrema pietà e devozione compivano le loro preghiere in casa o in moschea. Di Ways al-Qaranī si racconta che «recitava il *tasbīḥ*⁴⁶ fino ai primi raggi dell'aurora⁴⁷ con le braccia incrociate sul petto, ritto in piedi, oppure a testa china, tenendosi le ginocchia, il corpo piegato in due. Altre volte lo recitava appoggiando la testa sul tappeto da preghiera, adorando come fanno gli angeli»⁴⁸. Preziosa questa allusione alla preghiera degli angeli o alla loro condotta, già diffusa tra i monaci cristiani che consideravano la loro scelta di vita come

⁴⁵ Muḥammad amava dire che «L'adoratore è più vicino Dio quando è prostrato». Riportato in Muslim.

⁴⁶ Con questo termine si suol indicare altresì la pratica della recitazione dei Bei Nomi di Dio servendosi di una specie di rosario formato di 99 o 33 grani ad ognuno dei quali si menziona o si evoca un nome di Dio. La sollecitudine per questa sorta di preghiera fatta di litanie è fortemente sentita tra i musulmani. Il mistico Mālik Ibn Dīnār affermò un giorno: «Ho letto in numerosi libri che l'Altissimo ha concesso ai fedeli dell'Inviato – su di Lui il Saluto e la Pace! – due privilegi, che non ha mai concesso a Gabriele e Michele. Del primo parla nel Corano: “Ogni volta che voi vi ricorderete di Me, Io, a mia volta, mi ricorderò di voi”. Il secondo consiste in questa promessa: “Ogni qualvolta Mi rivolgerete una domanda, invocando il Mio Nome, esaudirò la vostra richiesta”», cf. FARID AL-DIN AL-'ATTAR, *Parole di Ṣūfi*, 83. La menzione coranica è in sura II,152. Che il *tasbīḥ* sia una vera e propria preghiera, pur se di per sé esprima direttamente la glorificazione di Dio e la celebrazione dei suoi attributi propri, lo desumiamo da precisi passi coranici, tra cui XVII,44: «Lo glorificano i sette cieli e la terra [...]»; XX,130: «Canta le lodi del Tuo Signore prima del sorgere del sole e prima del tramonto e nell'ore della notte lodaLo ancora, e ai confini del giorno, che tu abbia ad esserne lieto». Il *tasbīḥ* è, in verità, annoverato tra le formule più gradite a Dio. Cf. AHMAD 'ABD AL-ĠAWAD, *Les invocations exaucées*, 22-26.

⁴⁷ Nel Corano, sura XVII,78, troviamo scritto: «E recita passi del Corano all'alba, poiché la recitazione del Corano all'alba ha dei testimoni», alludendo senza ombra di dubbio agli angeli, che sono presenti alla preghiera e alle invocazioni dei musulmani.

⁴⁸ FARID AL-DIN AL-'ATTAR, *Parole di Ṣūfi*, 52.

una costante propensione all'imitazione della vita degli angeli. Nel modo di disporsi disciplinatamente in fila, ad esempio, si ha già un riferimento a tradizioni che gravitano intorno a quel che fanno gli angeli quando esaltano e lodano il Signore. Così si racconta in un *ḥadīṭ*: «Disponetevi in armoniose file, spalle ben allineate, colmando i vuoti tra voi ma in dolce contatto con le braccia dei vostri fratelli, senza però lasciare spazi vuoti per il diavolo. A colui che in congiunte file si dispone si unisce Dio, e con chi invece le rompe anche Dio rompe»⁴⁹.

Le altre quattro preghiere hanno particolarità proprie, in quanto quella del *ḡuhr*, consiste di due *rak'ah* come da tradizione, di quattro altre *rak'ah* come obbligo e di altre due come tradizione; quella del *'asr*, consiste in quattro *rak'ah* come obbligo; quella del *mağrib* consiste di tre *rak'ah* come obbligo e di due come tradizione mentre quella del *'iṣā'* consiste in quattro *rak'ah* come obbligo, di due come tradizione e di tre come *witr*, ossia di quelle che erano praticate dal Profeta quando invocava Dio facendo ricorso ad alcune parole di supplica nel mentre riprendeva la posizione eretta dopo la terza *rak'ah*. Ma prima di procedere nel discorso, voglio qui riportare un *ḥadīṭ* il cui contenuto esprime la causalità primaria che spinge il musulmano a pregare così come faceva il suo Profeta. Eccone il testo:

«Allorquando il Profeta si alzava per attendere alla preghiera, cominciava dicendo: *Allāhu Akbar!*, quindi aggiungeva: «Io volgo la faccia verso Colui che ha creato i cieli e la terra nello spirito di un *ḥanīf* estraneo ad ogni sorta di idolatria e attesto che non sono nel novero degli associazionisti⁵⁰. La mia preghiera, il mio culto, la mia vita e la mia morte apparengono a Dio, il Signore dei mondi⁵¹. Egli non ha soci, ed è questo ciò che mi è stato ordinato, ed io faccio parte di coloro che si sottomettono. O Grande Dio! Tu sei il Re, non c'è altra divinità all'infuori di Te! Tu sei il mio Signore ed io sono il Tuo servitore. Sono stato ingiusto verso me stesso, riconosco il mio peccato, perdonami, Ti prego, tutti i miei peccati, perché nessuno perdona i peccati all'infuori di Te! Guidami verso le qualità morali migliori, poiché nessuno può guidare ad esse all'infuori di Te! Allontana da me i vizi, poiché nessuno può da essi allontanare all'infuori di Te! Io vengo a Te, consacrato al Tuo servizio. Il bene tutto è nelle Tue mani e il male non ha accesso dove Tu sei! Io sono grazie a Te e a Te tendo! Sii Tu

⁴⁹ Trasmesso da Tirmidī. In un altro *ḥadīṭ* si inculca ancora: «Non vi disporrete voi in armoniose file come usan gli angeli al cospetto del loro Signore, completandole dapprima e serrandosi poi gli uni accanto agli altri in esse?». Stessa fonte.

⁵⁰ Per questa prima parte vedi sura VI,79.

⁵¹ Cf. sura VI,62.

benedetto ed esaltato, io imploro il Tuo perdono e a Te mi volgo pentito!”⁵². Poi, inchinandosi, diceva: “O Grande Dio! Per Te io mi sono inchinato, in Te ho io creduto, e a Te mi io sono sottomesso. Per Te si son umiliati il mio udito, la mia vista, la mia mente, le mie ossa e i miei nervi”. E quando rialzava la testa, diceva: “O Grande Dio! O Signore nostro! A Te la lode nella misura in cui i cieli e la terra e ciò che tra di essi si trova ne sono pieni, come pure nella misura in cui ne sarà pieno ciò che ti piacerà dopo di essi”. E quando si prostrava, diceva: “O Grande Dio! È per Te ch’io mi sono prostrato, è in Te che io ho creduto, è a Te ch’io mi sono sottomesso. Il mio volto si è prostrato per Colui che lo ha creato e gli ha conferito la sua forma, fendendo il suo udito e la sua vista. Benedetto sia Dio, il migliore dei creatori!” Poi, tra le ultime parole che pronunciava tra il *tašahhud* e il *taslīm*, aggiungeva: “O Grande Dio! Perdonami i miei peccati passati e futuri, ciò che ho tenuto segreto e ciò che ho divulgato e ciò che Tu conosci meglio di me. Tu sei colui che anticipa e che rimanda. Non c’è altra divinità all’infuori di Te!”⁵³.

Era talmente sentito il fascino di questa suprema testimonianza di fede nell’assoluta unicità e maestà divina, da indurre il celebre al-Buḥārī (m. 871) a prendere l’abitudine di pregare due prostrazioni di ringraziamento a Dio⁵⁴ ogni volta che trascriveva un fatto o un detto del Profeta nel suo volume⁵⁵.

Oltre alla preghiera propriamente detta, per la quale si ricorre nell’Islām al termine *ṣalāt*, ci sono altre svariate maniere di rivolgersi a Dio in atteggiamento orante, che sono comunemente dette preghiere supererogatorie e invocazioni. Cominciamo dalle prime.

⁵² Per i meriti insiti nella formula con cui in diverse maniere ci si rivolge a Dio nelle preghiere obbligatorie e supererogatorie, cf. AHMAD ‘ABD AL-ĠAWĀD, *Les invocations exaucées*, 30-37, in cui cita tanto i passi coranici quanto le maggiori tradizioni concernenti la necessità di implorare il perdono di Dio. Citiamo, a mo’ di esempio, sura XLVII,19: «E sappi che non c’è altro dio che Dio: chiedi dunque perdono del tuo peccato e del peccato dei credenti e delle credenti; e Dio ben conosce il vostro agitarvi sulla terra e la vostra finale dimora». E un *ḥadīṭ* in cui il Profeta confidava: «Per Dio, certo, io imploro il suo perdono e davanti a lui mi pento più di settanta volte al giorno!». Riportato da al-Buḥārī.

⁵³ Riportato in Muslim e, con una sua leggera variazione alla fine, attribuito a Muslim stesso da al-Šāfi‘ī. Cf. HANI RAMADAN, *Recueil de Hadiths sur la Prière*, 58-59.

⁵⁴ In verità la necessità di ringraziare e lodare Dio attraverso la preghiera è richiamata a più riprese nel Corano, come, ad esempio, nelle sure II,243;VII,17;XXXIV,13. Evidenziato è altresì il comportamento degli ingrati, pur se esso è esplicitato come vera e propria forma di empietà o *kufṛ* a cui viene opposto lo *ṣukr*, come nella sura XXVII,40.

⁵⁵ Cf. *Vite e detti di santi musulmani*, 100. Per volume si intende qui la sua celebre raccolta di *ḥadīṭ* meglio nota sotto il nome di *al-Ġāmi‘ al-Šaḥīḥ*.

Preghiere supererogatorie

Ci sono altre preghiere che non sono un obbligo indispensabile, come le preghiere fatte dopo quella della sera, il *qunūt*, ossia la preghiera che si rivolge a Dio restando per lungo tempo in piedi dopo qualche preghiera ufficiale, come quella durante la notte o le *nawāfil*, ossia le preghiere supererogatorie che le diverse tradizioni attribuiscono al Profeta che soleva farle in aggiunta alle preghiere prescritte⁵⁶. La stessa grazia di pregare viene considerata come oggetto di preghiera e di invocazione, come nelle parole del Profeta: «Quando ciascuno di voi si sveglia, dica: “Lode a Allāh che mi ha restituito lo spirito, mi ha accordato un corpo sano e mi ha permesso di invocarlo”». La preghiera ben formulata ed eseguita diventa una causa perché Dio stesso intervenga a garantire la verità di ciò che si proclama, perché la preghiera ha il potere di calarsi nel vortice della verità assoluta. Così infatti soleva dire Muḥammad: «Nessuno si sveglia per dire: “Lode ad Allāh che ha creato il sonno e la veglia; lode ad Allāh che mi ha fatto sorgere sano e salvo e in ottimo stato. Io professo che Allāh dà la vita ai morti e ch’Egli è onnipotente” senza che Allāh stesso, sia Egli esaltato, dica: “Il Mio servitore ha detto il vero”». Con la preghiera si accompagnano le diverse azioni della giornata e della notte. Nulla è lasciato alla pura e semplice determinazione di lasciare la propria orma in una qualsiasi sfera dell’agire umano; tutto diviene, per il pio musulmano, un rituale e ossequioso riconoscimento delle priorità di Dio. Di fatto, per la preghiera della notte così Iddio dice a Muḥammad in sura XVII,79: «E parte della notte ancora veglia in orazione volontaria, che forse il Signore ti susciti a luogo di gloria».

Per imitare così la condotta del Profeta, di cui nessun musulmano dubita che abbia messo in pratica quanto il Signore gli chiedeva, Tābit Ibn Asad al-Bannānī, come del resto altri, praticò intensamente (dicono per cinquant’anni!) la preghiera notturna e un giorno chiese al suo Signore: “Signore, se hai concesso a qualcuna delle tue creature di pregare nella tomba, concedilo anche a me!”. La tradizione vuole che tale supplica fu da Dio esaudita ed egli pregò ancora una volta stando nella tomba. Non di molto dissimile è quanto si racconta a proposito di Mūsà

⁵⁶ Sono considerate alla stregua di vestimenti che coprono e abbelliscono quelle obbligatorie, le completano, rinsaldano il rapporto che si stringe con Dio, sono efficaci nel conseguire il suo perdono e contribuiscono molto a consolidare l’amore per Dio. Cf. MOSTAFÀ SUHAYL BRAHAMI, *Pourquoi prier?*, 47-50, 55. Ma sono anche le meno esposte alla tentazione dell’ipocrisia e dell’ostentazione.

Ibn Māhīn al-Zūlī, che tra gli straordinari doni ricevuti da Dio annovera quello che, in forza della sua devozione per la preghiera, «quando lo posero nella tomba balzò in piedi per la preghiera e la fossa si allargò perché potesse compierla, mentre i presenti svenivano»⁵⁷. Di ‘Alī Ibn al-Ḥusayn, per la sua pietà chiamato Zayn al-‘Ābidīn, ossia ‘Ornamento dei devoti’, si racconta che non trascurava le preghiere notturne né quando era in casa né quando si trovava in viaggio e si raccontava, ancora, che tra notte e giorno «pregava mille prostrazioni»⁵⁸. Di Ibrāhīm al-Adham si raccontava che per sette notti fece una preghiera di quattrocento *rak‘āt*⁵⁹. Anche di ‘Aṭā’ Ibn Abī Rabāḥ (m. 733) si tramanda che nelle sue preghiere notturne solleva recitare duecento, e forse più, versetti del Corano⁶⁰. Di preghiere e di litanie era costellata la veglia notturna di Zayd al-Qā’ī (m. 740) che solitamente pregava per tutta la notte sostituendosi ai due fratelli che per pigrizia non riuscivano a coprire i reciproci turni di preghiera che si erano obbligati ad osservare dopo aver diviso la notte in tre parti⁶¹. Analoga tradizione riguarda la moglie di Rabāḥ Ibn ‘Amr al-Qaysī che stava tutta la notte in preghiera coprendo anche il tempo in cui avrebbe dovuto pregare il marito⁶². Irremovibile colonna di pietà orante era altresì Maṣṣūr Ibn al-Mu‘amir che, similmente a tanti stiliti della Siria, se ne stava «dritto in piedi in preghiera, con la barba aderente al petto, sì da credere che stesse per cadere morto». Passò così le sue notti in orazione per sessant’anni⁶³. Uguale ammirazione è espressa per la devozione nel pregare che aveva il mistico Muḥammad Ibn ‘Īnān (m. 1516), per il quale al-Ša‘rānī usa parole piene di ammirazione dicendo di lui: «Dopo la preghiera canonica dava inizio alle orazioni notturne, e nessuno doveva interromperlo fino al giorno. Tale era la sua vita, estate e inverno»⁶⁴. In fondo tale devozione per le preghiere compiute durante la notte, *qiyām al-layl*, è vissuta dalla comunità musulmana come un modo per ‘illuminare’ le sue notti, mentre le preghiere supererogatorie o *nawāfil* che i musulmani fanno, hanno lo scopo di riempire le loro dimore e di vivificarle in virtù dell’invocazione di Dio⁶⁵. In verità le preghiere della

⁵⁷ *Vite e detti di santi musulmani*, 182.

⁵⁸ *Ibidem*, 59.

⁵⁹ Cf. FARID AL-DIN AL-‘ATTAR, *Parole di Ṣūfī*, 142.

⁶⁰ Cf. *ibidem*, 68.

⁶¹ Cf. *ibidem*, 72.

⁶² Cf. *ibidem*, 107.

⁶³ Cf. *ibidem*, 72.

⁶⁴ Cf. *ibidem*, 310.

⁶⁵ Cf. MOSTAFĀ SUHAYL BRAHAMI, *Pourquoi prier?*, 46, nota 36, 55.

notte sono, come diceva il Profeta, un'offerta a Dio, un argine al male, un'assoluzione dai peccati⁶⁶.

La preghiera come invocazione

Come invocazione la preghiera è più propriamente detta *du'ā'*, nel senso di supplica o richiesta di aiuto e soccorso in particolari frangenti⁶⁷. Lo stesso senso e significato essa assume quando nelle particolari circostanze e situazioni della vita si sente il bisogno di rivolgersi a Dio per mettersi sotto la sua protezione e consacrare al Suo nome tutto ciò che si fa. Mi limito a dare qui un sunto non descrittivo, ma puramente numerativo di esse, non potendo per ovvie ragioni sostare, sia pur se dalla soglia, sulle inimmaginabili pulsazioni di cui potrebbe essere capace un'anima che prega. Così la tradizione islamica suggerisce di spulciare tra ciò che il suo Profeta ha lasciato detto a proposito dell'invocazione da scegliere e pronunciare se si vuole chiedere perdono a Dio; per essere messi al riparo da ogni sorta di male; per contrastare la paura e l'afflizione; quali invocazioni scegliere quando si visita un ammalato; per ottenere la pioggia in tempi di siccità; prima di dormire; quando si indossano o si dismettono abiti nell'arco delle giornate; quando si fa ritorno a casa; quando si entra e si esce da luoghi di divertimento o di piacere; quando si va al mercato; quando si entra in moschea o quando si intraprende un viaggio. Più pertinenti ai valori spirituali sono quelle invocazioni attente ad ottenere l'abbondanza dei doni di Dio o per essere guidati nello scegliere ciò che è conforme al volere divino; che si recitano per apprendere il Corano. Ci sono invocazioni formulate su versetti coranici da pronunciare durante ciascun giorno della settimana per ottenerne le benedizioni e assimilarne gli insegnamenti, partendo dal venerdì al giovedì successivo. Ci sono invocazioni che si accompagnano addirittura ad azioni che vengono fatte tutti i giorni per renderle maggiormente meritevoli di plauso divino, come quelle che vengono recitate all'atto di consumare i pasti; per contrastare gli effetti deplorabili di discorsi vuoti e vacui; invocazioni da pronunciare quando si assiste al levarsi della luna nuova; al soffiare dei venti; all'apparizione di una stella cometa e al fragore di un tuono. Specifiche invocazioni sono consigliate quando ci si guarda allo specchio;

⁶⁶ Riportato da al-Tirmidī (3472).

⁶⁷ Sulla sua importanza e frequenza nel Corano e negli *ḥadīṭ*, cf. AHMAD 'ABD AL-ĠAWĀD, *Les invocations exaucées*, 97-131.

all'atto di starnutire e quando ci si scambia i saluti durante i diversi tempi della giornata⁶⁸. Per rendere un'idea di come sono formulate queste invocazioni, in maniera estesa oppure concisa, mi limito a riportarne una attribuita al Profeta nel giorno di venerdì.

«O Dio! Ti imploro di concedermi una Tua misericordia, grazie alla quale guidare il mio cuore nel buon cammino, uniformare le mie azioni, rendere pia la mia coscienza e nobili i miei gesti, purificare le mie opere e ispirare il mio discernimento, restituirmi le persone amate e preservarmi da ogni male. O Dio! Concedimi una fede e una certezza che non lascino adito alla miscredenza e una misericordia grazie alla quale conseguire l'onorabilità a me concessa per la Tua munificenza in questo mondo e nell'Altro. O Dio! Io imploro da te vittoria in quel che è per me decretato, il merito dei martiri, la vita di chi è felice e il trionfo sui nemici. O Dio! E' a Te ch'io esterno quanto m'abbisogna. Se il mio spirito s'infiacchisce e imperfette si fanno le mie azioni, è perché ho bisogno della Tua misericordia! Perciò supplico Te, o Tu che decreti ogni cosa e dei cuori sei consolatore! Come già preservi i navigatori in mare, preserva anche me dal castigo del *sa'rr*, dall'invocare la totale distruzione e dalla sedizione delle tombe. O Dio! Che il bene da Te promesso ad una delle Tue creature o che stai per dare a uno dei suoi servitori sia accordato a me, pur se incapace di esprimerlo sia stata la mia mente e di chiederlo la mia supplica. Questo è quel che in verità io desidero da Te, e questo io Ti chiedo per la Tua misericordia, o Tu che dei misericordiosi sei il più misericorde! O Dio! Tu la cui forza è intensa e corretto è il giudizio! A Te io chiedo di accordarmi protezione nel Giorno in cui le minacce si avvereranno, a Te io chiedo di accordarmi il Paradiso il giorno in cui saremo resi immortali con coloro che Tu hai fatto a Te vicini e Ti contemplano, che si sono inchinati e prostrati e hanno onorato le loro promesse. Tu sei il Misericordioso, Colui che ama, Colui che fa ciò che vuole. O Dio! Fa' ch'io sia nel novero dei ben guidati che guidano gli altri sulla retta via, e non dei fuorviati che fuorviano altri. Fai di me l'alleato dei Tuoi alleati e il nemico dei Tuoi nemici, uno di quelli che amano coloro che Tu ami e mostrano ostilità contro coloro ai quali Tu hai dichiarato ostilità! O Dio! Questo è quanto io chiedo, a Te esaudirmi. Questo è quanto tento con le mie forze, ma è in Te ch'io mi rimetto. O Dio! Poni una luce nel mio cuore e una luce nella mia tomba, una luce in ciò che mi è davanti e una luce in ciò che mi sta dietro, una luce alla mia destra e una luce alla mia sinistra, una luce sopra di me e una luce sotto di me, una luce nel mio udito e una luce nella mia vista, una luce nei miei capelli e una luce nella mia pelle, una luce nella mia carne e una luce nel mio sangue e nelle mie ossa. O Dio! Prepara per me una possente luce, dammi una luce, fa' per me una luce. Lode sia a Colui che si è attribuito la potenza e con essa ha parlato! Lode sia a Colui che si è rivestito di gloria e di

⁶⁸ Se ne trova un compendio in *ibidem*, 245-401.

essa ha fatto dono! Lode sia a Colui al quale soltanto si addice glorificazione! Lode a Colui che è il detentore dei favori e delle grazie! Lode a Colui che è il detentore della gloria e dell'onore! Lode a Colui che è il detentore della maestà e della munificenza!»⁶⁹.

Preghiera dell'assemblea il giorno di venerdì

La contempla il Corano stesso, come in sura LXII,9: «O voi che credete! Allorché, il giorno dell'Adunanza, udite l'invito alla Preghiera, accorrete alla menzione del Nome di Dio e lasciate ogni traffico. Questo è meglio per voi, se lo sapeste! E quando la Preghiera è terminata disperdetevi per la terra e cercate d'ottenere grazia di Dio, e menzionate il Nome di Dio di frequente, a che per avventura prosperiate». E il Profeta a sua volta soleva dire: «Bisogna farla finita con il negligenza la preghiera del venerdì, altrimenti Dio porrà un sigillo sui loro cuori e allora saranno annoverati di tra i negligenti»⁷⁰. La preghiera del venerdì, come del resto quelle delle due grandi feste dopo il *ramadān*, sono vivamente raccomandate. A tal proposito c'è un *ḥadīṭ* in cui il Profeta avrebbe asserito: «Quando le persone si riuniscono per evocare Dio, gli angeli le circondano, la misericordia li ricopre, la quiete scende su di esse e Dio fa di loro menzione a coloro che sono a Lui dappresso»⁷¹.

L'eccellenza del venerdì è così celebrata in un detto del Profeta: «Il migliore giorno sul quale sorge il sole, è il giorno di venerdì. È questo il giorno nel quale Adamo è stato creato; è questo il giorno in cui egli fu fatto entrare nel Paradiso; è questo il giorno in cui egli ne uscì. E persino l'Ultima Ora non verrà se non nel giorno di venerdì»⁷².

⁶⁹ Questo testo è riportato da al-Tirmidī, al-Marwazī, al-Bayhaqī e al-Ṭabarānī sull'autorità di 'Abd Allāh Ibn 'Abbās. Trova la sua origine in sura LV,78, dove A. BAUSANI, *Il Corano*, traduce: «Sia benedetto il nome del Signore, re di Possanza e di Gloria!». Vedi pure AHMAD 'ABD AL-ĠAWAD, *Les invocations exaucées*, 120-121. In un altro *ḥadīṭ* si parla di un Nome Sublime e potremmo chiederci cosa in verità si voglia intendere con esso: è un modo di dire *Allāh* oppure una formula che si arresta alla soglia invalicabile di ciò che Dio veramente è e la cui essenza o natura è irraggiungibile dall'intelletto umano? Il testo in cui è formulato il *ḥadīṭ* esclude questa alternativa, perché si afferma esplicitamente che esso «è uno dei nomi di Dio», cf. AHMAD 'ABD AL-ĠAWAD, *Les invocations exaucées*, 122.

⁷⁰ Trasmesso da Muslim. Questo versetto è diversamente riportato in forma sobria in Abū Dāwūd, al-Tirmidī, Ibn Māğah a al-Dārimī: «Colui che per negligenza trascura tre venerdì, Iddio suggellerà il suo cuore».

⁷¹ Riportato da Muslim e Aḥmad.

⁷² Riportato da Muslim.

L'osservanza della preghiera scandita da ogni richiamo del muezzino e fatta in moschea, era particolarmente cara al Profeta, il quale soleva dire: «A ciascun passo che un musulmano fa per compiere la preghiera nella moschea, Dio gli ascrive una buona azione»⁷³. In un *ḥadīṭ* si racconta ch'egli abbia pure detto: «Quando uno di voi entra in moschea, dica 'O Grande Dio! Apri per me le porte della Tua misericordia!, e uscendone dica "O Grande Dio! Fai scendere su di me le tue grazie"»⁷⁴. Ma di più eccellenti meriti è essa adorna, almeno stando ad una tradizione fatta risalire al Profeta, il quale avrebbe detto a tal proposito: «Quando vien poi il venerdì, si soffermano alla porta di ciascuna moschea alcuni angeli che registrano in ordine di arrivo i primi che vi si recano. Quando poi l'imām prende posto sedendo sul *minbar*, essi chiudono i loro registri e si pongono all'ascolto della menzione di Dio»⁷⁵. In un *ḥadīṭ* ne rileva il prestigio asserendo che i luoghi più cari a Dio sono le moschee⁷⁶. Ed ha ancora detto: «Annuncia a coloro che nell'oscurità si avviano a piedi con costanza verso la moschea che il giorno della Resurrezione saranno ammantati di una luce perfetta»⁷⁷. La sua eccellenza è messa in risalto dal Profeta il quale soleva dire che la preghiera in comune è ventisette volte migliore di quella fatta individualmente⁷⁸. Ed è pur sempre il Profeta a definirne l'obbligato-

⁷³ Riportato in Buḥārī (2767), Muslim (1677) e in Aḥmad (7836).

⁷⁴ Riportato da Muslim.

⁷⁵ Riportato da Muslim (319).

⁷⁶ Trasmesso da Muslim (1076). Lo stesso tradizionista, in una con al-Buḥārī, ci ha tramandato che un giorno Muḥammad ebbe a dire: «Chi costruisce una moschea a Dio, Iddio gli costruirà una casa in Paradiso». In questo ambito i due tradizionisti hanno registrato un altro *ḥadīṭ* dove è detto: «A colui che si rende alla moschea il mattino o la sera, Dio preparerà un luogo d'accoglienza in Paradiso. Ciò accadrà ogni qual volta si recherà in moschea, il mattino o la sera». Per la costruzione delle moschee e sulle moschee ci sarebbe molto da dire, ma l'argomento esula dallo specifico di questo contributo. Ci basti pensare che in un altro *ḥadīṭ* si racconta che il Profeta ordinò la costruzione di moschee in ogni quartiere e che fossero purificate e tenute sempre pulite, come riporta Abū Dāwūd. Un sufficiente prospetto di quanto concerne l'argomento, potrebbe trovarsi, pur se limitato, in HANI RAMADAN, *Recueil de Hadiths sur la Prière*, 25-41.

⁷⁷ Tramandato da al-Tirmidī e Abū Dāwūd.

⁷⁸ Trasmesso da al-Buḥārī (609), Muslim (1038) Mālik (264) e altri tradizionisti. Un altro *ḥadīṭ* tramanda che abbia detto invece che essa è di venticinque volte migliore di quella che si compie in casa o nel negozio in cui si svolge il proprio lavoro. Questo perché ogni passo che compie per recarsi alla moschea senz'altro scopo che quello di pregare, lo eleva di un grado e contribuisce a cancellarne le colpe. E quando prende a pregare, gli angeli non cessano di pregare per lui fino al momento in cui se ne sta in preghiera, implorando: «O Dio! Accordagli la tua clemenza. O Dio! Concedigli la tua misericordia». Tramandato da al-Buḥārī e Muslim. In al-Buḥārī e Aḥmad si riscontrano altre varianti dove si dice che la preghiera fatta in gruppo o in comunità è superiore di venticinque volte rispetto a quella fatta da soli, cf. HANI RAMADAN, *Recueil de Hadiths sur la Prière*, 96.

rietà che incombe sui musulmani radunati in assemblea, specificando che solo quattro categorie di persone ne sono esentate, vale a dire uno schiavo, una donna, un bambino o un infermo⁷⁹. E soleva ancora dire che ogni musulmano che fa assiduamente la preghiera nel luogo in cui avviene l'appello per il tramite del muezzino, ha la certezza che un domani gioirà ed esulterà nell'incontrare Dio da vero musulmano⁸⁰. Le considerazioni positive sulla preghiera fatta nella moschea sono sintetizzate felicemente da queste parole di Mostafa Suhayl Brahami: «Il riposo che si trova nelle moschee è unico, poiché tali luoghi sono il focolare del soffio divino, della Sua benedizione, della Sua assistenza e della Sua presenza, pur se Dio può essere trovato dappertutto»⁸¹. Ma riteniamo che in nessun altro passo del Corano la moschea è in così tranciante connessione con la preghiera come in sura XXIV,36, dove è detto: «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, dal compier la Preghiera, dal pagare la Dècima [...]».

Sull'eccellenza della preghiera pubblica o comune, espressione dell'essenza dell'unione dei credenti ed esternazione corale di un comune sentire, si sono espressi non pochi sufi, tanto a parole quanto nei fatti, tra i quali varrebbe la pena menzionare quell'Abū Madyan Šu'ayb Ibn al-Ḥusayn al-Mağrabī, nativo di Siviglia e molto venerato a Tlemcen come fondatore della confraternita detta al-Madaniyyah dal suo nome, il quale se ne stette per un intero anno confinato in casa, dalla quale usciva solo il venerdì per attendere alla preghiera pubblica⁸². Tale sua eccellenza è altresì ribadita da un altro grandissimo mistico, vale a dire Ali Ibn 'Abd Allāh al-Šādīlī, anch'egli fondatore di una altrettanto celebre confraternita che ne portava il nome, che soleva inculcare nei suoi adepti la devozione per la preghiera pubblica con queste parole: «Se un poverello non si dà premura di assistere alle cinque preghiere insieme alla comunità, non ti curare di lui»⁸³.

⁷⁹ Questo *ḥadīṭ* è tramandato da Abū Dāwūd.

⁸⁰ Tramandato da Muslim (1046), al-Nasā'ī (840) e Aḥmad (3740).

⁸¹ Cf. MOSTAFÀ SUHAYL BRAHAMI, *Pourquoi prier?*, 85. Felice è pure l'insistenza che fa sul fatto che le moschee sono le dimore di Dio, *buyūt Allāh*, così come la grande moschea della Mecca gode del titolo onorifico di *Bayt Allāh*. Lo sono a tal punto che con coloro che le prendono a loro dimora Dio s'impegna a dare felicità, misericordia e ad accordare ad essi di passare il ponte, *al-širāṭ*, perché conseguano la compiacenza di Dio, vale a dire il Paradiso. La moschea, dimora su questa terra di Dio e del credente, si fa dimora di paradiso nell'al di là.

⁸² Cf. *Vite e detti di santi musulmani*, 196.

⁸³ Cf. *ibidem*, 238.

Effetti benefici della preghiera

La preghiera è il rito di effettiva introduzione del fedele nel cuore dell'Islām. Scandisce l'attimo in cui si viene alla luce giacché, come da tradizione che si fa risalire al Profeta, è il primo atto di culto al quale il neonato viene invitato quando gli si sussurra all'orecchio il richiamo alla preghiera⁸⁴.

La preghiera rituale assicura al credente, che se ne fa artefice e testimone, innanzitutto un profondo senso di gratitudine nei confronti di Allāh per le grazie che incessantemente riversa su di lui e sulla comunità di cui fa parte. La propensione a enumerare i benefici di cui un atto si fa garante è cosa alquanto diffusa in ambienti semitici. Come per altre cose, anche per la preghiera rituale è prevista una serie di benefici morali tra cui non solo, come si accennava, una propensione a manifestare gratitudine nei confronti di Dio che ne è largitore, ma altre conseguenze di non minore importanza. Vogliamo qui riassumerle con parole di attenti osservatori della prassi islamica che tra i valori morali della preghiera rituale enumerano: la gratitudine verso Dio per le grazie che riversa sugli oranti, essendo egli colui che ci ha creato ed ha profuso su di noi ogni grazia, a partire dalle ricchezze materiali alla salute, alla progenie e ad altri beni; il credente si abitua a conservare e salvaguardare una certa pulizia del corpo, dell'abbigliamento e del luogo in cui usa pregare prevenendo così le cause di malattia e conseguendo forza e vitalità; apprende a dare esecuzione alle opere richieste nei tempi ad esse deputati; ha modo di ricordare la grandezza e la potenza di Dio e di nutrire quindi, nei suoi confronti, il dovuto timore reverenziale, il che lo mette in condizione di eseguire con zelo le azioni buone e di astenersi da quelle nocive.

Fonte di continua tensione nel suo iniziale esercizio, la preghiera dischiude poi l'animo sulle delizie e i conforti dello spirito, come si evince dalle parole del mistico Tābit Ibn Asad al-Bannānī, il quale soleva dire: «Per vent'anni la preghiera è stata per me uno sforzo, per altri venti una gioia»⁸⁵.

Questa letizia interiore che la preghiera procura in chi la pratica si accompagna spesso ad un ulteriore beneficio che essa arreca agli animi dei credenti, alle cui papille olfattive si manifesta spesso sotto forma di una ineguagliabile e straordinaria fragranza, come capitava nel caso di Ibrāhīm al-Adham la cui grotta, dove consumava la sua adorazione

⁸⁴ Così fece in effetti Muḥammad quando nacque al-Ḥasan figlio di 'Alī e di Fāṭimah.

⁸⁵ *Vite e detti di santi monaci*, 65.

orante a Dio⁸⁶, fece così esclamare allo *šayḥ* Abū Sa'īd Ibn Abī al-Ḥayr: «Lode ad Allāh! Se questa grotta fosse piena di muschio non emanerebbe profumo più soave; e questo perché un uomo venerabile dal cuore sincero vi ha vissuto in preghiera»⁸⁷. Il gaudio e la letizia interiore che la preghiera procaccia denotano una serenità d'animo e una quiete dell'anima grazie soprattutto alla certezza che la preghiera è fonte di cancellazione di ogni colpa e di ogni peccato. Su questo conforta il musulmano più di un *ḥadīṭ* e il Corano stesso, come abbiamo già accennato citando sura XI,114, dove troviamo scritto: «E compi la Preghiera nelle due parti del giorno e all'entrar della notte; perché le buone azioni scacciano le cattive: avvertenza per gli avvertiti!». In sura XXIX,45 leggiamo ancora: «Recita quel che t'è stato rivelato, del Libro, e compi la Preghiera, poiché la Preghiera preserva dalla turpitudine e dal male, e la menzione di Dio è la cosa più grande, e Dio sa ciò che voi operate». Se essa preserva e difende dalla turpitudine e dal male, è altresì vero che prospererà chi fa menzione del nome del Signore e si dedica alla preghiera, come inculca sura LXXXVII,15⁸⁸. Quanto agli *ḥadīṭ* ci contenteremo di riportarne soltanto qualcuno⁸⁹, tra cui quello in cui il Profeta a chi gli chiedeva se le cinque preghiere, simili a cinque immersioni nell'acqua di un fiume, lasciassero intatta qualcuna delle impurità dell'anima, rispose prontamente: «Così fan pure le preghiere: grazie ad esse Dio cancella i peccati». Sulla cancellazione dei peccati grazie alle preghiere c'è anche quel *ḥadīṭ* nel quale così si espresse il Profeta: «Quando l'imām dice *amīn*, dite pure voi *amīn*, poiché per certo colui che dice *amīn* nel momento in cui gli angeli dicono *amīn*, si vedrà perdonati i suoi peccati commessi per il passato»⁹⁰.

In forza di questa quiete e sollievo, l'anima pregusta e vive una sorta di beatitudine. Il Corano, infatti, chiama beati quei credenti che «le preghiere osservano», e per tale ragione essi «saranno gli eredi che eredi-

⁸⁶ Soleva infatti così pregare Iddio: «Mio Dio, mi hai dato a tal punto la possibilità di amarTi, che i sette paradisi non hanno più valore ai miei occhi. O mio Dio, allontana da me le tenebre dell'ignoranza e del vizio, e fa che il mio cuore si dedichi completamente all'adorazione», cf. FARID AL-DIN AL-'ATTAR, *Parole di Šuḫrī*, 140.

⁸⁷ *Ibidem*, 136.

⁸⁸ Per la legge del taglione, comunque, è altrettanto vero che chi non prega precipiterà nelle fiamme dell'Inferno, come assicura sura LXXIV,43: «Che cosa v'ha condotto nel Forno dell'Inferno?». Risponderanno: «Non pregavamo [...]».

⁸⁹ Per conoscere meglio questo ambito, suggeriamo il citato Hani Ramadan.

⁹⁰ Riportato in al-Buḥārī e Muslim.

teranno il Paradiso, dove in eterno rimarranno»⁹¹. In linea con questo spirito di umiltà che deve accompagnare i credenti nelle loro preghiere al cospetto dell'Altissimo, è pure sura II,45-46 che così recita: «Aiutatevi con la pazienza e con la Preghiera, che son cose gravi, ma non per gli umili, i quali pensano che incontreranno un giorno il Signore e infine torneranno a Lui!».

La preghiera ha altresì il potere e l'effetto di debellare l'ipocrisia, di contribuire a tenere lontani i mali dello spirito. Il Profeta soleva infatti dire: «Chiunque prega Dio per quaranta giorni in assemblea sin dall'inizio della Preghiera fino al *takbīr*, Dio gli ascrive due liberazioni: la liberazione dal Fuoco dell'Inferno e quella dall'ipocrisia»⁹². Persino per ritrovare le cose smarrite ci sono diverse indicazioni di preghiere alle quali fare ricorso, come quella del mistico Abū 'Amr Ibn Ibrāhīm al-Zuḡāḡī, il quale soleva così invocare Dio per recuperare quanto smarrito: «Mio Dio, tu che riunirai gli uomini nel Giorno del Giudizio, sul quale non v'è dubbio, riunisci me alla cosa che ho perduto!»⁹³. Qui come altrove alla base della certezza di essere esauditi, c'è assoluta fiducia nell'onnipotenza divina⁹⁴. In sura II,186 leggiamo infatti: «Quando i miei servi ti chiedono di Me, Io sono vicino; ed esaudirò la preghiera di chi prega quando Mi prega [...]».

Assiduità nella preghiera

In realtà anche la nozione di assiduità nella preghiera è presa dal Corano. In sura X,87 troviamo infatti scritto: «E rivelammo a Mosè e a suo fratello: "Preparate al vostro popolo delle case in Egitto e fate delle case vostre dimore un centro d'adorazione"⁹⁵ e siate assidui nel pregare.

⁹¹ Cf. sura XXIII,10-11. Ha tutto il sapore di una reminiscenza dello spirito delle beatitudini declamate da Cristo in Galilea!

⁹² Riportato in al-Tirmidī.

⁹³ Cf. *Vite e detti di santi musulmani*,162.

⁹⁴ L'efficacia del soccorso di un uomo di preghiera è eloquentemente accertata in un episodio narrato nell'opera *Il Giardino dei fiori odorosi* che vede coinvolto lo *ṣayḥ* Abū Sa'īd al-Qaṣāb presso il quale si porta una donna la cui figlia è fatta oggetto delle voglie di un dispotico sovrano. Lungo la strada un giovane la rassicura con le parole: «Torna dallo *ṣayḥ* Abū Sa'īd e digli che preghi per te e sarà esaudito». Alla vecchia che mostrava riottosità, il giovane ingiunse ancora una volta: «Torna da lui; mediante la sua preghiera otterrai quel che vuoi». Cf. ABDALLĀH AL-YĀFĪ', nell'opera *Il Giardino dei fiori odorosi*, a cura di Virginia Vacca, Istituto per l'Oriente, Roma 1965, 174-175.

⁹⁵ In un *ḥadīṭ* il Profeta è a tal proposito sufficientemente esplicito, là dove dice: «Compilate una parte delle vostre preghiere nelle vostre dimore e non fatene delle tombe». Tramandato da

E dà buone novelle ai credenti!”⁹⁶. Una tale assiduità⁹⁷ nell'osservanza giornaliera della preghiera, per ben cinque volte al giorno, oltre che irrobustire lo spirito nella fermezza della fede e nel fervore della comunione con Dio, può finire con il lasciare sulla fronte un segno olivastro alquanto singolare, che i mistici usavano chiamare “il callo della preghiera”, come fu appunto il caso di Mis‘ar Ibn Kidām del quale al-Aš‘arī ha così lasciato scritto: «La sua fronte, a forza di toccare terra nella prostrazione della preghiera, si era incallita come i ginocchi delle capre»⁹⁸. Un giorno che ‘Ā’iṣah chiese a Muḥammad perché mai continuasse a restare ritto per lunghi tempi nell’atto di pregare fino a tanto che gli si gonfiavano i piedi, nonostante che Dio gli avesse perdonato i peccati già fatti o nei quali sarebbe potuto cadere, così egli rispose: «Perché non dovrei essere un servo riconoscente?»⁹⁹.

La preghiera eseguita con costanza e frequenza diventa così cespite di sana e corretta formazione del fedele e concorre ad infondere nella consapevolezza del credente che siffatte qualità possono costituire perenne fonte di quiete per il suo spirito e renderlo amato e bene accetto a Dio e alla gente. Rappresenta pure una certezza per come Dio compenserà chi avrà, tra l’altro, “osservato” la preghiera, come è dato per certo in sura II,277: «In verità coloro che credono ed operano il bene, e compiono la Preghiera, e pagano la Dècima, avranno la loro ricompensa presso il Signore, non ci sarà timore per loro né li coglierà tristezza». E a commento di quanto dice il Corano, il Profeta aggiunge: «Senza ombra di dubbio

al-Buḥārī e da Muslim. L'assenza della preghiera fa tenebre le case in cui viene a mancare, ma, per risolto, fa sì che se qualcuno impedisce ad un pio musulmano di pregare in una maniera o in un'altra, le conseguenze negative si abbattino sulle sue dimore. Fu a causa di questa ineluttabile conseguenza che il Profeta ebbe un giorno a dire dei suoi nemici che, impegnandolo in guerra, lo distraevano dalla preghiera: «Ché Dio riempia le loro tombe e le loro dimore di fuoco!». Riportato in al-Buḥārī e in al-Nasā’ī.

⁹⁶ Cf. anche sura II, 238-239. Muḥammad stesso soleva dire che le dimore nelle quali non si fanno preghiere sono simili a cimiteri.

⁹⁷ Ad Ibrāhīm al-Adham fu un giorno chiesto perché non dormisse, ed egli rispose: «Dato che i miei occhi sono sempre pieni di lacrime, come potrebbe chiuderli il sonno?». E perciò alla fine della *ṣalāt* «soleva portarsi le mani al volto dicendo: «Spero che questa preghiera non mi venga rinfacciata». Cf. FARID AL-DIN AL-‘ATTĀR, *Parole di Ṣūfī*, 141. Anche il mistico Biṣr al-Hāfi non lesinava di insistere su un punto cardine della eccellenza della preghiera là dove ne inculcava l'assiduità dicendo: «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; loro occupazione costante è la pratica della pazienza e il compimento dei riti» (*ibidem*, 159).

⁹⁸ *Vite e detti di santi musulmani*, 95.

⁹⁹ Riportato in al-Buḥārī (4460), Muslim (5046) e altri.

la prima azione sulla quale il servitore di Dio sarò giudicato nel Giorno della resurrezione, sarà la sua preghiera»¹⁰⁰.

Raccoglimento nella preghiera

Nella preghiera si deve avere un contegno umile, come suggerisce sura XXIII,2 che chiama “beati” quei credenti che la eseguono con tale spirito. Non è raro il caso in cui si pone in rilievo che gli asceti e i mistici avessero l’abitudine di «stare in orazione con il fervore dei monaci cristiani»¹⁰¹, dove troviamo un sicuro rimando al pregevole rispetto e onore che lo stesso Muḥammad tributava a chi nel cristianesimo si era consacrato alla vita monastica¹⁰².

Un giorno fu chiesto a Uways quale grado di raccoglimento si dovesse avere durante la preghiera, ed egli così rispose: «Un grado tale che se qualcuno ti colpisse con un’ascia, non dovresti accorgertene»¹⁰³. Ḥasan al-Baṣrī soleva pure dire: «La preghiera fatta senza raccoglimento sarà subito seguita dal castigo»¹⁰⁴. Non meno incisiva era la raccomandazione che Ibrāhīm al-Adham faceva a chi gli chiedeva lumi sulla purità della fede, dicendo: «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*»¹⁰⁵.

Ostentazione nel pregare

Dell’ipocrisia o dell’ostentazione nella preghiera parla espressamente il Corano in sura CVII,4-6 con le parole: «Ma guai a coloro che pregano

¹⁰⁰ Riportato da Abū Dāwūd.

¹⁰¹ *Vite e detti di santi musulmani*, 74. In un altro contesto si osserva che ‘Utbah Ibn Abān al-Gulām nelle devozioni che compiva “somigliava ai servi dei monaci cristiani”, dove si allude senza ombra di dubbio ai discepoli che si raccoglievano attorno ad un vegliardo rinomato per santità di vita, per pratiche ascetiche e per saggi insegnamenti.

¹⁰² Cf. sure V,82-83; LVII,27.

¹⁰³ FARID AL-DIN AL-‘ATTAR, *Parole di Ṣūfī*, 52. Non allude ad una sorta di atarassia o piena e totale indifferenza al mondo che ci sta intorno quanto piuttosto ad un totale assorbimento nella contemplazione delle verità divine grazie alla consapevolezza di vivere in Dio ogni attimo della propria esistenza terrena.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 73.

¹⁰⁵ *Ibidem*, 141.

e dalla Preghiera sono distratti, che la compiono per farsi vedere». Mālik Ibn Dīnār soleva dire: «Per un anno ho fatto la ṣalāt da ipocrita, d'ora in avanti voglio adorare Allāh in tutta sincerità»¹⁰⁶. E in sura LXIII,9 asserisce ancora: «O voi che avete creduto! Non lasciatevi distrarre dai vostri beni e dai vostri figli dall'appello di Dio alla preghiera. Coloro che agiscono in siffatta maniera sono i veri perdenti». E in sura IV,142: «E quando si ergono per la preghiera, lo fanno pigramente e per ostentazione verso la gente [...]»¹⁰⁷. In un *ḥadīṭ* è stato tramandato che nessuno dei primi musulmani si tratteneva dal recarsi alla moschee per ivi pregare¹⁰⁸, ad eccezione degli ipocriti¹⁰⁹. Il Profeta soleva infatti dire che per costoro le preghiere di maggior sofferenza e intolleranza erano quelle dell'alba e della sera inoltrata e che se avessero saputo quali benefici e meriti sono esse fonte, le avrebbero fatte strisciando per terra.

Istituzione della pratica della preghiera per il Profeta

Come ogni altra preghiera anche questa è contemplata nel Corano, precisamente in sura XXXIII,56, dove troviamo scritto: «Certo, Dio e i Suoi angeli pregano per il Profeta; o voi che credete, pregate per lui e su di lui invocate la pace»¹¹⁰. Il senso di questa preghiera è illustrato dalla tradizione musulmana come un augurio o un auspicio che Dio lo avvicini sempre di più a lui. Se essa è invece pronunciata dal Profeta per un suo fedele musulmano, allora il suo senso è da intendersi come un augurio o un auspicio che Dio, in virtù di detta preghiera, perdoni o usi misericordia nei suoi confronti¹¹¹.

¹⁰⁶ *Ibidem*. Ma lo faceva perché conosceva fin troppo bene la raccomandazione che il Profeta aveva fatto ai suoi fedeli nel dire: «Adora Dio come se tu Lo vedessi. Poiché se tu non Lo vedi, Egli ti vede!».

¹⁰⁷ Lo stesso concetto è ripetuto, in modo quasi identico, in sura IX,54.

¹⁰⁸ Il Profeta non mancava occasione per raccomandare ai credenti di recarsi in moschea “comportandosi con calma e dignità, senza precipitarsi”. Riportato in Muslim e al-Buḥārī.

¹⁰⁹ Tramandato da Muslim (1046), al-Nasā'ī (840) e Aḥmad (3740).

¹¹⁰ Interessanti sono gli sviluppi o le consequenzialità di detto versetto, in quanto esso viene poi esteso, sempre nel Corano, a tutti e a ciascun musulmano, per cui nella stessa sura è scritto: «È Lui, che insieme ai Suoi angeli prega per voi, per trarvi dalle tenebre alla luce, e clemente è coi credenti». Cf. sura XXXIII,43. Muḥammad stesso è sollecitato a pregare per i musulmani, come in sura IX,103 dove leggiamo: «Preleva sulle loro ricchezze una decima per purificarli e mondarli, e prega per loro, perché le tue preghiere saran per essi sollievo, e Dio conosce e ascolta».

¹¹¹ Cf. MOSTAFĀ SUHAYL BRAHAMI, *Pourquoi prier?*, 15-16. Per una più ricca sezione dedicata all'argomento, si può vedere invece AHMAD 'ABD AL-ĠAWĀD, *Les invocations exaucées*, 79-95. Dra-

Quanto sopra è in sintonia con il contenuto di uno svariato numero di *ḥadīṭ* nei quali Muḥammad esorta i suoi a pregare per lui. Forse il più significativo è quello in cui connette siffatta sollecitazione al tempo nel quale il muezzino invita alla preghiera rituale, essenzialmente fatta per Allāh. Una maniera per riproporre l'indissociabilità del Nome santo di Dio con la memoria della sua elezione a messaggero di Dio. Così recita il *ḥadīṭ*:

«Quando udite il muezzino ripetete le sue invocazioni e domandate poi a Dio che mi usi clemenza. In verità, colui che invoca la clemenza di Dio su di me si vedrà accordare da Dio, a causa di ciò, dieci volte la Sua clemenza. Chiedete poi a Dio di accordarmi la *wasṭlah*, ovvero quel rango del Paradiso che non sarà accordato se non ad un solo servitore dei servitori di Dio. E spero che sia proprio io tale servitore. Colui che chiederà quindi la *wasṭlah* per me, beneficerà della mia intercessione»¹¹².

Al-Ša‘rānī puntualizza con un certo senso di soddisfazione che il primo ad istituire la preghiera per il Profeta in al-Azhar e altrove fu la persona che più somigliava a suo nonno e che considerava il suo maestro spirituale, vale a dire lo *šayḥ* Nūr al-Dīn al-Šūnī (m. 1537)¹¹³. Il radicamento della sottile e tenace linfa che serpeggia nei cuori dei musulmani quando si raccomandano a vicenda di pregare per il Profeta, si riverbera nella susseguente necessità di pregare gli uni per gli altri, consolidando nella continuità della catena la propria partecipazione alla edificazione della *ummah*. Di Ways al-Qaranī si racconta che «dava prova della stessa umiltà che mostrava l'Inviato di Allāh, – su di Lui il Saluto e la Pace! – quando batteva alla porta delle vecchiette per chiedere loro di ricordarsi di lui nelle loro preghiere»¹¹⁴. Nello spirito imitativo della bontà di questo atto culturale va altresì letta la lunga gamma di esempi di uomini di preghiera che il Corano ci presenta, a cominciare dai primi profeti¹¹⁵ fino

stica e perentoria sembra in tale contesto la tradizione che fa dire al Profeta: «Nessuna invocazione giungerà al cospetto di Dio senza che colui che la formula non preghi /anche/ per il Profeta». Riportato da al-Daylamī e al-Bayhaqī. E ancora: «Chi nel venerdì pregherà cento volte per me, nel giorno della Resurrezione sarà raggiunto da una luce tale che se fosse divisa in parti tra tutte le creature, basterebbe». Riportato da Abū Nu‘aym al-Isfahānī in *Hilyat al-Awliyā’*.

¹¹² Riportato da Muslim. Al-Buḥārī, al-Tirmidī e al-Nasā’ī hanno qualche variante, ma non sostanziale, cf. HANI RAMADAN, *Recueil de Hadiths sur la Prière*, 18.

¹¹³ Cf. *Vite e detti di santi musulmani*, 304, 363, 366, 367.

¹¹⁴ *Parole di Šayḥ*, 48.

¹¹⁵ Vedi per esempio sure II,83,125; III,39; X,87; XI,87; XIV,37,40; XIX,31; XX,132; XXIX,45; XXXI,17.

a Muḥammad, al quale nel Corano è così prescritto: «Imponi la preghiera alla tua famiglia e persevera nel tuo pregare»¹¹⁶. Ma anche tutto il creato è in perenne preghiera, come ci detta sura XVII,44 con le parole: «I Sette Cieli e la terra e tutto ciò che in essi si trova Lo glorificano [...]»¹¹⁷, che sanno tanto di corallità biblica. La preghiera per il Profeta trova una sorta di giustificazione e di necessità nel fatto che la memoria del suo nome segue sempre quella del nome di Allāh nella professione di fede o *ṣahādah*. Troviamo scritto non rare volte che «l'uomo, raccogliendosi col suo cuore, sente talvolta la presenza di Dio e quella del Profeta e non ha bisogno di nessun essere creato», perché si ha la certezza che «se il Profeta mi ama, questo, con l'aiuto di Dio, mi può bastare contro le angustie di questo mondo e dell'altro»¹¹⁸.

Rimandare la preghiera oppure ometterla del tutto

Anche per questo ambito¹¹⁹, la testimonianza primaria è presa direttamente dal Corano. La troviamo principalmente in sura XXV,77 dove leggiamo: «Di': "Dio non si prenderà cura di voi se ometterete di invocarlo"». La troviamo ancora in sura XX,124 dove leggiamo: «E chi si distoglierà dal menzionare il Mio nome, avrà miserabile vita e lo faremo tornare a Noi cieco¹²⁰ il dì della Resurrezione». Ma la troviamo anche in sura XIX,59, dove, dopo una lunga serie di eletti che fecero della preghiera e della sottomissione ai segni di Dio lo stendardo della loro fede, è scritto: «Ma altri succedettero loro, che persero la Preghiera e seguirono le passioni e incontreranno perdizione». L'assenza della preghiera nella scansione dei tempi di ogni giornata che si vive, non è argine e storno

¹¹⁶ Cf. sura XX,132.

¹¹⁷ Vedi pure sure XIII,13; XXI,79; XXIV,41.

¹¹⁸ Cf. 'ABD AL-WAHHAB ASH-SHAHRĀNĪ, *Il Libro dei doni*, a cura di Virginia Vacca, Istituto Orientale di Napoli, Napoli 1972, 21-22.

¹¹⁹ Argomento di notevole rilievo nelle diverse frange di scuole islamiche, a proposito del quale si potrebbe leggere, con alcune riserve sull'oggettività di interpretazione della tradizione e della radicalità della tesi sostenuta, la terza edizione di un lavoro recente di ABOU SOUMEYYA, *L'Abandon de la Salat*, ed. Al-imen, Bruxelles 2007.

¹²⁰ Particolare che si connette direttamente con la peculiarità della preghiera che è luce e apre la possibilità di vedere la faccia di Dio! Si prega mattino e sera anche perché spinti dal desiderio di vedere il volto di Dio, come afferma sura XVIII,28: «Sii paziente con coloro che invocano il loro Signore al mattino e alla sera pel desiderio del Suo volto e gli occhi tuoi non si stornino da loro per desiderio di cose mondane, e non obbedire a colui che abbiam reso pigro nel MenzionarCi e che segue il suo piacere e che agisce da insolente».

all'affluire delle turpitudini e del male. Il verbo *adā 'ū* partecipa il concetto di smarrimento e di perdita di un bene prezioso, di una cosa di inestimabile valore, di un qualcosa di cui si dovrebbe non fare a meno. «Ciò che distingue un credente da un empio», soleva dire il Profeta, «è l'abbandonare la preghiera»¹²¹. Muḥammad esortava i genitori ad insegnare ai loro figli come pregare fin dall'età di 7 anni e nel caso bastonarli se raggiunti i dieci anni dessero segni di trascurare la preghiera¹²². Ma chi omette la preghiera potrebbe anche recuperarla, come dà a dimostrare un *ḥadīṭ* in cui il Profeta precisa: «Laddove uno di voi dovesse omettere di compiere la preghiera o perché dormiva o per distrazione, che la faccia quando se ne ricorda. Dio, sia Egli esaltato!, ha infatti detto: “Compi la preghiera invocando il Mio nome”»¹²³. Ma è altresì oltraggioso nei confronti di Dio decurtare le formule di preghiera di loro elementi essenziali, come ci fa capire un *ḥadīṭ* in cui il Profeta ebbe ad esprimersi con le seguenti parole: «L'uomo che tra la gente commette il più oltraggioso furto, è colui che ruba elementi della sua preghiera [...], non compiendo alla perfezione né le sue inclinazioni né le sue prostrazioni»¹²⁴. Conseguenze di questa trascuratezza e indolenza è l'allontanamento degli angeli dalla quotidianità del credente, poiché subentrano, al loro posto e per la legge del contrappasso, le potenze demoniache, come indica sura XLIII,36: «E a chi si chiuda alla menzione del Misericordioso destineremo un demone a compagno». È talmente deprecabile non pregare o omettere alcune preghiere da costituire un passeggero rammarico nel paradiso in chi lo abbia fatto. Lo testimonia un *ḥadīṭ* in cui il Profeta avrebbe detto: «Le genti del Paradiso non avranno alcun rimpianto se non quello per il momento in cui han cessato di evocare Dio»¹²⁵. Forte di questa certezza, il pio musulmano rievoca la sua fanciullezza con toccante afflato e commozione, dicendo:

«Da allora in poi ho sempre eseguito con diligenza le cinque preghiere rituali nelle ore prescritte e non ricordo di aver mai fatto una preghiera fuori ora, neppure quando ero ammalato o sostenevo forti dolori; neppure il giorno in cui mi morì accanto il mio caro figlio Moḥammed. In quei giorni molti abbandonano del tutto la preghiera o la compiono

¹²¹ Tramandato da Muslim (117), al-Tirmidī (2544) e altri tradizionalisti. Lo si tramanda anche sotto la formulazione: «Tra l'uomo e tra l'associazionismo e l'empietà c'è l'abbandono della preghiera». Vedi HANI RAMADAN, *Recueil de Hadiths sur la Prière*, 144.

¹²² Riportato in al-Tirmidī.

¹²³ La citazione coranica è sura XX,14, il *ḥadīṭ* è invece riportato in Muslim.

¹²⁴ Riportato in Aḥmad.

¹²⁵ Riportato da al-Ṭabarānī e al-Bayhaqī.

fuori tempo. Io spesso, quando viene l'ora della preghiera mentre mi trovo al colmo dell'afflizione o della malattia, sento attenuarsi il dolore se la compio fino in fondo»¹²⁶.

L'eccellenza della preghiera è oltremodo inculcata nella fede del credente da una miriade di episodi che vedono protagonisti i più insigni e i più oscuri e umili uomini di spirito che facevano della medesima la fonte della loro virtù al cospetto di Dio. Così di Rabī' Ibn Hayṭam si racconta che, immerso qual era a servire Dio nella preghiera, mostrò assoluta noncuranza verso chi gli rubava nel frattempo il cavallo per poi rispondere a coloro che gli rimproverano un simile comportamento: «Gente mia, stavo facendo una cosa più importante per me di un cavallo e di centomila cavalli, e quel cavallo, del resto, lo avevo dedicato al servizio di Dio»¹²⁷. L'omissione di una delle cinque preghiere rituali è solitamente ascritta ad un indebolimento della fede, ad una estromissione di Dio dai propri tempi e occupazioni. Così rispose infatti il mistico Ḥabīb al-'Aḡamī a chi gli chiedeva cosa dovrebbe fare chi per caso ometta una delle cinque *ṣalawāt*: «Si tratta certamente di un uomo il cui cuore non si occupa molto dell'Altissimo; bisogna correggerlo ed esigere ch'egli rifaccia tutte e cinque le *ṣalawāt*»¹²⁸.

Potere trasformante e sublimante della preghiera

Una volta assaporata la dolcezza e l'appagamento che la preghiera arreca allo spirito del credente¹²⁹, null'altro si desidera se non che l'esistenza intera sia una perenne e incessante preghiera nel cui attimo consumare la ridda e il sabba dei tempi. Così diceva infatti il mistico Abū Ḥamzah: «“In che modo fai la tua preghiera?”. Rispose: “Compio l'abluzione minuziosamente, secondo tutte le regole e conforme alla pratica del Profeta¹³⁰, poi mi volto verso la Mecca e mi raffiguro davanti agli occhi la Santa Casa di Dio, il Paradiso alla mia destra, l'inferno alla mia sinistra, il *ṣirāṭ* sotto i

¹²⁶ 'ABD AL-WAHHĀB ASH-SHAHRĀNĪ, *Il Libro dei doni*, 14.

¹²⁷ Cf. *Il Giardino dei fiori odorosi*, 238-239.

¹²⁸ Cf. FARĪD AL-DĪN AL-'ATTĀR, *Parole di Ṣūfī*, 95.

¹²⁹ Dello *ṣayh* Abū Muḥammad Ibn 'Alī al-Faḥḥār si racconta che una volta, salmodiando in preghiera i Bei Nomi di Dio con il suo rosario, uscì dalla parete «una persona che teneva in mano una tazza contenente un favo di miele bianco, ed ogni volta che l'orante apriva la bocca, vi infilava dentro un boccone di miele», cf. *Il Giardino dei fiori odorosi*, 240.

¹³⁰ In un *ḥadīṭ* è infatti detto: «Fai con cura le tue abluzioni». Riportato in al-Buḥārī e Muslim.

pie di e Iddio che mi guarda dall'alto. E penso che forse dopo quella mia preghiera non pregherò mai più, e che non so se Iddio la accetterà o me la rigetterà in faccia". "Da quanto tempo preghi così?". "Da quarant'anni. Vorrei aver pregato in questo modo una volta sola in tutta la vita"¹³¹. Come si può ben notare, ci sono tutti gli elementi per una preghiera degna di tal nome. Il raccoglimento imperla qui un atto che è pienezza di contemplazione dell'aldilà nelle sue molteplici componenti. Il potere trasfigurante dell'orazione precipita il credente nel vortice dell'amore divino, nella pienezza della sua presenza che tutto vede e tutto ode.

I 99 nomi di Dio

Un'ultima considerazione su una delle tante maniere di invocare Dio e di cui è baluginato qualche sprazzo qua e là nell'esposizione di cosa la preghiera musulmana è ed è capace di produrre nello spirito e nella mente di ciascun musulmano. Le indicazioni opportune provengono direttamente dal Corano, in prima istanza, e dalla tradizione come complemento di quanto appartiene alla parola di Dio. Il passo saliente del Corano è in sura VII,180: «E Dio possiede i nomi più belli, invocatelo dunque con quei nomi». Altro riscontro in sura XVII,110: «Invocatelo come Allāh, o invocatelo come *Rahīmān*, comunque lo invochiate, a Lui appartengono i nomi più belli». In una serie di *hadīṭ* il Profeta cerca di illustrare il senso del versetto. In uno dei tanti precisa: «Dio ha novantanove nomi, cento meno uno. Chiunque li manderà a memoria entrerà nel Paradiso. Dio è impari, e ama, di conseguenza, ciò che è impari»¹³². L'eccellenza delle invocazioni ricorrendo ai nomi divini è ben messa in evidenza da quel *hadīṭ* nel quale si fa dire al Profeta: «O Dio! Io Ti invoco con il Tuo nome puro, sacro, benedetto e a Te caro; quello con il quale se qualcuno Ti invoca, Tu rispondi, se qualcuno Ti chiede qualcosa Tu gliela concedi, se qualcuno implora da Te misericordia o conforto Tu glieli concedi»¹³³. Forse è proprio quel nome che Iddio avrebbe insegnato a Muḥammad e per il quale ebbe a dire un giorno alla moglie 'Ā'īshah: «“O 'Ā'īshah, non sai che Dio mi ha insegnato il nome in virtù del quale ha gradito le mie invocazioni?” “O messaggero di Dio”, replicò ella, “tu sei per me padre e madre; in-

¹³¹ Cf. *Il Giardino dei fiori odorosi*, 239.

¹³² Riportato da al-Buḥārī e Muslim.

¹³³ Riportato da Ibn Māḡah.

segnamelo!” E rintuzzando le resistenze del Profeta che continuava a ripeterle che non era conveniente ch'ella lo imparasse “perché non si addice pronunciarlo per chiedere cose di questo mondo”, ella si alzò, fece le abluzioni, compì una preghiera di due *rak'ah*, quindi disse: “O Dio, io Ti invoco come Allāh, il Clemente, il Giusto e il Misericordioso, Ti invoco con tutti i Tuoi nomi più belli, quelli ch'io ho appreso e quelli che non ho conosciuto, perché Tu cancelli i miei peccati e mi usi misericordia”. Il Profeta si abbandonò ad un sorriso, poi le disse: “Esso è tra i nomi con i quali hai pronunciato le tue invocazioni”¹³⁴. Chiarimenti sul Nome supremo ci vengono da un altro *ḥadīṭ* nel quale si racconta che il Profeta udì un tale esclamare: “O Dio, io Ti invoco testimoniando prima di ogni altra cosa che Tu sei Allāh, al di fuori del quale non c'è nessun'altra divinità. Tu sei l'Uno, l'Eterno, che non generò né fu generato, e nessuno Gli è pari”¹³⁵ e che così gli disse: “Hai invocato Dio con il Suo nome supremo, *al-a'zam*, grazie al quale Egli dà a chi chiede ed esaudisce colui che Lo invoca”¹³⁶. Del mistico Ibrāhīm al-Dasūqī al-Qurašī, morto nel 1277, si trova scritto: «Quanti pronunciano il sommo nome di Dio senza saperlo e senza intenderne il significato, eppure soltanto grazie a questo Nome gli amici di Dio toccano un albero e dà frutti, fanno uscire acqua dai sassi, domani le fiere, ottengono la pioggia e risuscitano i morti»¹³⁷.

Nella sfera della mistica di alte proiezioni nell'infinità di Dio e delle sue prerogative, 99 è una perfezione intuita e percepita dall'uomo, nell'oscuro labirinto dei suoi presagi e nella tenera trepidazione delle sue attese e speranze. Uno slancio al di là della mente ma sempre nel pensiero, e tuttavia non ancora certezza di ciò che è oltre l'oltre. La soglia della contemplazione è di altri gradini oltre il 99, è quell'impercettibile Nome, il Grande Nome¹³⁸, che la preghiera sola può lacerare

¹³⁴ Riportato da Ibn Māğah.

¹³⁵ Sta ripetendo alla lettera il contenuto di sura CXIII, chiamata *sura del culto sincero*. Il termine che Bausani traduce con 'eterno' è da altri tradotto con 'Impenetrabile', come in AHMAD 'ABD AL-ĠAWAD, *Les invocations exaucées*, 127 che però traduce male *aḥad* con 'Unico' piuttosto che con 'Uno'.

¹³⁶ Riportato in Abū Dāwūd, al-Tirmidī, Ibn Māğah e Ibn Ḥibbān. In al-Ṭabarānī, al-Ḥākim e Ibn Ḥibbān leggiamo un *ḥadīṭ* a questo quasi simile ma sostanzialmente identico per quanto concerne l'individuazione o indicazione del nome supremo. In altre testimonianze si dice ch'esso è racchiuso in sura III,26 o negli ultimi sei versetti di sura LXII.

¹³⁷ *Vite e detti di santi musulmani*, 207.

¹³⁸ Di Ibrāhīm al-Adham si racconta che fu Elia in persona ad insegnarli a pronunciare il Gran Nome di Allāh, aggiungendo: «Pensa al tuo Signore, pronunciando questo nome», cf. FARID AL-DIN AL-'ATTAR, *Parole di Ṣaḫī*, 136. Passo interessante perché mette in relazione il profeta Elia

con le sillabazioni di una fede in crescita attraverso la stessa preghiera. Assenza di dimensioni. La profondità è ancora superficie di parole, di frasi, di formule. Ci vuole l'illimitato, la non-dimensione dell'annichimento. Non ci si inabissa davanti a Dio, si diventa Lui, pienezza del

con al-Ḥiḍr, misterioso profeta o personaggio dell'Islām. Troviamo infatti esplicitato dallo stesso al-Ḥiḍr: «O Ibrāhīm, era Elia, mio fratello, colui che ti ha insegnato il Grande Nome» (*ibidem*). Lo stesso mistico raccomandava: «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» (*ibidem*, 141). La necessità di invocare o pronunciare il nome di Allāh in condizione di purità interiore e rituale induceva lo stesso mistico a lavare la bocca contaminata di chi lo avesse pronunciato nelle sue preghiere, perché riteneva che non si «doveva lasciar sporca una bocca che aveva pronunciato il Santo Nome di Allāh. Per tutta ricompensa udì in sogno una voce che diceva: «O Ibrahim! 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» (*ibidem*, 151-152). Episodio a questo simile si raccontava di Biṣr al-Ḥāfi che, dopo aver raccattato un pezzo di carta sul quale era scritto il nome di Allāh avvolgendolo in un telo di lino immacolato e intriso di muschio e di ambra per poi deporlo in un luogo sicuro, ebbe a sentirsi dire da un messaggero 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» (*ibidem*, 155-156). Non di minore efficacia edificante è l'aneddoto riferito al mistico Ḍū al-Nūn al-Miṣrī che di fronte ad una giara piena d'oro, ricoperta da una tavoletta sulla quale era inciso il Gran Nome dell'Altissimo, esclamò: «Non ho bisogno di denaro, datemi invece questa tavoletta, poiché vi è inciso il nome dell'Amico» ed egli la prese, la baciò, se la passò sugli occhi e per tale ragione sentì una voce nel sonno dirgli: «O Ḍū al-Nūn, dato che tu hai delle nobili aspirazioni e hai preferito il Mio Nome al possesso dell'oro, ti tratterò con onori e ti aprirò le porte della scienza, della sincerità e della direzione spirituale» (*ibidem*, 163). Dello stesso si racconta che soleva raccomandare: «Vuoi dare una prova visibile del tuo amore per l'Altissimo? Lascia da parte tutto ciò che ti impedisce di benedire il Suo Nome» (*ibidem*, 171). Nello spirito di questa fondamentale norma della preghiera anche il grande mistico Bayazīd, davanti alla folla che si accalcava per vederlo o stare con lui, scongiurava Iddio dicendo: «Non permettere che io mi occupi di loro al punto di trascurare la menzione del Tuo Santo Nome» (*ibidem*, 177). Vedi pure 179. Ma ancora più commovente e densa di oscuri decreti che costellano i sentieri della preghiera è la sua considerazione sul finire dei giorni, là dove sospirava: «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 [...]» (*ibidem*, 183). Eppure aveva, un giorno, conosciuto lo squallore e la desolazione di un cuore senza il conforto del Nome di Dio. Troviamo infatti scritto: «E per quaranta giorni il suo cuore, colmo di tenebre, dimenticò il Nome dell'Altissimo», per poi scoprire che «Quando menzioni il Santo Nome di Allāh, in qualunque luogo tu sia, là sono il Paradiso e il Ṭūbā» (*ibidem*, 182, 185). Si sarà notato che il 'dimenticare' è in chiave contrastiva con il 'ricordare', ovvero che si omette di recitare il *dīkr*, vale a dire la menzione dei Nomi di Dio. Di fatto egli diceva ancora: «La vita si nutre della scienza, come la pace dell'anima si nutre della conoscenza di Allāh e la felicità della menzione continua e incessante degli attributi di Allāh» (*ibidem*, 195). Ma il concetto di 'dimenticare' Dio senza accostarsi a Lui nella sincerità della preghiera, è già presente nel Corano, come in sura LIX,19.

tempo nell'annullamento dello spazio. Per questo nella preghiera posta ad introduzione di questa trattazione leggiamo: «Sia lode infinita al Creatore, che è sempre esistito e sempre esisterà». Il Principio, il *be-reshit* eterno che è sempre stato e che, di conseguenza, è e sempre sarà. L'anima *sufica* lo coglie come vortice del tempo e dello spazio nella sua preghiera solamente iniziale, e quando poi lo "contempla" vedendosi in Lui e divenuto Lui, non c'è altri che Lui. Lo spazio è nell'eterno principio del non-tempo: Dio è il Principium e il Princeps. L'Ineffabile ci si restituisce come il Logos. Diceva Ḥasan al-Baṣṭī: «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»¹³⁹. Per questo amore lo stesso Profeta usava invocare Dio dicendo: «Signore, io Ti chiedo il Tuo amore, l'amore di coloro che Ti amano, le opere che mi facciano pervenire al Tuo amore. Fai che il Tuo amore sia da me più amato della mia stessa persona, dei miei familiari e dell'acqua refrigerante»¹⁴⁰. E supplicava ancora: «Mio Dio! Accordami il Tuo amore! L'amore di colui il cui amore può giovarmi presso di Te. Mio Dio! Ciò ch'io amo tra quanto mi hai accordato fai che sia per me una forza /che mi travolga/ in ciò che Tu ami. O mio Dio! Ciò che non hai voluto accordarmi di quanto io amo, lascia che sia per me ricettacolo di ciò che Tu ami!»¹⁴¹. Ed anch'egli intuiva che il fine del devoto e dell'adoratore perfetto è ciò che lo spingeva ad esclamare:

«Dio mio! Per la conoscenza che Tu hai dell'arcano e per la Tua possanza sopra tutte le creature, dammi la vita fin tanto ch'essa costituisce per me un bene secondo la Tua conoscenza e donami la morte se essa costituisce per me un bene secondo la Tua conoscenza. Tu sei il Potente il Saggio. O mio Dio! Fai che in me alberghi il timore per Te, sia quando sei a me celato sia quando ho io modo di vederTi. Io Ti chiedo la parola di verità nella compiacenza e nella collera e Ti chiedo la giusta misura nella povertà e nella ricchezza. Ti chiedo di coprirmi incessantemente delle Tue grazie, Ti supplico di accordarmi un diletto senza fine, Ti chiedo di compiacermi in quanto hai per me decretato. Ti chiedo il refrigerio della vita dopo la morte. Ti chiedo la gioia di contemplare il Tuo volto, l'ardente desiderio di incontrare Te, lontano

¹³⁹ Cf. FARID AL-DIN AL-'ATTAR, *Parole di Ṣūfi*, 72.

¹⁴⁰ Affermava altresì che era uno dei modi con i quali il profeta Davide si rivolgeva al suo Signore. Riportato da al-Tirmidī (3412).

¹⁴¹ Riportato da al-Tirmidī (4313).

da ogni male che ammorbi e da ogni fuorviante insofferenza. O mio Dio! Ornaci con l'ornamento della fede e fai di noi gente ben guidata in grado di guidare!»¹⁴².

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

Summary

Prayer is a reality that permeates the consciences and attitudes of the majority of Muslims. Without the slightest variation or change, five ritual prayers daily call the soul to unite itself to God with full awareness of his unity and oneness, and with recognition of the Prophet's election as his messenger and prophet. Carried out in a state of ritual purity and identification with the dictates of revelation and the words of tradition, these canonical prayers give witness to God's universal lordship, most especially through the act of prostration. These prayers are accompanied by a rich resource of supererogatory prayers, which find their maximum expression in the practice of *dhikr*, or remembrance of the most beautiful names of Allāh, the pure exaltation of his supreme Name. Widespread among Muslims, this practice, among others, characterizes the experience of the various ascetic and mystic groups that constitute the kaleidoscope of Islamic spirituality of every age and place.

¹⁴² Riportato da al-Nasā'ī (1288).

LE CHRIST DEVANT LA RAISON

POSSIBILITÉS ET LIMITES DE LA CHRISTOLOGIE COMME « THÉOLOGIE RATIONNELLE »

Vincent Holzer *

La christologie peut-elle concourir à éclairer et à fonder une théorie de la connaissance ? La question est abrupte, j'en conviens, et sans doute éveillera-t-elle d'emblée la critique, tant le rapprochement entre les deux termes et leurs objets respectifs peut paraître incongru. L'historiographie christologique apporte cependant un crédit à la question qui sert d'exergue à notre étude et à son développement. En effet, le seul nom de Nicolas Malebranche suffit à illustrer l'effectivité et la légitimité de ce rapprochement entre christologie et philosophie de la connaissance, une articulation dont les modalités et le type de réversibilité doivent cependant être analysés avec précision. Mais on ne saurait restreindre le champ d'investigation de la « christologie philosophique » en le limitant aux seuls philosophes. Il y a une autre forme de christologie philosophique, de nature proprement théologique. Le syntagme de « christologie philosophique » ne lui convient pas tout à fait. Je fais allusion à la *quaestio disputata* de saint Thomas *De Unione Verbi incarnati*, remise sur le métier dans la théologie des premières décennies du 20^{ème} siècle avec Déodat de Basly et Léon Seiller. Ils prirent fait et cause pour la thèse défendue par Scot, quelque peu radicalisée, selon laquelle il y a dans le Christ une double existence, l'existence divine et éternelle, et l'existence humaine et temporelle, *duplex esse simpliciter*¹. Ici, la métaphysique et ses distinctions

* Professeur Ordinaire de Théologie Trinitaire, Faculté de Théologie de l'Institut Catholique, Paris.

¹ H.M. DIEPEN, *La théologie de l'Emmanuel*, Desclée de Brouwer, Paris 1960 ; Id., *Un scotisme apocryphe : la Christologie du P. Déodat de Basly*, in *Revue Thomiste* 49 (1949) 428-492. La controverse passionnée sur l'unité d'être (*esse*) dans le Christ, personne unique, peut être considérée comme une forme théologique de christologie philosophique, l'essentiel du débat portant précisément sur la nature de distinctions métaphysiques propres à éclairer la question de l'appropriation par le Christ d'états et d'opérations relevant de sa nature humaine. Le débat porte précisément sur la

nouvelles relancent, voire obscurcissent un problème christologique que l'on croyait résolu sous l'autorité patristique et alexandrine de la doctrine cyrillienne de l'appropriation (*oikeiôsis*)². Dans l'ouvrage documenté qu'il a consacré à la réactivation de cette *disputatio*, M.H. Diepen énonce un jugement aussi simple qu'évident : « C'est notre conviction que la plupart des dissentiments entre les théologiens qui discutent sur l'*esse Christi* sont causés par des divergences profondes en métaphysique »³. Si l'on en croit ce jugement, il existerait donc bel et bien une forme de christologie *métaphysique* en théologie. Elle fera l'objet d'un développement passionné autour des années 1920-1940. Dans le contexte d'une *disputatio* qui s'apparente à une crise, un théologien comme Diepen cherchera à établir la nécessité pour le théologien d'admettre dans le Verbe incarné un exister proprement humain, acte de sa nature humaine concrète, sans pour autant faire abstraction de deux principes fondamentaux, d'une part, que l'*esse* divin ne saurait suppléer l'*esse* humain, et d'autre part que l'*esse* humain n'empêche nullement l'unité de l'être du Christ. Le concept de *christologie métaphysique* semble trouver sa raison d'être dans le principe qu'énonce Diepen en exergue au chapitre central de son ouvrage : « [...] La démonstration de l'existence humaine du Christ peut suivre deux voies légèrement différentes, l'une plus théologique, l'autre d'allure proprement métaphysique. Mais là encore il ne faut point séparer deux aspects d'une preuve unique »⁴. La remarque est intéressante. Elle indique non pas vraiment une subordination de la métaphysique à la théologie, mais plutôt une relation de congruence qui présuppose une autonomie relative des

confusion ou l'identité supposée entre existence et opération. Avant 1952, comme le note H.M. Diepen, on était en présence de deux opinions concernant l'*ipsum esse* (existence) du Christ, les uns (scotistes), la disant double, les autres (thomistes), la disant simple et unique : « Concevant l'existence à la manière d'une opération, Scot ne voit aucune différence notable entre la proposition : le Christ opère comme Dieu et il opère comme homme, et cette autre : le Christ existe comme Dieu et il existe comme homme. Aussi raisonne-t-il ainsi : De même que le Christ possède deux séries d'opérations sans cesser pour cela d'être *unus operans*, ainsi existe-t-il de deux existences sans devenir *duo entia*. Il est *unus*, et même au neutre *unum ens, existens duplici existentia* » (H. DIEPEN, *Théologie de l'Emmanuel*, 52). Les disputes qui s'engagent entre Déodat de Basly et Léon Seiller, d'une part, et R. Garrigou-Lagrange et L. Billot, d'autre part, portent sur l'exégèse délicate d'un passage central de saint Thomas sur l'*unum esse*, *STh IIIa*, q. 17, a. 2. Les positions assez radicales de Billot enflamment la controverse et l'exacerbent plus qu'elles ne permettent la recherche d'un possible consensus : « *Ipsum esse Verbi supplet proprium esse humanitatis [...] Natura humana non habet proprium esse, sed ex ipso esse personali Verbi quasi formaliter habet existere [...]* », *De Verbo incarnato*, Rome 1922, 166-167, cité par H.M. DIEPEN, *La théologie de l'Emmanuel*, 54.

² CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Contra Nestorium*, IV, C. 2, *ACO.*, I, 1, 6, (p. 79) : PG 76, 176.

³ H. DIEPEN, *La théologie de l'Emmanuel*, 74.

⁴ *Ibidem*, 102.

deux ordres de connaissance. Il faudra revenir sur cette distinction, en soi problématique, car elle annonce et amorce le lent processus de renouvellement du Traité du Verbe incarné. Encore profondément dépendante de catégories métaphysiques, la question de l'existence humaine du Christ s'en défait progressivement, au profit d'une refondation de la christologie dans les limites qu'autorise le donné scripturaire. Mais il existe bel et bien une christologie *métaphysique* qu'on ne saurait ni confondre ni assimiler à une christologie *philosophique*, distinction capitale et éclairante que je me propose d'étudier pour elle-même un peu plus tard.

Les formes et les types de christologie philosophique qui ont prévalu de Malebranche à Karl Rahner, en passant par Maurice Blondel et toute la tradition allemande de l'Idéalisme, de Kant à Fichte, semblent trouver aujourd'hui, mais en dehors du cercle des théologiens, une sorte de nouvel essor, aussi inattendu que spéculativement puissant. L'œuvre de Michel Henry en est aujourd'hui la plus puissante illustration. Il n'est nullement question de décrire exhaustivement les figures ou les formes du rapport complexe qui s'est dénoué et renoué entre philosophie et théologie de Kant à Fichte pour aboutir à Michel Henry. Il s'agit bien davantage de dessiner l'horizon le plus immédiat à partir duquel semble à nouveau se poser la question du rapport entre deux disciplines qui ne se sont jamais vraiment satisfaites de leur « séparatisme » méthodique. A cette fin, je m'appuierai sur l'une des études les plus récentes consacrée à cette question, signée par Garth Green, en en reprenant quelques conclusions particulièrement éclairantes. Alors que la philosophie théorétique de Kant avait fini par dessiner l'horizon critique pour toute *philosophie de la religion* en séparant la philosophie de la théologie, la phénoménologie contemporaine semble établir un horizon nouveau capable de transgresser les interdits kantien en autorisant la philosophie et la théologie « à coexister hiérarchiquement à l'intérieur d'un même cadre, celui de la théorie de la connaissance »⁵. Le diagnostic que vient de rendre Garth Green est étayé par les principes et les thèses qui caractérisent la puissante *phénoménologie de la Vie* écrite par Michel Henry, cette dernière ayant accompli un pas que la philosophie transcendantale de Fichte n'avait pas franchi. Pour comprendre ce qui ressortit à une mutation de taille, il convient de recourir à l'une des formulations les plus claires en laquelle ladite mutation se laisse aisément comprendre.

⁵ G. GREEN, *La théorie du temps chez Kant et Fichte : un héritage phénoménologique*, in G. RAMETTA (éd.) *Les métamorphoses du transcendantal. Parcours multiples de Kant à Deleuze*, Georg Olms (éditions), Hildesheim 2009, 27.

« L'être doit pouvoir *se montrer*. La méthode de l'ontologie est phénoménologique. Le thème de l'ontologie phénoménologique n'est en aucune façon constitué par le contenu déterminé et en quelque sorte matériel d'une manifestation quelconque, mais porte, bien au contraire, sur le *comment* de cette manifestation et de toute manifestation possible en général. Ce qui, dans un phénomène, fait précisément de lui *quelque chose qui est susceptible d'apparaître*, quel que soit ce quelque chose dans son contenu déterminé, c'est cela, de toute évidence, qui est en question »⁶.

Alors que Fichte avait établi que la philosophie transcendantale put accomplir ses propres tâches en s'appropriant les contenus doctrinaux de la foi chrétienne – lesquels cependant ne pouvaient être compris qu'en termes philosophiques – Michel Henry, quant à lui, semble avoir renversé ce principe, en montrant que les contenus de la philosophie « ne peuvent pas être compris si ce n'est en abandonnant leur forme même et en adoptant une de type théologique »⁷. Selon Garth Green, alors que Kant s'évertua à soustraire tout type de théologie rationnelle à l'éluclidation d'une philosophie critique, Michel Henry, quant à lui, inscrirait une théologie rationnelle d'origine néo-platonicienne dans une philosophie critique, tout en la plaçant au-delà de celle-ci par le biais d'une phénoménologie de la *manifestation possible*. Ainsi, la phénoménologie se donne-t-elle pour tâche d'élucider une question jusque-là irrésolue et comme laissée en suspens. N'existe-t-il pas « un autre mode de révélation dont la prise en considération peut nous introduire au problème du fondement »⁸. Le rapport « manifestation – fondement », d'ordre strictement philosophique (on peut en effet le rapprocher de la distinction kantienne entre phénomène et noumène), pourrait dès lors constituer le *locus* dans lequel la christologie viendrait se loger en accomplissant sa tâche de dévoilement du fondement. Cette dernière hypothèse constitue la ligne directrice de notre recherche. Du côté de la philosophie allemande, les choses semblent claires si l'on s'en tient à la distinction qu'a forgée F.W.J. Schelling entre « philosophie de la Révélation » (*Philosophie der Offenbarung*) et « philosophie révélée » (*Offenbarungsphilosophie*). En revanche, qu'en est-il de la christologie de l'*Homme-Dieu* chez Malebranche, du *Vinculum Substantiale* chez Blondel, des christologies plus récentes nées dans le contexte d'une *phénoménologie de la Vie* chez Michel Henry ou de la *donation* chez Jean-Luc Marion ? Qu'en est-il aussi de la christologie

⁶ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris 1963, 50.

⁷ G. GREEN, *La théorie du temps chez Kant et Fichte*, 26.

⁸ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, 54, cité par Garth Green, 22, cf. *supra*.

transcendantale de Karl Rahner, manifestement inspirée par la christologie transcendantale ascendante de Fichte, mais aussi des nombreuses tentatives qui, chez les théologiens les plus éminents, ont conduit à dégager les voies d'une nouvelle ontologie ? Des précisions s'imposeront pour que ne soient pas confondues christologie transcendantale et christologie inchoative. La christologie philosophique n'est pas nécessairement l'appropriation induite d'un contenu théologique dont elle fausserait le sens, elle est aussi le but partiel ou l'horizon que s'assignent nombre d'œuvres théologiques plus récentes soucieuses de manifester le caractère raisonnable et universel du dogme christologique. Certes, le syntagme « christologie philosophique » est d'un usage peu fréquent et on ne saurait l'employer sans précautions épistémologiques minimales.

Christologie et « Système » : existe-t-il une christologie philosophique ?

Les études de Xavier Tilliette ont répondu en leur temps et de manière magistrale aux questions relatives à l'existence d'une christologie philosophique⁹. Elles demeurent, en langue française, la source qui fait autorité. La bibliographie rassemblée y est considérable, le matériau analysé impressionnant, tendant à l'exhaustivité. La christologie philosophique n'en demeure pas moins un aspect fascinant de l'intelligence de la figure du Christ, difficile à définir, un syntagme que certains pourront d'emblée récuser comme sans objet, tant il présuppose une sorte de subversion immédiate ou de captation induite de ce qui n'est et ne peut être qu'objet de foi¹⁰. De plus, scruter les modalités par lesquelles le Christ « entre » en philosophie et y trouve une place en devenant un « objet »

⁹ X. TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, Cerf, Paris 1990. Comme le souligne l'un des meilleurs interprètes de l'idéalisme allemand, dans sa relation structurelle au christianisme et aux contenus de la dogmatique chrétienne, il convient d'ajouter à l'œuvre de X. Tilliette celle d'Emilio Brito qui, avec son livre sur Fichte, *J.G. Fichte et la transformation du christianisme*, paru en 2004, a produit une historiographie quasi intégrale de la « théologie » des post-kantiens. M. VETÖ, *Nouvelles études sur l'idéalisme allemand*, L'Harmattan, Paris 2009, 233. Parmi les ouvrages significatifs, signalons la grande thèse d'A. KOYRÉ, *La philosophie de Jacob Boehme*, Vrin, Paris 1979 ; J.-M. PAUL, *Dieu est mort en Allemagne*, Payot, Paris 1994.

¹⁰ Un autre diagnostic mérite d'être signalé, celui qu'a établi Christoph Theobald dans les études détaillées qu'il a entreprises sur la christologie transcendantale de *L'Action* (1893) de Maurice Blondel. Le théologien montre que « la christologie des philosophes est intimement liée au destin philosophique des Temps modernes, qui, après le prodigieux coup d'envoi de Spinoza, faisant du Christ le « philosophe suprême », aboutit aux amples constructions spéculatives de l'Idéalisme allemand fondées sur l'unique médiateur, avant de se diversifier, à partir du XIXe

de pensée comparable aux objets communs et habituels que se donne la raison philosophique, n'est-ce pas une préoccupation oiseuse et somme toute de peu d'intérêt ? Que le Christ soit devenu un « objet » possible de la raison philosophique mérite que l'on s'interroge sur les raisons de cette assomption conceptuelle et que, dans le même temps, le théologien qui constate et apprécie ce fait puisse, pour son propre compte, en évaluer la valeur et la vertu. Un exemple, en guise d'exergue à notre propos, suffira à indiquer l'horizon de la recherche entreprise. Dans quelques textes fondamentaux, Merleau-Ponty s'est fait non seulement l'apologète inattendu d'une pensée de l'Incarnation, mais aussi de la *kénose de Dieu* dans la chair. Il fait concourir cette dimension propre de la théologie chrétienne à l'élucidation des énigmes et des paradoxes qu'éprouve l'homme dans son ouverture au monde. Emmanuel de Saint-Aubert interprète lumineusement ce fait inattendu : « Dans l'irréductibilité de sa transcendance, le dieu des philosophes était ce sujet transparent qui démêle nos contradictions à distance ; le Dieu chrétien, incarné et crucifié, épouse et authentifie toute notre obscurité. Merleau-Ponty est attaché à l'insistance claudélienne et paulinienne sur le Dieu kénotique. La négativité habite au cœur même de l'Être, et l'homme en retour peut être glorifié jusque dans ses blessures »¹¹. Ce qui, chez Merleau-Ponty, s'apparente à une « structure » de l'Être conserve chez Maurice Blondel une forme personnelle reçue de la confession de foi chrétienne : « J'ai à tracer les voies actuelles de la raison vers Dieu incarné et crucifié ; j'ai à ménager les prétentions de la pensée moderne ; j'ai à acheminer la science et la philosophie, par les méthodes mêmes qui leur sont chères et qu'elles ont raison d'aimer [...] »¹². Je reviendrai plus tard sur la christologie de

siècle, dans des multiples figures qui défient tout essai de typologie », in *Le christianisme comme style*, Cerf, Paris 2007, 237.

¹¹ E. DE SAINT-AUBERT, « *L'incarnation change tout* ». *Merleau-Ponty critique de toute théologie explicative*, in *Archives de philosophie* 71 (2008) 394.

¹² M. BLONDEL, *Carnets intimes I* (1883-1894), Cerf, Paris 1961, 526. Dans les *Carnets intimes*, la christologie blondélienne n'est pas réductible à une christologie expressive ou épiphanique. Elle se déploie à l'intérieur d'une logique de l'action qui débouche sur une forme de christologie inchoative : « Je me propose d'étudier l'action parce qu'il me semble que dans l'Évangile il est attribué à l'action seule le pouvoir de manifester l'amour et d'acquiescer Dieu [...] Je veux montrer que la plus haute manière d'être c'est d'agir, que la plus complète manière d'agir, c'est de souffrir et d'aimer, que la vraie manière d'aimer, c'est d'adhérer au Christ », *Carnets intimes I*, octobre 1886, Cerf, Paris 1961, 85, cité par E. GABELLIERI, « *Le Tout dans le fragment* » : *la singularité de l'Universel chrétien* », inédit, Facultés de Théologie et de Philosophie de l'Université Catholique de Lyon, février 2003. Une version brève de cette communication a été publiée dans le volume, *L'Universel chrétien*, D. GONNEAUD (éd.), Profac, Lyon 2006, 17-47 ; pour la référence à Blondel,

Maurice Blondel et la question qui hante le philosophe, le *Vinculum* et l'éclairage qu'y apporte le Christ, Verbe incarné¹³.

Sans vouloir aller trop vite à la définition, je me contenterai, en première approximation, d'une affirmation aussi forte qu'étonnante, écrite par le théologien Hans Urs von Balthasar : « Si le Christ est – non pas au sens scotiste – l'Idée première concrète du Dieu qui crée, et par là même le but du monde, alors il doit être permis d'interroger jusque dans ses profondeurs la phrase : “ Une fois (et une fois pour toutes !) l'être (*Sein*) était dans l'être-là ” (*Dasein*) »¹⁴. L'affirmation balthasarienne se réfère

voir p. 35. A.E. VAN HOOFF, *Panchristismus : Bezugspunkt von Blondels L'Action*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 109 (1987) 416-430.

¹³ « Que suppose la faculté qu'à l'intelligence de se surpasser elle-même par la connaissance du mystère ? Le *Vinculum* (je désigne par ce mot l'idée qui me hante toujours, la supériorité du déterminé, la nécessité et l'avantage de la lettre. La lettre, le verbe de Dieu, soutient et dépasse l'esprit de l'homme) », *Carnets intimes* I, mars 1884, 45. Sur cette question complexe, voir en particulier : X. TILLIETTE, *Maurice Blondel et la controverse christologique*, in P. COLIN - D. DUBARLE, *Le modernisme*, Beauchesne, Paris 1980, 156s; W. BROWNSBERGER, *The Christology of Maurice Blondel*, in *Gregorianum* 88 (2007) 291-310. La définition du *Vinculum* est précisée dans la correspondance que Blondel a nouée avec Valensin : « Le *Vinculum* n'est pas seulement une nature physique, une essence métaphysique, une finalité immanente : il est encore, sans préjudice de tout cela, l'aimant suprême qui attire et unit par en haut, étage par étage, la hiérarchie totale des êtres distincts et consolidés » (M. BLONDEL - A. VALENSIN, *Correspondance*, I, p. 45, cité par W. BROWNSBERGER, *The Christology*, 298).

¹⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Kleiner Lageplan zu meinen Büchern*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1955, in *Schweizer Rundschau* 55, Zürich 1955 ; traduction française : *Petit guide de lecture pour mes livres*, Joseph Doré et Chantal Flamant, in *A propos de mon œuvre*, Lessius, Namur-Bruxelles 2002, 20. Comme le précise Paul Vignaux, « dans une doctrine où les créatures sont voulues par ordre, il est logique que soit voulue d'abord la nature humaine qu'assume une personne divine, celle qui vient en tête des âmes en marche : ici encore Dieu veut en premier ce qui lui est plus proche et son vouloir ne peut trouver une raison dans ce qui, plus éloigné, paraît ensuite devant sa volonté » (P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, Duns Scot, Pierre d'Auriol, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini, E. LEROUX [éd.], Paris 1934, 28-29). Le Verbe s'incarnant est ainsi l'œuvre la plus éminente de Dieu, le « bien suprême entre tous les êtres » (*summum bonum in entibus*), « l'œuvre de Dieu la plus éminente » (*summum Dei opus*). Pour les textes de Scot, on se reportera à l'*Opus Oxoniense* [Ox.] et à la *Reportatio Parisiensis* [Rep. P.]. Pour les textes de Duns Scot, nous nous référons à l'édition établie par G. LAURIOLA, *Ioannes Duns Scotus. Opera omnia*. Editio minor. *Opera theologica*, Alberobello 1999. « *Incarnatio Christi non fuit occasionaliter praevisa, sed sicut finis immediate videbatur a Deo ab aeterno, ita Christus in natura humana, cum sit propinquior fini, caeteris prius praedestinabatur, loquendo de his, quae praedestinantur* » (Ox., III, d. 19, q. u., n. 14). Le principe du *liberaliter sine aliquo merito praecedente* s'applique éminemment et de manière principielle à l'Incarnation, autrement dit à l'élection du Christ. Ainsi, la plénitude de la libéralité divine se manifeste dans le don au Christ d'une béatitude qui précède tout mérite : « *Igitur Deus liberaliter et sine merito praecedente conjunxit voluntatem istam per fruitionem ultimo fini, et ita non meruit sibi fruitionem* » (Ox. III, d. XVIII, q. v., n. 12, cité par P. VIGNAUX, *Justification et prédestination*, 34; dans l'édition de Quaracchi).

explicitement à Duns Scot pour s'en démarquer. Cet indice doit être précautionneusement recueilli dans la mesure où le théologien Balthasar y détecte probablement la marque d'un « philosophisme secret ». Ici, « l'Idée première concrète d'un Dieu qui crée » ne s'accorde pas avec la thèse scotiste qui subordonne tout l'agir divin à un ordre logique donnant à l'Incarnation un aspect de nécessité qui va au-delà de la thèse anselmienne conférant à la Passion la consistance d'une vérité raisonnable. Pour Duns Scot, dans la prédestination du Christ, s'exprime l'essence de la volonté créatrice, une volonté créatrice qui se porte d'abord vers sa fin, autrement dit sa gloire. L'Incarnation n'a pas été voulue en raison de la faute d'Adam pour la racheter. L'ordre logique de la fin prévaut sur toute autre considération. Je reviendrai sur ce point capital. Pour le moment, notons, en revenant à l'affirmation de von Balthasar précédemment énoncée, que la christologie se loge au cœur de la différence ontologique pour l'éclairer. Cette surprenante inclusion suffit à donner au syntagme, *christologie philosophique*, une expression « haute ». Le but que s'assigne expressément Balthasar, c'est « d'éclaircir les rapports entre *ontologie* et *christologie* ». Mais il reste toujours « à définir par quel biais le Christ entre dans la philosophie », selon le mot juste de X. Tilliette. Quoi qu'il en soit, l'avertissement qui suit est la ligne de crête sur laquelle nous entendons marcher :

« En réalité le Christ a quelque chose à dire aux philosophes, et c'est la christologie qui, à l'instar du christianisme pour la philosophie chrétienne, pénètre la philosophie pour la transformer. Il serait étrange que l'on fit abstraction de la christologie au moment où on laisse le christianisme inspirer et revitaliser la philosophie. Là encore on a voulu tailler deux parts, l'une convenable et accessible à la philosophie, l'autre exclue ; et l'on s'est recommandé de saint Augustin qui entend le Verbe dans la pensée des païens, mais qui n'y découvre pas le Verbe incarné. Or, c'est précisément ce pourquoi et ce par quoi une philosophie chrétienne est possible, par la révélation de l'Incarnation du Verbe. Exclure la christologie du christianisme, ce serait lui arracher son cœur »¹⁵.

Ce fut l'intuition de Schelling, prenant congé de la réduction de Jésus à un maître de sagesse ou à un fondateur de religion. Le Christ, et la christologie qui en est l'appréhension rationnelle, ne sont pas autre chose que l'histoire de l'Absolu lui-même.

¹⁵ X. TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, 27.

Cette forme de christologie n'est peut-être déjà plus théologique. Elle pourrait signaler le basculement d'une christologie théologique en direction d'une christologie philosophique, car elle vit d'un principe qui subordonne la christologie à une conception précise de l'Absolu. C'est le point nodal qu'il conviendra d'analyser. En effet, la christologie philosophique répond ou peut répondre à des intentions diverses et peut-être même irréductibles les unes aux autres. Si l'on s'en tient à la relation que la christologie a entretenue avec les grandes « théologies philosophiques » des post-kantiens, une source commune pourrait bien en déterminer les trajectoires respectives, cette source étant la philosophie de Jacob Boehme et sa conception inédite de l'Absolu. Il est possible, en effet, que tout parte de ce point précis. L'Absolu y est décrit comme l'*Urgrund*, un néant de détermination et d'être, comme s'il ne s'était pas encore donné à connaître, ne s'étant point exprimé et révélé lui-même. Il est Absolu *en soi* et non encore *pour soi*. Cette distinction sera promise à la destinée spéculative que l'on sait. Ainsi, en cette distinction effective, l'Absolu est « déjà gros de mouvement, de lutte et de vie . [...] La liberté de l'Un subsiste au cours de son développement ultérieur »¹⁶. Le Dieu de Jacob Boehme est essentiellement liberté et volonté, autrement dit *volonté d'être* et de *se connaître*. Cette conception de l'Absolu épouse les vicissitudes d'une ontogenèse et c'est dans la doctrine trinitaire que Boehme, et Schelling après lui, établiront la vérité de l'intuition philosophique, dans la mesure où ils y puiseront la représentation d'un Dieu en mouvement. L'une des formes et peut-être l'une des limites fondamentales de la christologie philosophique réside dans le fait que l'événement de l'Incarnation y est subordonné à la loi initiale d'un Absolu en mouvement et en devenir. Cette donnée se vérifie de Boehme à Schelling, en passant par Hegel et Fichte, si bien que dans ces systèmes, le rapport entre doctrine trinitaire et christologie est paradoxalement inverse de celui qui prévaut en théologie. C'est un point sur lequel nous allons revenir au cours de cette étude. L'événement d'Incarnation n'a pas seulement suscité ou éveillé l'intérêt théologique de la philosophie, il a aussi suscité l'intérêt philosophique des théologiens, comme en témoignent les essais de christologie transcendante (Bernard Welte et Karl Rahner), les tentatives d'ontologie trinitaire (Theodor Haecker [1879-1945] ; Gustav Siewerth [1958] ; Clemens Kaliba [1952], Klaus Hemmerle [1976] et à leur suite Hans

¹⁶ A. KOYRÉ, *La philosophie de Jacob Boehme*, 326-327.

Urs von Balthasar)¹⁷. Dans un texte réfléchissant sur l'intégration de la révélation comme phénoménologiquement possible, Jean-Luc Marion adresse au théologien Rahner une question qui, au demeurant, pourrait rendre vaine toute saisie philosophique de l'événement de révélation s'identifiant à l'Incarnation comme expression de la charité de Dieu : « [...] La christologie révèle-t-elle la libre charité de Dieu ou manifeste-t-elle les conditions transcendantales (*a priori*, ontologiques) de l'étant fini ? »¹⁸. La question est abrupte, mais elle a le mérite d'être posée. Elle surprend le théologien en flagrant délit de christologie philosophique et détecte le caractère invasif de l'onto-théologie qui a même gagné ce qu'il y a de plus théologique dans la théologie, la christologie, précisément. On peut, à titre d'objection prospective, faire valoir que le transcendantal peut avoir un sens onto-phénoménologique. La condition de possibilité n'est plus seulement « intentionnelle » mais ontologique¹⁹, en ce sens qu'elle dépasse la signification que Husserl assigne à l'intentionnalité en la définissant comme le rapport de l'acte cognitif ou mental à son contenu, et non plus seulement comme la relation entre l'idée et l'objet.

¹⁷ TH. HAECKER, *Analogia Trinitatis*, in *Schöpfer und Schöpfung*, Jakob Hegner, Leipzig 1949; G. SIEWERTH, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, F.H. Kerle Verlag, Heidelberg 1958; C. KALIBA, *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie*, Otto Müller Verlag, Salzburg 1952; K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976. L'ontologie trinitaire naît dans le contexte d'une philosophie réflexive qui cherche, dans un premier temps, à établir une relation constitutive entre l'être et l'esprit, en menant le cogito trinitaire d'Augustin vers de nouvelles possibilités expressives. Nombre de théologiens de cette époque cherchent en effet une conciliation entre les possibilités qu'offre la philosophie allemande de l'Absolu subjectif et la conception thomasiennne de l'être comme acte (*actus, energieia*). En outre, ils cherchent aussi à fonder dans une « nouvelle » philosophie de l'être la rationalité du dogme trinitaire révélé. L'un des exemples les plus significatifs de cette forme de pensée est l'œuvre novatrice de Theodor Haecker, *Schöpfer und Schöpfung*, à laquelle il faut ajouter celle de Clemens Kaliba. L'édition de 1952 énonce avec clarté ce dessein : « Das Werk steht an der Wende von der mittelalterlichen zu einer neuzeitlichen Gestalt der Summa Theologica und stellt in dieser Richtung einen ersten umfassenden Aufbruch dar ». On pourra se reporter à la 2^{ème} partie de *Die Welt als Gleichnis des Dreieinigen Gottes*, 123s. : « Das Dasein, das Bewusstsein und das Ichsein sind die dreifache Selbstheit des Seins ». La triade *Sichsetzen - Sichwissen - Sichfühlen* correspond aux hypostases trinitaires que dénombre le discours de foi. L'influence de Kaliba sur H. Urs von Balthasar se laisse aisément établir à partir de la triade précédente, bien que Balthasar lui substitue une triade « économique » correspondant à la manifestation de Dieu : *Sichzeigen* (Esthétique) - *Sichgeben* (Dramatique) - *Sichsagen* (Logique).

¹⁸ J.-L. MARION, *Le visible et le révélé*, Cerf, Paris 2005, 27-28.

¹⁹ Je me suis expliqué sur ce point dans une étude à laquelle je me permets de renvoyer : 'Philosopher à l'intérieur de la théologie'. *La transcendance de la question ontologique comme voie d'accès à une Philosophie de la Religion*, in *Recherches de Science Religieuse* 98/1 (2010), 59-84.

Le transcendantal en théologie : ses « métamorphoses » dans la pensée allemande

Précisons ce point. Le transcendantal rahnérien se dit de plusieurs manières. Certes, lorsqu'il s'agit de christologie, l'épithète indique plutôt un mouvement ascendant, explorant les conditions *a priori* qui, sur le plan d'une anthropologie fondamentale de type métaphysique, permet de comprendre comment et pourquoi l'homme cherche l'Homme-Dieu. Ces conditions dites *a priori* se confondent cependant avec une théologie de la grâce avec laquelle Karl Rahner fait coïncider les éléments d'une christologie appelée « ontologique », distinguée de la christologie « ontique ». Appartient à la christologie ontologique, non pas tant l'événement d'Incarnation que l'union hypostatique comme réalité formelle, capable d'être définie et comprise à partir d'une réflexion d'anthropologie fondamentale portant sur l'essence de l'homme. Le projet de christologie transcendantale ne peut pas être détaché de la métaphysique qui préside à son développement et qui se confond avec une philosophie de la Religion (*Religionsphilosophie*), que Rahner n'a pas fait équivaloir avec une philosophie de la Révélation (*Offenbarungsphilosophie*). Le transcendantal opère dans les deux registres que sont d'une part, la philosophie de la religion, et d'autre part, l'événement par lequel Dieu se communique lui-même à l'homme. Dans les ultimes précisions que lui accorde Rahner, le « transcendantal » ne vise jamais et ne dit jamais autre chose que ce qui relève du don. La condition de possibilité est *donnée* en l'homme comme sa capacité la plus propre. Cependant, le transcendantal rahnérien n'est pas tant le pouvoir du sujet que l'acte par lequel Dieu en sa grâce attire et oriente l'homme vers lui. Pour s'en convaincre, il suffit de prendre connaissance de l'étrange association conceptuelle, proche de l'oxymore, à laquelle recourt K. Rahner en parlant d'« expérience transcendantale »²⁰ (*transzendente Erfahrung*), si bien que le transcendantal sert para-

²⁰ Le transcendantal chez Karl Rahner peut être rapproché de ce que Walter Kasper nomme, dans sa thèse consacrée à la philosophie tardive de Schelling, la « différence transcendantale » (*transzendente Differenz*) : W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1965, 587-588 : « Im Hintergrund steht die transzendente Differenz, die ihrerseits wieder in der ontologischen Differenz begründet ist [...] Sein erscheint nur im Seienden und das Seiende nur im Horizont des Seins, und doch ist das Sein kein Seiendes, weil es jede Seiendheit umgreift. Diese Dialektik kann aber nur erkannt werden in der transzendentalen Differenz von gegenständlicher und nichtgegenständlicher Erkenntnis [...] Dieses transzendente Wissen steht aber nicht einfach neben dem gegenständlichen Wissen, sondern umgreift und ermöglicht dieses [...] » (*ibidem*, 587). Sur ce point précis, on consultera l'étude remarquable de J. MÖLLER, *Thomistische Analogie und Hegelsche Dialektik*, in *Theologische Quartalschrift* 137 (1957) 129-159. La dialectique de Hegel est,

doxalement à signifier la pure condition de possibilité dans l'effectivité d'une donation. Il y aurait beaucoup à dire sur les « métamorphoses » du transcendantal. Dans l'étude que W. Kasper a consacrée à la philosophie tardive de Schelling²¹, le théologien de Tübingen en fait l'indice de la pensée allemande de l'idéalisme. On pourrait sans doute aller plus loin et en faire le *propriissimum* d'une forme de pensée (*Denkform*), d'un *Strukturprinzip* – pour reprendre le concept forgé par Joseph Möller dans la *Theologische Quartalschrift* de 1957 –, propre à signifier la spécificité de la philosophie et de la théologie allemandes de la Révélation. Elevée au rang d'un principe plus ontologique qu'heuristique, la différence transcendante est l'horizon *a priori* de la différence entre fini (*Endliche*) et infini (*Unendliche*). La différence transcendante englobe ainsi la différence ontologique et, de surcroît, elle englobe et dépasse en profondeur la *distinctio realis* comme forme propre et fondement de l'analogie. Il ne s'agit pas d'établir par degrés et modes de réalisation « ressemblances » et « dissemblances » dans l'être, mais de partir de la source de toute différence comme horizon *a priori*. W. Kasper en a recensé méthodiquement les apports pour une théologie soucieuse de faire droit à l'historicité de ses représentations, sans rien céder aux principes du relativisme. C'est autour des années 1930 que le terme d'histoire (*Geschichte*) et son corrélat dynamique, « historicité » (*Geschichtlichkeit*), font une entrée remarquable sur la scène théologique, en particulier sous la plume de théologiens allemands tels Robert Grosche, Karl Buchheim, Antal Schütz, Michael Schmaus ou Karl Rahner²². Ces théologiens cherchent dans le concept d'historicité immanente le point de rencontre possible entre la libre destination de l'homme à la béatitude et le désir incoercible d'une

selon Möller, et Kasper à sa suite, une expression de la différence transcendante et non pas une philosophie qui placerait trivialement au cœur du système une forme de contradiction ruinant tout jugement propositionnel : « Hegels Dialektik darf nur als Geschehen des Geistes selbst gedeutet werden. Im begreifenden Denken ist der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes [...] Das 'spekulative Satz' aber ist das Geschehen des Begriffs, das sich in der differenzierten Identität von Subjekt und Prädikat äussert » (*ibidem*, 142). Pour Kasper, « die Theologie wird schon von daher dialektisch denken müssen » (*Das Absolute in der Geschichte*, 590). Ces références seraient incomplètes si on omettait d'y ajouter les précisions qu'apporte F.D.E. SCHLEIERMACHER : *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* [1821–1822], Teilband 1, Walter de Gruyter, Berlin – New-York 1980, 109 : « Dialektik ist hier in dem reinen alterthümlichen Sinn genommen, in welchem es das kunstgerechte in der Rede bedeutet, sofern sie darauf abzweckt, Erkenntniss auszudrücken und mitzuteilen ».

²¹ Cf. W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, 590.

²² H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1951, 345.

nature spirituelle ouverte à Dieu : « L'homme est cet être que Dieu a créé pour le rencontrer dans l'événement de la révélation (*im Ereignis der Offenbarung*), et pour le pouvoir, il lui a donné une historicité immanente (*immanente Geschichtlichkeit*) »²³. Cette historicité constitutive peut être déduite à partir de la « différence transcendantale » entre le fini et l'infini. Le concept d'« historicité immanente », ainsi relié à celui d'« événement de la révélation », est le pendant du couple notionnel formel de nature et grâce, dans l'intention de déjouer les pièges du séparatisme.

Christologie du Médiateur : de la veine augustinienne à la christologie blondélienne

Il est donc possible, et j'y reviendrai, que le jugement de Jean-Luc Marion précédemment cité pêche par omission et qu'il ne fasse pas pleinement droit aux attendus de la christologie transcendantale. On peut aussi se demander si la critique de Marion ne doit pas toucher jusqu'à la tentative balthasarienne de relier christologie et métaphysique, d'éclairer la seconde par la première ? Mais, dans ce dernier cas, sommes-nous encore dans l'ordre strict d'une christologie *philosophique* ? Quoi qu'il en soit, la christologie philosophique n'est pas réductible à une spéculation abstraite. Elle ne consiste pas seulement à donner à l'événement Christ une dimension rationnelle qui lui ferait défaut dans les Ecritures ; elle est plutôt l'écho ou le retentissement d'une question anthropologique fondamentale : à quel titre le Christ peut-il être reçu comme l'archétype de l'humain, comme la révélation de l'essence de l'humain en sa forme la plus achevée, le désir d'absolu, l'autodépassement ou l'accomplissement de soi ? L'accomplissement de soi inclut l'aspiration religieuse fondamentale, et du même coup toutes ces dimensions combinées se répercutent nécessairement dans le domaine philosophique de la connaissance, du savoir et de la science. La christologie, en raison de ses très fortes implications rationnelles, s'est logée au cœur de la philosophie de la connaissance. Comme je le soulignais dès l'introduction à cette étude, ce phénomène se vérifie aujourd'hui emblématiquement dans la *phénoménologie de la Vie* de Michel Henry, mais aussi et magistralement dans le programme de christologie transcendantale de Karl Rahner. Pour s'en convaincre, il suffit de relire l'interprétation que Rahner accorde, dans sa conception d'une vision évolutive du monde, à la formule dogmatique de l'union

²³ *Ibidem*, 350.

hypostatique. L'essai de philosophie de la religion, *Hörer des Wortes*, est tout entier sous-tendu par une christologie implicite. Ce sont ces phénomènes qu'il convient d'analyser et dont il faut encore poursuivre les lignes directrices et prospectives. Le Christ entre en philosophie dès lors que la confession de foi en la Seigneurie de Jésus se traduit, dans le Nouveau Testament, par le vocabulaire du principe (*archè* ; *protos*) et de la fin (*télos* ; *eschaton*). Le vocabulaire de la protologie et de l'eschatologie est enrichi par celui de la *subsistence* dans l'être, de l'*hypostase*, de la *forme*, sous ces deux variantes terminologiques que sont *morphè* et *eidos*, du *resplendissement* ou encore de la *Gloire*. Les théologiens s'évertueront parfois à indiquer les voies par lesquelles ledit vocabulaire échappe à l'ontologie métaphysique. Mais c'est pourtant ce vocabulaire qui présidera aux implications dogmatiques fondamentales de la christologie. Que la christologie se soit transportée en philosophie est vraisemblablement dû au fait que le divin y est enfin dévoilé et parvenu à son expression adéquate. Le thème du divin dévoilé et auto-manifesté en sa vérité, thème central en philosophie, a bénéficié de la confession de foi en la Seigneurie cosmique du Christ et à sa « traduction » trinitaire. L'expression trinitaire de la Seigneurie du Christ est la voie par laquelle le Christ entre en philosophie. Dans le mystère de l'Incarnation, le « Principe » est connu en son Soi. Il est manifesté en une plénitude de puissance et de grâce.

Ce thème est exploité chez Augustin dans sa riche pensée du Christ Médiateur, médiation unique opposée à la multiplication des médiations dans le système porphyrien : « Porphyre toutefois, asservies à ces puissances jalouses dont il rougissait mais qu'il avait peur de réfuter librement, n'a pas voulu reconnaître le Christ Seigneur comme le Principe (*principium*) dont l'incarnation nous purifie »²⁴. Augustin montre que la thèse porphyrienne de la purification de l'âme, reposant sur l'action des « principes » – autrement dit des réalités les plus détachées des passions et des imperfections sensibles –, demeure encore entachée de représentations archaïques qui mêlent le sensible à l'intelligible et faussent le jugement. C'est pourquoi, Porphyre parle de « principes » au pluriel, sans s'élever à la loi trinitaire de l'unité de principe et de puissance. Cette voie royale exploitée par Augustin est précédée par le thème apologétique du Christ maître de sagesse et accomplissement de la Loi donnée par Dieu, Loi dont la positivité judaïque, faite de prescriptions, s'universalise dès lors qu'elle est comparée et mesurée à la loi morale com-

²⁴ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 10, 24, édition de la Bibliothèque augustinienne (= BA), Desclée, Paris 1959.

mune et universelle que prescrit la sagesse philosophique immémoriale. Ce thème a été déterminant dans les apologues chrétiennes des premiers siècles. Il fut repris et porté à une certaine perfection dans la *Cité de Dieu* d'Augustin, notamment aux Livres IX et X. Augustin y traite magistralement de la fécondité de la médiation (*fructus mediationis*) assumée par le Christ au regard d'un polythéisme qui semble impuissant à ouvrir la voie d'une sagesse conforme à la raison. La question complexe de l'incarnation du Verbe se résout en quelque sorte dans une christologie du Médiateur qui réconcilie harmonieusement des réalités apparemment contradictoires, dans une dynamique de grâce et de purification. Cette dernière s'accomplit dans l'événement de l'élection de la créature. Sans jamais nier l'énigme du mal, mais sans jamais non plus omettre de le reconduire à sa source volontaire et aux désordres des passions qui en altèrent la détermination ferme vers le Bien, Augustin entreprend l'écriture d'une théodicée qui prend la forme d'une apologie centrée sur la merveille de l'Incarnation rédemptrice, « car seuls les péchés séparent l'homme de Dieu. En cette vie, ce n'est pas notre vertu qui en opère la purification, mais la miséricorde de Dieu, non pas notre puissance, mais l'indulgence divine. Si faible soit-elle, en effet, cette vertu qui est nôtre nous est concédée²⁵ (*illius est nobis bonitate concessa*) ». Il est sans doute présomptueux de vouloir assigner à la théologie augustiniennne de la grâce un principe unificateur, après tant d'études savantes consacrées tant à sa théologie du Médiateur qu'à sa doctrine de la grâce. Tel n'est pas notre dessein. En revanche, il est permis de souligner et d'avancer l'hypothèse selon laquelle la thèse augustiniennne de l'inséparabilité des opérations trinitaires se nourrit en partie de sa christologie du Médiateur et de la réfutation qu'Augustin oppose à la conception graduelle, voire dégradée, de la médiation telle qu'elle a cours dans l'œuvre de Porphyre et, dans une moindre mesure, dans l'arianisme. Les développements de la doctrine trinitaire d'Augustin ne sont jamais éloignés de la réfutation qu'il oppose aux relents de paganisme qui affectent la juste compréhension de l'acte de médiation accompli par le Christ. Le *Tractatus in Iohannis Evangelium* (LIX, 2-3) offre à ce sujet une formulation précieuse, synthétisant le double combat qu'a mené Augustin dans sa réfutation des thèses contenues d'une part, dans les représentations théurgiques mettant en scène des êtres intermédiaires, appelés « démons » ou « esprits » et pourtant incapables de combler la distance entre le monde bienheureux des dieux et

²⁵ *Ibidem*, 10, 22.

celui, inférieur, des hommes, et d'autre part, la conception arienne de la médiation « dégradée », impuissante elle aussi à sortir des représentations du paganisme ambiant. La constitution « hybride » du Logos – inégal à son Principe et inférieur à lui, inégal aux créatures issues de lui et supérieur à elles – ne permet pas de poser la juste médiation. Cette double inégalité, de nature ontologique, est perçue par Augustin comme une contradiction touchant directement la foi au Dieu créateur. Commentant la double affirmation johannique de l'envoi du Fils par le Père en Jn 13, 20 ([...] *qui autem me accipit accipit eum qui me misit*) et de l'unité du Père et du Fils en Jn 10, 30 (*Ego et Pater unum sumus*), Augustin déploie un argumentaire trinitaire ramassé et subtil, dépendant de sa christologie du Médiateur : « Par cette parole, la Vérité ne vous a laissé conjecturer aucune distance entre l'engendrant et l'engendré, ici le Christ a brisé vos degrés, ici la Pierre a détruit vos escaliers (*ubi gradus vestros Christus elisit, ubi scalas vestras Petra confregit*)²⁶ ». Dans la *Cité de Dieu*, la médiation du Christ n'est précisément pas un intermédiaire, un « entre-deux » ou un *tertium quid*. Par une christologie de la grâce d'union, dépendante de l'unité indivise de puissance et d'opération qui régit toute activité trinitaire *ad extra*, Augustin s'écarte de toute conception instrumentale de la médiation pour l'élever à une dimension personnelle immédiate, si bien que la définition que propose Augustin au Livre IX de la *Cité de Dieu* doit s'entendre en un sens technique : « [Le Verbe] est médiateur en tant qu'homme (*sed mediator, per quod homo*) ». Ce qui fait la médiation, c'est la grâce d'union. La christologie du Médiateur unique n'est pas totalement soustraite à l'ontologie, bien qu'elle dépende d'une conception de l'Incarnation comme grâce d'union lui conférant le statut de principe unique du salut comme œuvre de miséricorde. Christologie du Médiateur unique et présupposition trinitaire se conditionnent mutuellement, deux dimensions qui servent à réfuter la conception tronquée de la médiation, consistant en une démultiplication des degrés d'être entre la créature et le Créateur. La christologie arienne reste enfermée dans la logique du *medius* ou du *gradus* démultiplié, présupposant toujours une forme de multiplicité dégradée, alors que la christologie augustiniennne est une christologie du *Mediator* personnel réalisant par la grâce d'union l'immédiateté de la relation à Dieu.

²⁶ AUGUSTIN, *Tractatus in Iohannis Evangelium* 59, 2 (BA 74 A, 122 [trad. modifiée]). Le texte du *Tractatus* est celui des Mauristes, *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi operum tomus tertius*, Paris, 1689, reproduit dans la patrologie latine de Migne, 35, 1379-1527.

« [...] Nombreux sont les intermédiaires qui séparent (*medii separatores*), car si la multitude des bons anges tient sa béatitude de sa participation à l'unique Dieu, la multitude malheureuse des mauvais privée de cette participation fait opposition pour empêcher notre béatitude plutôt qu'elle ne s'interpose pour nous le faciliter ; par sa multitude même elle nous assourdit en quelque sorte pour nous rendre impossible l'accès de ce bien unique et béatifiant, alors que pour nous acheminer vers lui nous avons besoin non de multiples, mais d'un médiateur (*non multis, sed uno mediatore*), de celui-là même dont la participation nous rend bienheureux, le Verbe de Dieu qui n'a pas été fait et par qui tout a été fait. Toutefois, ce n'est pas en tant que Verbe qu'il est médiateur, car le Verbe souverainement immortel et souverainement bienheureux est loin de la misère des mortels. Il est médiateur en tant qu'homme, manifestant par là que pour atteindre celui qui est le Bien (*Bonum*) non seulement bienheureux (*beatum*) mais béatifiant (*beatificum*), il ne faut pas chercher d'autres médiateurs que nous croirions chargés de disposer par degré (*gradus*) notre élévation (*nobis perventionis*) [...] »²⁷.

En outre, Augustin se garde bien d'établir une sorte de symétrie entre la christologie des deux natures et l'unité de nature qui prévaut entre l'engendrant qui est le Père et l'engendré qui est le Fils dans la vie trinitaire indivise. Dans le premier cas, celui de l'Incarnation, il s'agit d'une grâce d'union²⁸, alors que dans le second cas, il s'agit d'une unité substantielle, si bien qu'il n'est pas possible d'interpréter l'affirmation de Jésus rapportée par Jean selon laquelle, « *celui qui reçoit quelque'un que j'aurai envoyé me reçoit* », comme si le Fils et l'apôtre étaient d'une seule nature (*ut unius naturae sit Filius et apostolus*). Ce parallélisme fallacieux entre les deux membres de l'affirmation johannique ruinerait la compréhension de l'Incarnation comme événement de la grâce, en le vidant précisément de sa substance, laquelle est signifiée et contenue dans le premier membre de la proposition énoncée par Jean : « *Celui qui me reçoit, reçoit Celui qui m'a envoyé* ». Augustin relie avec soin les trois niveaux que sont l'unité des opérations trinitaires *ad extra*, la grâce d'union comme forme suprême de l'œuvre de miséricorde et la médiation parfaite du Verbe en tant qu'homme. Il y a, en effet, une étroite connexion entre le principe de l'inséparabilité des Personnes et

²⁷ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 9, 15 (BA 34, 391 [trad. modifiée]).

²⁸ Sur l'Incarnation comme événement de grâce, *De civ. Dei*, 10, 29, 1 (BA 34, 530) ; *De peccat. mer. et remis.*, 2, 17, 27 (PL 44, 168) ; *Sermo*, 185, 3, 3 (PL 38, 999) : « Quelle plus grande grâce de Dieu a pu se mettre à luire pour nous ? Dieu a un Fils unique et il en a fait le Fils de l'homme et, en retour, du Fils de l'homme il a fait le Fils de Dieu ; cherche les mérites, cherches-en la cause, cherche la justice et vois si tu trouves autre chose que la grâce ».

la réfutation de la doctrine arienne qui multiplie les intermédiaires, ce qu'Augustin appelle dans le *Tractatus in Iohannis*, l'empressement avec lequel les ariens se réfèrent à leur doctrine (*dogmata*) des degrés (*ad illos gradus sui dogmatis currunt*²⁹). Non seulement ceux-ci établissent une distance et un éloignement entre Dieu et la créature, mais en outre ils reportent cette distance et cet éloignement en Dieu dans la mesure où, infériorisant la position du Fils qui est du Père, ils dégradent la position de l'Esprit qui vient en troisième. Touchant à la réalité spirituelle de l'Esprit, ils touchent inmanquablement à ce qu'il y a de plus divin dans la manifestation de Dieu, sa réalité spirituelle et pneumatique. Enfermant la manifestation de Dieu dans le nombre et établissant par ordre décroissant des degrés d'être, le Fils et l'Esprit après lui ne peuvent être que des « médiations » dégradées. Commentant Jean 13, 20, Augustin achève son argumentaire en ces mots :

« [...] Si à cause de ces paroles du Seigneur tu établis le même intervalle entre le Fils et le Père qu'entre l'apôtre et le Fils, où placeras-tu le Saint-Esprit ? As-tu oublié que vous avez l'habitude de la placer après le Fils ? Il sera donc entre (*inter*) l'apôtre et le Fils, et le Fils sera beaucoup plus éloigné de l'apôtre que le Père n'est éloigné du Fils. Ou bien peut-être, pour que la distinction demeure avec les mêmes intervalles entre le Fils et l'apôtre et entre le Fils, le Saint-Esprit sera-t-il égal au Fils ? Mais de cela vous ne voulez pas non plus. Où donc le placerez-vous si vous supposez la même séparation entre l'apôtre et le Fils qu'entre le Fils et le Père ? Réprimez donc l'audace de votre préjugé et ne cherchez pas à prouver par ces paroles qu'il y a entre le Père et le Fils la même distance (*distantiam*) qu'entre le Fils et l'apôtre. Ecoutez plutôt le Fils qui l'affirme lui-même : Moi et le Père, nous sommes un (Io., 10, 30). Par cette parole, la Vérité ne vous a laissé conjecturer aucune distance entre l'Engendrant et l'Engendré, par cette parole le Christ a brisé vos degrés, par cette parole la Pierre a détruit vos escaliers (*ubi gradus uestros Christus elisit, ubi scalas uestras Petra confregit*) »³⁰.

La veine augustinienne d'une christologie de la médiation parfaite se retrouve, *mutatis mutandis*, dans la christologie blondélienne du *vinculum*, réappropriation théologique du *vinculum* leibnizien, comme le précise Blondel en exemplifiant eucharistiquement le sens exact du *vinculum* dont il cherche à préciser inlassablement le contenu :

²⁹ *In Iohannis*, 59, 2.

³⁰ *Ibidem*.

« [Il faut reprendre] l'exemple de l'Eucharistie non plus comme une application, *una et multis*, du *Vinculum*, mais comme l'exemplaire parfait, le véhicule décisif, la réalisation totale et parfaite de l'hypothèse leibnizienne poussée jusqu'au bout des perspectives qu'elle nous ouvre. [...] La transsubstantiation, en substituant à l'être naturel du pain et du vin le *Vinculum ipsius Christi*, nous apparaît dès lors comme préluant sous les voiles du mystère à l'assimilation finale, à l'incorporation suprême de tout ce qui est au Verbe incarné : *Verbum caro factum ut caro et omnia assimilarentur Deo per Incarnatum* »³¹.

Chez Maurice Blondel, l'ontologie du sensible qu'il déploie dans ses premiers écrits, comme pour mieux conjurer les abstractions métaphysiques qu'il croit déceler jusque dans la distinction kantienne du phénomène et du noumène, se transforme et se complète en une philosophie de l'agir dont la Passion deviendra la norme secrète, inchoative. Le mot d'ordre de Blondel dans les *Carnets intimes* résonne comme la recherche du point de concordance maximale entre l'Absolu et le particulier, dans le dépassement possible et nécessaire de la dichotomie entre le monde matériel et le monde de la pensée :

« Jouons notre rôle et sachons particulariser, *relativer* l'absolu, afin d'universaliser le relatif et le particulier. Double mouvement, double caractère indispensable à l'achèvement providentiel de la destinée humaine. [...] Dans le composé humain, il y a un lien naturel du matériel et du spirituel qui s'échange et se complètent et se transforment l'un en l'autre. Le matériel est du subjectif retourné ou préparé ; le spirituel est de l'objectif concentré et intériorisé. Sans le sujet, l'objet serait encore, mais moins ; sans l'objet, le sujet serait isolé, en face de Dieu ; il n'appartiendrait pas à cette belle corporation de l'univers où chaque partie reçoit un si grand prix de son concours à la beauté de l'ensemble³² ».

L'ontologie blondélienne du sensible, s'accomplissant en une philosophie de l'action et du vouloir, refuse de s'en tenir à une sorte de métaphysique descriptive, semblable à celle que déploie Saint Thomas dans la *Somme contre les Gentils*, au chapitre XI du Livre IV. Il cherche à rendre intelligible et universel l'archétype et le principe personnel de l'agir, non plus seulement une métaphysique abstraite des degrés d'être, mais une *métaphysique de la destinée* dans l'actuation constante du libre vouloir.

³¹ M. BLONDEL - A. VALENSIN, *Correspondance*, I, 45, cité par W. BROWNSBERGER, *The Christology*, 300.

³² M. BLONDEL, *Carnets intimes* I (1883-1894), textes de mars 1890.

Blondel, qui pense en croyant et qui n'en fait pas mystère, cherche cependant à fonder selon le régime métaphysique de la nécessité l'action théandrique du Christ, autrement dit à rendre intelligible et raisonnable une pensée du « verbe matériel », expression qui n'échappera pas à Maurice Merleau-Ponty, bien des décennies plus tard. J'examinerai plus précisément ce point dans la suite de mes analyses.

« Pour entrer dans l'esprit de la passion, il faut voir qu'elle est toute produite du dedans par un libre mouvement du Christ. [...] Ce qui est admirable, c'est le merveilleux recueil, c'est la composition extérieure de votre œuvre rédemptrice : ce ne serait rien de révéler les intentions de votre sacrifice, si l'on ne demeurerait confondu d'étonnement, de reconnaissance et d'enthousiasme en présence du corps que vous avez donné à vos divines inventions, en les rendant humaines et sensibles. Ce ne sont plus seulement des symboles et des allégories ; c'est la vérité incarnée, le *verbe matériel*, l'amour visible et tangible [...] »³³.

La christologie comme histoire de l'Absolu : le statut de la « philosophie de la Révélation » (Philosophie der Offenbarung) et ses sources

Parmi les théologiens qui ont prêté le plus d'attention à la question d'une christologie philosophique, il faut compter Hans Urs von Balthasar. Il a cependant toujours hésité à donner à la christologie un contenu philosophique. Il n'en demeure pas moins que l'une des dimensions les plus significatives de l'œuvre écrite par le théologien de Lucerne est atteinte dans la confrontation qu'il a méthodiquement construite entre l'événement de révélation qu'est l'Incarnation du *Logos* et son « appropriation philosophique » (*philosophische Aneignung*) comme clef d'interprétation de la doctrine philosophique de la « création ». Cet acte d'appropriation trouve une expression achevée dans la philosophie allemande de l'idéalisme, bien que ses racines formelles coïncident, selon le théologien de Lucerne, avec les premières tentatives que sont les œuvres de Maître Eckhart et de Nicolas de Cues. Il est évidemment possible de donner à la christologie philosophique une origine qui remonte aux développements de la théologie du *Logos* reliée à l'acte créateur, théologie d'origine alexandrine qui s'est épanouie

³³ M. BLONDEL, *Carnets intimes* I, 4 avril 1890.

dans une première synthèse chrétienne d'envergure avec Origène. Cette théologie constitue l'une des sources lointaines de la philosophie allemande de la Révélation, qui la réactiva de manière prodigieuse sous l'impulsion de Maître Eckhart et de Jacob Boehme. C'est cette inclusion entre la conception philonienne du Logos médiateur de la création, reprise par Origène, et la conception schellingienne de la puissance médiatrice de ce même Logos divin qui permet de donner à la christologie philosophique un contenu précis. Elle sert essentiellement à poser les fondements d'une conception « philosophique » de la création, mais aussi à remonter vers un domaine d'origine qu'aucune philosophie ne peut rejoindre par elle-même. C'est l'une des thèses essentielles qui préside à la *philosophie de la Révélation* développée par Schelling, appelée aussi, et pour cause, *philosophie positive*.

« Le contenu de la Révélation n'est rien d'autre qu'une *histoire supérieure*, qui remonte au commencement des choses et s'étend jusqu'à leur fin. La philosophie de la Révélation n'a d'autre but que d'expliquer cette histoire supérieure, de la ramener aux principes qui lui sont déjà connus et donnés par ailleurs. Elle ne veut pas [...] exposer une doctrine proprement dite, par exemple une dogmatique spéculative, car elle ne veut pas d'une manière générale être dogmatique. [...] La chose (*die Sache*), la Révélation elle-même, est plus ancienne que tout dogme. Nous n'avons à faire qu'au fait et non aux différentes interprétations subjectives qui ont été en vigueur à telle ou telle époque. [...] Or, tout le contenu de la Révélation repose sur une relation de l'être humain à Dieu qu'aucune philosophie antérieure ne pouvait comprendre par les moyens qui lui étaient donnés »³⁴.

On peut émettre des objections à l'encontre de la thèse historiographique selon laquelle la christologie philosophique naît lorsque le concept de Révélation (*Offenbarung*) se détache et s'autonomise tel un principe de connaissance capable d'expliquer le monde non plus comme

³⁴ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie de la Révélation*. 2^{ème} partie, Livre III. Traduction sous la direction de J.F. Marquet et J.F. Courtine, PUF, Paris 1994, 51 (Leçon XXV), (c'est nous qui soulignons). Je me permets de renvoyer à une étude qui établit un rapport de dépendance possible entre la philosophie tardive de Schelling et la Théodramatique de H. Urs von Balthasar : V. HOLZER, *Les implications métaphysico-religieuses d'une dramatique trinitaire*, in *Gregorianum* 86/2 (2005) 308-329. Pour une bibliographie plus complète, on peut se référer à celle que fournit W. Kasper dans sa thèse d'habilitation consacrée à la *Spätphilosophie Schellings* : W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Herder, Freiburg - Basel - Wien, nouvelle édition de 2010.

nature, mais comme histoire tendant vers sa fin³⁵. Cette mutation est double. Elle n'affecte pas seulement le monde, mais l'Absolu comme tel. Non seulement il faut quitter la représentation mythologique du monde comme nature pour en saisir l'historicité, mais encore faut-il scruter l'historicité de l'Absolu lui-même, dans la mesure où l'Absolu doit accomplir pour lui-même la genèse la plus difficile qui soit, « couvrir toute la distance qui sépare son point de départ de son point d'aboutissement »³⁶. Nous n'avons plus à faire avec un concept abstrait de l'Absolu, mais effectif, autrement dit avec la « vie de la vie ». La philosophie de la Révélation représente en quelque sorte la forme conceptuelle adéquate de l'esprit historique. Nous le verrons, la christologie est l'histoire de l'Absolu, c'est la raison pour laquelle elle est nécessaire, tant sur le plan de la *ratio cognoscendi* que sur celui de la *ratio essendi*. L'appropriation « philosophique » du christianisme advient sous la forme d'une conception historique de l'Absolu servant à poser les fondements d'une philosophie de la liberté³⁷ et de la volonté. Il ne s'agit pas à proprement parler d'une philosophie de l'autonomie du moi, mais des fondements rationnels de cette autonomie. Schelling puise ces fondements dans la forme d'autonomie du Christ telle qu'elle se donne à voir dans l'idée fondamentale du christianisme, une autonomie comme obéissance librement consentie. L'exposé trinitaire va ainsi occuper la totalité de la philosophie de la Révélation et son

³⁵ Cette interprétation a fait l'objet d'analyses détaillées dans les études de Jean-François Marquet, et plus récemment dans un ouvrage inattendu de G. AGAMBEN, *Le Règne et la Gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*, Seuil, Paris 2008 : « Il est [...] décisif que Schelling pense sa philosophie de la révélation comme une théorie de l'économie divine qui introduit dans l'être de Dieu la personnalité et l'action, pour le rendre, de cette manière, " seigneur de l'être " [...] Dans cette perspective, il cite le passage de Paul (*Ep* 3, 9) sur le " mystère de l'économie ", qui se trouve à l'origine de la doctrine de l'*oikonomia* théologique », pp. 24-25. Agamben cite à cet endroit un texte décisif de Schelling, au 3^{ème} livre de la *philosophie de la Révélation* : « Paul parle d'un plan divin passé sous les silences pendant des éons, mais désormais devenu manifeste en Christ [...] Tel est le point où peut s'éclairer la manière dont une philosophie de la Révélation est possible. Elle ne doit pas être entendue, comme la mythologie, comme un processus nécessaire, mais d'une manière entièrement libre, comme décision et action de la volonté la plus libre. A travers la révélation une nouvelle, une seconde création est introduite. Elle est elle-même un acte pleinement libre » (G. AGAMBEN, *Le Règne et la Gloire*, 24).

³⁶ M. HEIDEGGER, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Gallimard, Paris 1977, 190.

³⁷ Dans ses études fouillées, Jean-François Courtine a mis en lumière la centralité de l'*analogum princeps* de la liberté dans la philosophie de Schelling : « Dieu fait si grand cas de la liberté de la créature qu'il fait dépendre le destin de toute son œuvre de la volonté libre de la créature » (*Philosophie de la Révélation*, II, Première partie, Leçon XVI, traduction de la RCP *Schellingiana*, sous la direction de J.F. Courtine et J.F. Marquet, Paris 1991, « Avant-propos », 11).

contenu. L'exposé trinitaire coïncide avec l'élucidation des fondements du savoir, dans la mesure où il correspond à la nature d'un Absolu s'étant dévoilé et effectivement manifesté, non pas simplement sous la forme de l'extériorité d'un apparaître – le divin face à l'homme –, mais sous la forme d'une intériorité spirituelle réalisant pour elle-même la genèse la plus haute et la plus difficile qui soit. C'est dans ce sens précis que la philosophie de la Révélation a besoin de la christologie. Schelling en a donné une expression particulièrement saisissante dans les Leçons XXV et XXVI de la *Philosophie der Offenbarung*. Il convient de citer le texte un peu longuement.

« [...] Dans une philosophie de la Révélation, il s'agit uniquement, ou, du moins, il s'agit surtout de comprendre la personne du Christ. Le Christ n'est pas le maître, comme on a coutume de le dire, le Christ n'est pas le fondateur, il est le *contenu* du christianisme. [...] Le Fils pouvait exister indépendamment du Père dans sa propre souveraineté, il ne pouvait bien sûr pas être, hors du Père, le *vrai* Dieu, mais il pouvait cependant, en dehors du Père et sans lui, être Dieu, c'est-à-dire Seigneur de l'être, il ne pouvait certes pas être Dieu selon l'*essence*, mais il pouvait cependant l'être *actu*. Mais cette souveraineté, qu'il pouvait avoir indépendamment du Père, le Fils n'en a pas voulu, et par là il est le Christ. Telle est l'idée fondamentale du christianisme. [...] Au Fils est donc remis l'être extradivin, éloigné de Dieu et du Père, pour qu'il le réconcilie avec le Père, donc pour qu'il restitue au Père l'être qu'il avait reçu comme un être extradivin, l'être que le Père ne pouvait pas accepter, et pour que, par cette réconciliation, il en fasse un être divin, à nouveau accepté par le Père. [...] L'idée de la Trinité parcourt elle-même trois moments ; elle doit partir de la *tautousie*, où seul le Père est l'*ousia* dominante – où tout est enfermé dans le Père –, elle doit, à partir de la *tautousie*, passer par l'*hétérousie*, qui dure pendant la tension jusqu'à la rédemption finale, et atteindre l'*homoousie*, qui est donc le dernier moment [...] »³⁸.

Un bref commentaire s'impose. La philosophie de la Révélation est, en son centre, une christologie. Mais il y a plus que cela. Si l'on devait donner à l'axiome selon lequel « la Trinité de l'économie du Salut est la Trinité immanente » une source historiquement déterminée, c'est peut-être du côté de la *philosophie positive* de Schelling qu'il conviendrait d'aller. Le rythme que Schelling assigne à l'Absolu n'a de sens que si cet Absolu possède une structure trinitaire. Elle n'est pas originairement constituée. Elle est dialectiquement constituée dans les phases d'une genèse histo-

³⁸ F.W.J. SCHELLING, *Philosophie de la Révélation*, III, Leçons XXV-XXVI, 57-84-87.

rique. A la séquence hégélienne qui caractérise le rythme de l'*Aufhebung* – *tollere, elevare, conservare* –, correspondent les trois moments « trinitaires » de la *tautousie*, de l'*hétérousie* et de l'*homooousie*. On remarquera que dans cette séquence la figure de l'Esprit n'apparaît pas comme personne ou hypostase. Elle est identique à la dualité Père-Fils et se confond avec elle. Dieu est l'Absolu subjectif comme esprit (*freier Geist*). Cet indice est précieux et semble déjà indiquer avec suffisamment de clarté que la Trinité chrétienne n'est pas et ne peut pas être la seule source qui préside à la définition et à la nature de l'Absolu subjectif. Il y va d'une autre source. Il nous revient encore de l'identifier. L'identité posée par Schelling entre le christianisme et la personne du Christ annonce le dépassement de la Jésusologie kantienne et la possibilité de fonder la connaissance de l'Absolu sur le thème central de la préexistence du Logos-Fils, mais une préexistence qui ne se conçoit pas encore comme une existence achevée, essentielle. Le Fils, dans sa relation éternelle au Père n'est pas encore Dieu selon l'essence, bien qu'il le soit *in actu*. Cette forme d'actuation est plus un mouvement, un devenir qu'une forme d'être achevée. Ainsi, la philosophie de la Révélation considère le christianisme comme un fait (*Tatsache*) et non comme une Idée. Elle présuppose le dévoilement effectif de l'Absolu. C'est sur le fondement de ce recueillement que peut s'édifier de manière cohérente le projet d'une *Philosophie der Offenbarung*. Toute la question consiste à situer le rôle exact de la christologie dans ces synthèses spéculatives qui sont des modèles d'articulation entre Trinité immanente et Trinité économique, bien qu'elles se satisfassent d'une « construction *a priori* de l'Incarnation »³⁹ (*apriorische Konstruktion der Menschwerdung*). L'exploration des textes rend cependant difficile une interprétation de ceux-ci à l'aide de la distinction désormais classique entre Trinité économique et Trinité immanente. Il serait sans doute plus juste d'affirmer que c'est la théologie dogmatique contemporaine qui réintégrera les synthèses spéculatives sur l'Absolu subjectif à l'intérieur d'un axiome qui veut préserver et réaffirmer la transcendance de Dieu qui, elle-même, fonde la vérité de l'économie du salut comme acte gratuit et non déductible. On peut, en effet, s'interroger sur les raisons qui ont conduit les théologiens contemporains à créer cet axiome. Il est difficile de le faire coïncider ou de l'identifier avec la traditionnelle distinction

³⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, III/1, *Im Raum der Metaphysik*. Teil II. *Neuzeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 587. Pour la traduction française, on se reportera à : *La Gloire et la croix*, IV/III, *Le domaine de la métaphysique. Les héritages*, Aubier, Paris 1983, traduction de Robert Givord et Henri Engelmann.

entre procession et mission. On ne peut, éventuellement, que superposer ou tenter de rapprocher la distinction « procession – mission » de la distinction Trinité immanente et Trinité économique. La distinction procession – mission ne sert pas à fonder notre connaissance de Dieu Trinité, elle n'a pas d'abord une vertu révélatrice. Elle est directement orientée vers la question du mode d'inhabitation des personnes dans l'âme sanctifiée, sans préjudice de leur action indivisible. Les théologiens contemporains créent quant à eux l'axiome de l'identité entre Trinité économique et Trinité immanente à des fins révélatrices, l'historicité (*Geschichtlichkeit*) et la différenciation des modes de présence et de manifestation des personnes conduisant à la connaissance de leurs modes éternels de distinction. Il est donc possible que la relation Trinité – histoire doive beaucoup à une tradition philosophique qui, paradoxalement, ne pensait pas exactement comme les théologiens contemporains.

Dans ce contexte, la construction *a priori* de l'Incarnation paraît solidaire d'une conception d'un Dieu *en devenir*. L'incarnation est un fait (*Tatsache*), mais elle peut et doit être déduite de la nouvelle conception de l'Absolu. C'est là le point décisif qui fait basculer le système kantien dans le nouveau système de l'Idéalisme, comme l'a remarquablement analysé Martin Heidegger dans le cours de 1936 sur Schelling. Un système d'Idées (Dieu, le monde, l'homme) dont le caractère est seulement « heuristique » et non pas « ostensif » n'est d'aucun secours. Kant n'a pas montré l'origine des idées, autrement dit le fondement du système⁴⁰. Dans le nouveau système, la christologie est littéralement l'histoire de l'Absolu, dans la mesure où l'histoire est « la forme permanente du devenir de l'esprit lui-même »⁴¹. Tant que les idées de la raison demeurent des concepts directeurs et non pas des « représentations objectives donatrices de l'objet visé lui-même », il n'y a pas de savoir de l'Absolu : « Aussi longtemps que nous ne viserons et ne penserons ce qui est visé qu'à titre de chose, l'absolu ne se laissera pas penser, car il n'y a pas de chose absolue, et l'absolu ne peut pas être une chose »⁴². C'est la première fois que l'histoire accède à une dimension métaphysique. Or, l'accession de l'histoire à une dimension métaphysique implique une « construction

⁴⁰ Il ne faut pas se méprendre sur le sens du mot système. Martin Heidegger en a précisé le sens dans le cours sur Schelling : « Le système n'est pas pour les penseurs de l'idéalisme allemand un cadre destiné à recevoir du dehors un matériel doctrinal [...] ce n'est pas non plus un simple expédient heuristique. Le système est la totalité de l'être dans la totalité de sa vérité et de l'histoire de la vérité » (M. HEIDEGGER, *Schelling*, 91).

⁴¹ *Ibidem*, 90.

⁴² *Ibidem*, 83.

a priori de l'Incarnation », si l'on admet l'hypothèse selon laquelle la christologie est précisément l'histoire de l'Absolu. Schelling part d'une présupposition : la philosophie de la Révélation présuppose que l'Absolu soit libre dans son autodétermination et qu'il s'auto-manifeste comme tel. Quelles sont les racines de cette présupposition ? Ce sont les études fouillées d'Ernst Benz sur les *sources mystiques de la philosophie romantique allemande*⁴³ qui peuvent répondre de manière précise à la question précédemment posée : « L'histoire est le véritable domaine de la réalisation de son idée (regard de la foi) en un « Système majestueusement un ». L'Histoire est le lieu dans lequel Dieu s'est révélé concrètement – s'est incarné, et la reconnaissance de Dieu est profondément un regard jeté dans les arcanes de son économie. La connaissance théologique est une connaissance de l'Histoire »⁴⁴. Ce trait spécifique de la pensée allemande, auquel sont attachés les noms de Johann Albrecht Bengel (1687-1752) et son plus fervent disciple, Friedrich Christoph Oetinger, se caractérise par une réactivation de l'eschatologie apocalyptique dans les milieux piétistes de la Souabe⁴⁵. Schelling donnera à cette tradition une forme philosophique conférant à l'histoire une dimension proprement métaphysique. En effet, il développe l'idée que le christianisme fut indispensable à l'humanité afin qu'elle accède à la conscience de la signification absolue du devenir historique, alors que l'Antiquité ne connaissait, pour sa part, que l'éternité du monde. « Aussi le christianisme, en ses profondeurs, est-il historique au sens le plus élevé du terme »⁴⁶. Il faut cependant, pour être un peu plus complet, enrichir le contenu de notre exposé christologique. Au centre de la christologie de Schelling se trouve le syntagme biblique afférent à l'acte de kénose. L'Incarnation n'est pas seulement le sommet d'une métaphysique de l'histoire, mais l'accomplissement de l'amour de Dieu. Dans une étude précise consacrée à la philosophie positive de Schelling, Miklos Vétö rappelait le célèbre aphorisme qui figure en exergue de la théologie de Schelling : « C'est le mystère de l'éternel amour que ce qui pourrait être absolument pour soi, cependant ne considère pas comme

⁴³ E. BENZ, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Vrin, Paris 1987.

⁴⁴ *Ibidem*, 37.

⁴⁵ A cette tradition de pensée, que W. Kasper dénomme « *die grosse Tradition der Weisheitsdenker* », sont attachés les noms de Kaspar Schwenckfeld, Sebastian Frank, Valentin Weigel, Jakob Böhme, Peter Poiret, Friedrich Oetinger, Michael Hahn. Cette tradition, très vivace dans les milieux théosophiques de la Souabe, fut reprise et développée dans les œuvres de Joseph Görres et Franz von Baader et non seulement de Schelling (W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, Nouvelle édition de 2010, 287; 599-600).

⁴⁶ F.W.J. Schelling, cité par E. BENZ, *Les sources*, 34.

une proie (*es für keinen Raub achtet*) d'être pour soi, mais ne l'est que dans et avec les autres »⁴⁷. Cet emprunt à la langue biblique n'atténue pas, mais renforce bien plutôt le caractère philosophique de la christologie et sa fonction de principe immanent à l'odyssée de la conscience. Centrée sur la kénose, la christologie de Schelling distingue deux moments dans l'acte par lequel le divin se pose « hors de soi », d'une part, dans son rapport au cosmos que la conscience traduit dans la multiplicité des représentations mythologiques et d'autre part, dans l'Incarnation historique du Logos. Ces deux moments sont l'un et l'autre « kénotiques ». Le premier moment correspond à la séparation du Fils d'avec le Père, « exposition du Fils dans le monde », « assujettissement au cosmos », tel un destin subi, alors que le second moment est un acte supérieur parce que volontairement assumé par le Logos. Dans la première phase, le Logos manifeste sa présence sous la forme d'une puissance naturelle donnant lieu aux représentations mythologiques de la conscience, alors que dans la seconde phase, il est présent comme « personne » purifiant la « conscience déçue mythologique ». La fascination pour le Christ, dans la transparence de son obéissance filiale rapportée au principe divin qu'est le Père, est redevable de cette contraposition positive d'avec la mythologie⁴⁸ : « Autant dire que le premier stade de la kénose, si l'on veut sa préhistoire, c'est l'aliénation du vrai Dieu dans les 'fausses' divinités du paganisme »⁴⁹. Cette relation immédiate et structurelle instaurée entre le Christ et la mythologie semble passer outre son rapport aux Ecritures juives. Toute cette onto-théologie se concentre dans une pensée de la *Menschwerdung Gottes* obéissant à la logique de l'idéalisme transcendantal traduit dans l'engendrement éternel du Fils, tel « un acte éternel qui traverse les siècles ». Comme le note avec beaucoup de finesse M. VÉTÖ, cette approche « intérieure, immanente et déductive » du christianisme est au service d'un élargissement de la métaphysique, élargissement sans lequel les dogmes fondamentaux du christianisme seraient inconcevables « sans une appropriation philosophique de l'histoire »⁵⁰.

⁴⁷ *Aphor. Introd. O. Mét.* 52 - WVII 174, in M. VÉTÖ, *Nouvelles études sur l'idéalisme allemand*, L'Harmattan, Paris 2009, 187.

⁴⁸ L'idée de « contraposition positive » signifie que la mythologie est un moment nécessaire dans l'expression et l'exposition (*Auslegung*) de l'odyssée de l'Absolu.

⁴⁹ M. VÉTÖ, *Kénose et Incarnation dans la Spätphilosophie schellingienne*, in *Nouvelles études sur l'idéalisme allemand*, 188.

⁵⁰ M. VÉTÖ, *Idéalisme allemand et christianisme*, in *Nouvelles études sur l'idéalisme allemand*, 215.

Schelling veut donner au christianisme la métaphysique qui lui fait défaut, la seule qui puisse résoudre les apories auxquelles l'accule immanquablement l'ancienne métaphysique. Le temps, le mouvement, la puissance, le devenir, autant de formes ou de puissances de l'être qui doivent pouvoir s'accommoder d'une autre idée de Dieu, d'une effectivité de l'Absolu qui dépasse d'emblée la scission entre temps et éternité, acte et puissance. Si Dieu est la *potentia universalis*, il ne peut être compris qu'en lien avec la création, et c'est ainsi qu'il est le Dieu tout entier et pas simplement le Dieu « étant en soi, car ce Dieu pour soi ne serait pas libre »⁵¹. Le pouvoir d'extériorisation de Dieu n'en est pas pour autant nécessaire puisque « la liberté authentique consiste précisément moins dans l'extériorisation, que dans le pouvoir de ne pas se manifester au dehors »⁵². Puisque Dieu est « Seigneur de l'Être » (*Herr des Seyns*) il possède cette « retenue » (*Zurückhaltung*) en vertu de laquelle il ne se confond ni se dissout dans l'être. C'est à partir de ce principe que la philosophie de Schelling se déploie en une doctrine trinitaire qui correspond à l'être de Dieu comme « Seigneur des pures puissances (*Potenzen*) ». Ici, Schelling se sépare de Hegel. Ce dernier aurait par trop lié Dieu à la création sous le mode de la nécessité logique. Or, pour Schelling, si Dieu est « Seigneur », il ne peut l'être sans quelque chose dont il est le Seigneur. En même temps, le rapport de Dieu au monde est tout entier contenu en Dieu, caché ou dissimulé en lui comme pure puissance. La singularité du lien que Schelling présuppose entre la nouvelle idée de Dieu et la Trinité est clairement identifiée par le philosophe : « Au premier abord l'application de l'idée de la Tri-unité à la création, cette hypothèse que les figures originelles de l'Être divin se glorifient au terme de la création en Personnes divines [...], tout cela pourrait sans doute paraître étrange aux habitués de l'exposé traditionnel »⁵³.

Un modèle « philosophique » de prédestination : la christologie de l'Homme-Dieu chez Nicolas Malebranche et ses sources cartésiennes

Nous l'avons déjà suffisamment démontré, loin de se réduire au débat, certes emblématique, que le théologien Balthasar a nourri avec Karl Rahner, les formes et les figures de la christologie *a priori* sont diverses et

⁵¹ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie de la Révélation*, III, Leçon XV, 163.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, III, 1^{ère} partie, Leçon XVI, 193-194.

l'on pourrait, en se fiant aux analyses historiographiques du théologien Balthasar, en dessiner un arc qui va de Nicolas de Cues⁵⁴ à Maurice Blondel, tout en se prolongeant avec Karl Rahner et, paradoxalement, avec Karl Barth. L'existence d'une construction *a priori* de l'Incarnation apparaît aussi avec emphase dans la pensée de Malebranche, en particulier dans le sixième *Entretien des Conversations chrétiennes*⁵⁵ (1676) et le *Traité de la Nature et de la Grâce* (1679). Malebranche y construit non seulement une preuve métaphysique de la religion chrétienne, mais de la christologie du Médiateur. Il est évidemment périlleux et probablement erroné de vouloir établir un lien possible de dépendance entre la christologie de l'Homme-Dieu développée par Karl Rahner et la preuve métaphysique de l'excellence de la religion chrétienne chez Nicolas Malebranche. Il n'en demeure pas moins que Malebranche propose bien une théologie de l'Homme-Dieu dépendante de l'attribut divin d'Infinité, attribut qu'il reçoit de Descartes et dont l'origine immédiate remonte à la théologie de Bérulle et plus encore de Guillaume Gibieuf.

« Dieu est esprit, et il veut être adoré en esprit et en vérité. Ce n'est pas adorer Dieu en esprit que de mettre son corps en telle ou telle posture : pour l'adorer il faut mettre son esprit en situation respectueuse par rapport à Dieu. Ce n'est donc que par des jugements et des mouvements de l'âme dignes de Dieu, que nous pouvons l'adorer en esprit. Car l'esprit n'est capable que de connaître et de vouloir. Pour adorer Dieu, il faut penser et vouloir comme Dieu pense et comme Dieu veut. Voyons donc premièrement comme Dieu pense, ou quel est le jugement qu'il porte de ce qu'il est, et de ce que nous sommes par rapport à lui »⁵⁶.

⁵⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, III/1, 2, 552-592 (*Der Knoten*); *La Gloire et la croix*, IV/III, 34 : « Ce n'est pas sans surprise que l'on constate comment, dans le troisième livre christologique de la *docte ignorance*, la construction *a priori* de l'Incarnation en tant qu'unification de ce qui est le plus grand dans l'absolu (Dieu) et de ce qui l'est dans le monde (l'humanité du Christ) paraît réussie si facilement, alors qu'auparavant Nicolas soulignait sans cesse que le concept de ce qui est le plus grand dans le monde se contredit intrinsèquement, parce qu'on peut toujours concevoir ce qui est plus grand encore ». La christologie *a priori* abandonnerait l'élément de la dissemblance plus grande encore (*maior dissimilitudo*).

⁵⁵ N. MALEBRANCHE, *Conversations chrétiennes*, dans lesquelles on justifie la vérité de la religion et de la morale de Jésus-Christ. Avec quelques Méditations sur l'Humilité & et la Pénitence, Paris, Chez Anisson Directeur de l'Imprimerie Royale, rué de la Harpe. M. DCCII, texte reproduit dans l'édition d'André Robinet, Vrin, Paris 1959 (dans une graphie modernisée) ; cf. *Conversations chrétiennes, Entretien VI*, Gallimard, Paris 1979. Sur la christologie de Malebranche, on consultera l'étude approfondie de M. ECKHOLT, *Vernunft in Leiblichkeit bei Nicolas Malebranche. Die christologische Vermittlung seines rationalen Systems*, Tyrolia Verlag, Innsbruck 1994.

⁵⁶ N. MALEBRANCHE, *Conversations chrétiennes*, VI, 132 (dans l'édition reproduite d'A. Robinet, dans une graphie modernisée).

Dans l'ensemble des démonstrations que conduit Malebranche, en cette partie centrale des *Conversations chrétiennes*, les thèses cartésiennes relatives à l'Infinité, à l'Amplitude et à l'Incompréhensibilité de Dieu se laissent aisément établir. A l'Infinité de Dieu s'oppose le « néant » de la créature. L'attribut d'Infinité divine, identique à l'être de Dieu, sans que nulle autre distinction ne puisse s'y référer pour la compléter ou l'enrichir, constitue le principe à partir duquel Malebranche prouve non seulement la vérité de la religion chrétienne, mais la nécessité de la médiation de l'Homme-Dieu. Si Dieu est Infini, la créature ne peut avoir avec lui aucune société, aucun rapport : « Le culte des Chrétiens prononce donc que Dieu est Infini, et que la créature devant lui n'est rien »⁵⁷. Le rapport possible de la créature avec Dieu doit répondre de l'attribut d'infinité en cherchant en quelque sorte le moyen par lequel la créature devient conforme au vouloir divin, c'est-à-dire conforme au « jugement que Dieu porte de sa divinité ». Sur la base de ce principe, la preuve prend une allure quasi syllogistique. 1. Afin que Dieu agisse, il faut qu'il le veuille ; 2. Afin qu'il le veuille, il faut que son ouvrage ait avec lui quelque rapport, sinon il démentirait son attribut essentiel, c'est-à-dire son infinité ; 3. Donc, en créant le monde, Dieu a eu en vue un culte digne de lui, « un culte qui exprimât le jugement que Dieu porte de sa divinité ». Le dogme fondamental du christianisme affirme, par sa christologie du Médiateur, c'est-à-dire du Dieu-Homme, que par la foi en Jésus-Christ « le fidèle pense comme Dieu pense, veut comme Dieu veut, puisqu'il adore Dieu en Jésus-Christ »⁵⁸. Cette préformation de la médiation du Dieu-Homme correspond à la thèse philosophique de l'occasionnalisme malebranchien, thèse qui fait de la volonté divine la seule cause efficiente de ce qui advient dans la nature où tout s'enchaîne mécaniquement. La compatibilité entre la thèse occasionnaliste et le dogme christologique conduit à une construction *a priori* de l'Incarnation. A l'attribut d'Infinité correspond symétriquement l'axiome médiateur de l'Homme-Dieu qui, dans la créature,

« pense et veut comme Dieu pense et comme il veut » : « Le fidèle par sa foi en Jésus-Christ prononce le même jugement que Dieu porte de son infinité et de notre néant, son esprit est dans la situation la plus respectueuse qui soit possible. [...] Par la foi en Jésus-Christ [...] nous prononçons d'accord avec Dieu même, le jugement qu'il porte de ce qu'il est et de ce que nous sommes »⁵⁹.

⁵⁷ *Ibidem*, 133.

⁵⁸ *Ibidem*, 135.

⁵⁹ *Ibidem*, 135.

La christologie de Malebranche ne se meut pas dans le schème de la causalité exemplaire, mais de la seule cause efficiente. La médiation du Verbe incarné est une forme de *vinculum substantiale*, dans la mesure où, de même que toutes choses sont mues par la seule efficence de la volonté divine immuable, de la même manière, la « société » des hommes avec Dieu est assurée par une médiation ontologique parfaite, la figure christique.

« Dieu n'a pas pu créer un monde qui n'eût avec lui aucun rapport : il n'a pas pu créer des intelligences pour n'avoir avec lui aucune société. Car, afin que Dieu agisse, il faut qu'il le veuille ; et afin qu'il le veuille, il faut que son ouvrage ait avec lui quelque rapport, autrement il démentirait son attribut essentiel, son *infinité*. [...] Quelle est donc la Religion qui nous enseigne ce culte qui prononce que Dieu est *infini*, et qui met véritablement nos esprits dans une situation qui adore Dieu ? Ce sera la véritable, et il y a contradiction que Dieu le puisse plaïre dans aucune autre. Il est clair que c'est la Religion Chrétienne. Car le dogme fondamental de notre Religion, c'est que notre Médiateur et notre Souverain Prêtre est *Homme-Dieu* ; et que nous ne pouvons avoir d'accès auprès de Dieu, ni de société avec lui que par Jésus-Christ son Fils unique. *Le culte des Chrétiens prononce donc que Dieu est infini*, et que la créature devant lui n'est rien. Le fidèle par la foi en Jésus-Christ prononce le même jugement que Dieu porte de son *infinité* et de notre néant, son esprit est dans la situation la plus respectueuse qui soit possible. Mais dans toutes les autres Religions on suppose qu'une pure créature peut de son chef avoir accès auprès de Dieu : la créature comparée à Dieu se compte pour quelque chose. Donc toutes ces Religions combattent la *divinité ou son infinité* ; elles ne mettent point les esprits devant Dieu dans une situation qui l'adore. Il est donc impossible que Dieu ait établi ces Religions, et qu'il y prenne sa complaisance, qu'il est impossible qu'il démente sa divinité »⁶⁰.

La veine cartésienne de ce texte est si frappante qu'il suffit de rappeler le renversement de principe auquel Descartes eut recours pour rompre avec la théologie de l'Ecole au sujet de la liberté de Dieu. « Dieu ne veut pas ce qui est bien; c'est ce que Dieu veut qui est le bien »⁶¹. En rejetant la conception finaliste de la nature, Descartes ne pouvait admettre que Dieu poursuive des fins, les causes finales ne pouvant déceimment se concilier avec l'idée d'Infini à laquelle il avait abouti en se laissant inspirer par la

⁶⁰ *Ibidem*, 133 (c'est nous qui soulignons).

⁶¹ E. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Vrin, Paris 1983, 91. Cet ouvrage est la publication de la grande thèse de Gilson présentée en 1913 devant Delbos, Lalande et Lévy-Bruhl.

théologie de l'Oratoire représentée par Bérulle⁶². En refusant d'admettre toute distinction, fût-elle de raison, entre l'entendement de Dieu et sa volonté, Descartes réfutait la thèse selon laquelle Dieu agit « selon le bien qu'il appréhende son entendement », thèse irrecevable tant elle établit une sorte de proportion entre notre manière de délibérer par élection et l'essence infinie du créateur⁶³.

« Aux yeux de Gibieuf comme à ceux de Descartes, Dieu est avant tout un pouvoir infini de production d'où découle tout bien et toute existence ; comme Descartes il refuse d'y reconnaître même une ombre [...], si légère soit-elle, de distinction, et d'en rompre la parfaite unité en y introduisant des inclinations, des raisonnements, des délibérations et des élections ; comme lui enfin,

⁶² En examinant avec soin la théologie bérullienne de l'infinité parfaite de Dieu, Gilson y détecte les influences profondes du néoplatonisme sous les motifs de l'unité indivisible et de l'expansibilité dont découle la création. Dans l'essence divine, unité et fécondité se confondent, si bien que nous devons dire de Dieu « qu'il habite dans les choses en les contenant et non pas en étant contenu par elles ; qu'il donne être, existence et capacité au monde ; qu'il est infini, immesurable et incompréhensible et qu'il est cette Sphère intellectuelle de laquelle le centre est partout et la circonférence nulle part » (*Discours de l'Etat des grandeurs de Jésus*, Paris 1623, c. 250, cité par E. GILSON, *La liberté chez Descartes*, 169-170). La doctrine de Dieu que révèle le *Discours de l'Etat et des grandeurs de Jésus* contient les éléments essentiels dont se nourriront les nouvelles théories de la liberté divine, notamment celle que Descartes va progressivement promouvoir. A la recherche d'une métaphysique qui puisse servir de caution à sa physique, Descartes n'eut guère de peine à puiser dans les principes d'une théologie qui, aux syllogismes des *Exercitationes scholasticae*, préférera la voie de l'intuition simple de la vérité. Il semble que Descartes soit allé au-delà des thèses développées notamment dans la théologie de l'Oratoire, et principalement dans le *De Libertate Dei et creaturae* de Guillaume Gibieuf. « Dieu n'a d'autre rapport avec ce qui existe hors de lui-même que d'en être l'auteur et le dispensateur. Hors l'acte par lequel sa puissance communique à toutes choses leur être, il est sans rapport avec elles » (E. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, 184). Descartes tirera en partie de cette théologie de l'unité et de la fécondité divine la conception d'un Dieu un, « créant dans un ordre de causalité incompréhensible à notre esprit fini, les vérités éternelles », p. 157.

⁶³ Dans le cas de Malebranche, comme dans celui de Descartes auquel se réfère Malebranche, deux sources doivent être soigneusement distinguées, l'influence notoire du néoplatonisme et celle, plus dissimulée, de Duns Scot. Si l'on se réfère à cette dernière source, il va de soi que la volonté de Dieu est la seule vraie cause efficiente, il n'y en a pas d'autre à chercher. Ainsi, la volonté divine, identique à son infinité, n'a pas de « cause motrice », et, « dans l'opération par laquelle Dieu produit les créatures, c'est la seule volonté qui joue le rôle de cause motrice, l'entendement n'étant qu'une cause ordonnatrice, et la puissance divine n'étant là que pour exécuter les décrets de la volonté ». Mais cela ne signifie pas pour autant que Dieu puisse produire ce qui est contradictoire, « car ce qui est contradictoire n'a pas nature d'être ». Prévaut, chez Duns Scot comme chez Thomas, le principe qui veut que la volonté de Dieu se porte *ad bonum adaequatum quod est bonitas sua* : « Item finis movet alia ; ergo ultimus finis simpliciter movet omnia simpliciter, et a nullo movetur : hoc est Dei bonitas ; ergo voluntas a sola bonitate movetur » (DUNS SCOT, *De rer. princ.*, 4, 263, 22, cité par E. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, 143-144 ; 146).

il place à l'origine du monde un pouvoir créateur dont l'activité se déploie tout entière dans l'ordre de la cause efficiente et nullement dans celui de la finalité »⁶⁴.

La christologie se plie à la loi de toute nécessité coïncidant avec le seul objet auquel Dieu se rapporte sans discontinuité, sa propre essence. Comme je le soulignais précédemment, à l'attribut d'Infinité est corrélé celui d'Incompréhensibilité, si bien que toute scrutation intempestive des secrets de la divinité, des raisons ou des desseins de sa volonté s'avère une impossibilité proportionnelle à l'Infinité de son essence. Le Médiateur qu'est l'Homme-Dieu participe, de par son union hypostatique, à l'Infinité de Dieu en sa raison de vouloir, laquelle, rappelons-le, est identique à son essence. Il ne faut établir aucune distinction entre entendement et volonté, l'Infinité est l'expression de leur lien indéchirable. De la même manière que la créature ne peut scruter les intentions divines, ni même supposer que Dieu en ait, elle ne peut scruter les intentions qui président à l'Incarnation. Dans le *Traité de la Nature et de la grâce* (1679), Nicolas Malebranche énonce un axiome dont la veine scotiste est passée au tamis de la conception cartésienne de l'Infinité de Dieu, au point d'en dépendre totalement :

« [...] Dieu a toujours eu Jésus-Christ en vue dans la production de son ouvrage. Il a tout fait pour l'homme, et par rapport à l'homme comme nous l'apprend l'Écriture : mais cet homme, selon S. Paul (*Hebr. 2*), pour lequel Dieu a tout fait, c'est Jésus-Christ ; c'est pour les lier étroitement à Jésus-Christ ; c'est pour les porter à se rendre semblables à Jésus-Christ, que Dieu a figuré Jésus-Christ et son Église dans les principales de ses créatures. Car il faut que Dieu trouve Jésus-Christ dans tout son ouvrage, afin que cet ouvrage soit l'objet de son amour, et digne de l'action par laquelle il le produit »⁶⁵.

Au dessein de Dieu doit appartenir sa pleine liberté d'indifférence, sa volonté étant identique à son infinité, si bien que lorsque « je dis que Dieu forme librement son dessein », j'affirme qu'il « n'aime invinciblement et nécessairement que sa propre substance. Ni l'incarnation du Verbe, ni à plus forte raison la Création du monde, ne sont point des émanations nécessaires

⁶⁴ E. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, 199.

⁶⁵ N. MALEBRANCHE, *Traité de la Nature et de la Grâce*, Par le Père Malbranche, Prêtre de l'Oratoire. Dernière édition, Corrigé et augmentée. A Rotterdam, Chez Reinier Leers, M. DCC. XII., texte que reproduit l'édition de Ginette Dreyfus, Paris 1958, 112.

de la Nature. Dieu se suffit pleinement à lui-même : car l'Être infiniment parfait se peut concevoir seul, et dans son rapport nécessaire à aucune des créatures »⁶⁶. La finitude et la dépendance de la créature, son néant d'être devant Dieu, sont en quelque sorte réintégrés dans l'infinité du vouloir divin par la médiation parfaite de l'Homme-Dieu Jésus-Christ, en vertu de l'axiome qui veut que « tout ce qui est hors de Dieu, doit être produit par une action éternelle et immuable [...] mais qui ne tire sa nécessité que de la supposition des Décrets divins »⁶⁷. Ainsi, Dieu fait tout et ne communique « la puissance aux créatures, qu'en les établissant causes occasionnelles pour produire certains effets »⁶⁸. Malebranche semble bien offrir un modèle « philosophique » ou « rationnelle » de prédestination christologique, modèle scotiste radicalisé, construction *a priori* de l'Incarnation, sans doute est-il présomptueux de vouloir trancher définitivement.

C'est dans la longue section consacrée à Nicolas de Cues que Balthasar définit ce que contient et recouvre une « construction *a priori* de l'Incarnation » : « [...] L'exacte proportion dans l'Homme-Dieu entre Dieu et le monde – en dernier ressort philosophiquement impossible à déterminer – est finalement (*schliesslich*) rendue évidente (*einsichtig*) à l'intelligence »⁶⁹. L'usage de l'adverbe *schliesslich* est intéressant puisqu'il indique que la christologie philosophique ne correspond pas nécessairement à la seule Idée du Christ mais implique l'événement factuel d'Incarnation, autrement dit la présence du Verbe dans la chair ou l'histoire. Il n'en demeure pas moins que la logique qui préside à la christologie philosophique demeure intouchée. Elle délaisse le principe de la « dissemblance plus grande encore », la *maior dissimilitudo*, au profit d'une logique de la symétrie. Elle sert à étayer une doctrine philosophique de la création. On ne saurait contester cette interprétation, bien enracinée dans la théologie de Nicolas de Cues, emphatiquement développée dans l'œuvre de Jacob Boehme, inspirateur des grandes philosophies de la Révélation. Est-il possible, cependant, de remonter en amont de ces synthèses et de détecter, en quelque sorte, les origines d'une construction *a priori* de l'Incarnation dans une *disputatio* célèbre, celle qui opposa les partisans de l'école franciscaine à l'école thomasienn⁷⁰ à propos de la

⁶⁶ *Ibidem*, Second Discours, LIV, 110 [182-184, éd. originale citée].

⁶⁷ *Ibidem*, Second Discours, LV, 112 [186-188].

⁶⁸ *Ibidem*, Dernier éclaircissement, 197 [344].

⁶⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Im Raum der Metaphysik*, III/1, 589.

⁷⁰ On trouvera un excellent état de la question dans l'étude documentée de G. IAMMARONE, 'In Lui sono create tutte le cose'. Il rapporto dell'escatologia con la protologia e le sue conseguenze

prédestination du Christ et l'exégèse complexe de *Rom* 1, 4 : « [...] Il a été établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de Sainteté par sa Résurrection d'entre les morts ».

Notre hypothèse est la suivante quant à la genèse possible de la christologie philosophique. C'est le thème de la prédestination du Christ, sous la forme de la dispute qui opposa Bonaventure à Saint-Thomas et des synthèses ultérieures qui en résultèrent, qui rendit possible l'émergence d'une christologie philosophique, autrement dit d'une intégration de la christologie dans la doctrine philosophique de la « création ». Cela signifie que le Verbe s'incarnant, en la prescience de Dieu, est l'homme souverain (*summus homo*), une thèse que Duns Scot radicalisera en quelque sorte en professant la thèse de l'élection du Christ qui aurait eu lieu même si Dieu n'avait point conçu de créer toute autre réalité⁷¹. Les thèses professées par Duns Scot représentent un moment décisif pour la naissance de ce que Balthasar appelle la « construction *a priori* de l'Incarnation ». Elles sont consignées dans deux œuvres majeures, l'une de la main de Duns Scot, l'*Opus Oxoniense*, la seconde rapportée par ses auditeurs et disciples, et appelée *Reportatio Parisiensis*. On se reportera aussi à la *Question* 3 du *Livre* III de l'*Ordinatio* dans laquelle Duns Scot offre une synthèse des positions relatives à la prédestination du Christ en tant qu'il est le Fils de Dieu, positions dans lesquelles le théologien semble fondre en un seul acte et sous un unique rapport « prédestination selon l'être » et « prédestination selon la grâce d'union ». La question formulée par Scot est en effet ainsi libellée : « *Utrum Christus praedestinatus fuerit esse Filius Dei* ». Il apparaît que le terme ou le but de la prédestination est, dans le Fils, l'auto-glorification de Dieu en sa raison de vouloir. Selon ce point de vue, la prescience⁷² (*praescientiam peccati vel damnationis*) suit la prédestination.

per la teologia nella scuola francescana, in S. Tommaso d'Aquino e seguaci, in PATH 8 (2009) 333-352.

⁷¹ « Dico tamen quod lapsus non fuit causa praedestinationis Christi, imo si nec fuisset Angelus passus, nec homo, adhuc fuisset Christus sic praedestinatus, imo, etsi non fuissent *creandi alii quam solus Christus* » (*Reportata Parisiensis* [Par.] III, d. VII, q. 4. (C'est nous qui soulignons). Pour une interprétation détaillée des positions spéculatives et théologiques de Duns Scot, on se reportera aux travaux déjà cités de P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^{ème} siècle*.

⁷² Dans le volume d'anthologie que N. Lemaître et M. Lienhard consacrent à la théologie dans l'histoire de la renaissance et des réformes, des mises au point et précisions sont consacrées notamment à la thèse complexe de la double prédestination chez Calvin. La « prescience », dans la théologie patristique de la première époque, notamment chez Origène, signifie que Dieu prévoit les actes méritoires de l'homme et se dispose ainsi à récompenser leurs actes méritoires en vue du salut. Suffit-il cependant d'affirmer, comme le suggère l'une des introductions explicatives aux textes rassemblés, présentés et commentés, que les théologiens scotistes et occamistes,

« *Utrum Christo conveniat praedestinatum esse* » (STh, IIIa, q. 24) : Prédésination selon l'être (secundum se) et prédésination selon la grâce d'union (per gratiam unionis) chez Thomas d'Aquin

L'appropriation philosophique⁷³ de la christologie a une origine théologique bien circonscrite. Elle coïncide avec la question disputée portant sur la prédésination du *Christ* et l'exégèse de deux passages complexes de l'Écriture, à savoir *Col* 1, 1-20 et *Eph* 1, 3-10, auxquels il

en distinguant « volonté absolue » et « puissance ordonnée », affirment que la première précède la prescience, bien que selon la seconde, l'homme peut librement se préparer à l'obtention de la grâce. Il semble que chez Duns Scot, la prédésination qui est tout entière relative à l'Incarnation du Verbe, conserve, y compris dans l'ordre de la puissance ordonnée, une priorité effective et non seulement idéelle (N. LEMAÎTRE – M. LIENHARD, *La théologie. Une anthologie* [sous la direction de Bernard Lauret]. *Renaissance et réformes*. Ch. 3. Dieu, « La prédésination », III, Cerf, Paris 2010, 167-168).

⁷³ Il faut encore préciser le sens de cette expression. La christologie philosophique peut aussi être comprise à partir de la formulation de questions (*quaestiones*) qui exigent, pour leur résolution, le croisement des disciplines métaphysique et théologique. Pour la question qui nous occupe, celle de la prédésination du Christ, l'on constate, au XIV^{ème} siècle notamment, que la distinction entre *puissance absolue* et *puissance ordonnée* va jouer un rôle capital. Ainsi, la prédésination est-elle, chez Duns Scot, « l'acte de volonté par lequel, Dieu, choisissant une créature raisonnable, l'ordonne à la grâce et à la gloire [...] Dieu ne connaît le contingent que par le vouloir qui le crée ; la prescience suit la prédésination » (P. VIGNAUX, *Justification et prédésination*, 23). Les choses se compliquent en quelque sorte lorsque la distinction entre *puissance absolue* et *puissance ordonnée* interfère dans la question de la prédésination. Il faut, en effet, distinguer entre la *manière* dont les choses se réalisent et les *raisons* de les vouloir. Eu égard à ce second point de vue (lequel correspond à ce que recouvre la notion de puissance absolue), le mérite de l'un ou le démérite de l'autre ne peuvent constituer le motif, soit de la prédésination, soit de la réprobation. Ainsi, par « raison de vouloir », on entend très précisément « une puissance ou un objet qui soit condition nécessaire de la volition » (*ibidem*, 24). Or, selon cette définition, rien de créé ne peut tenir ce rôle. Il est tenu par la volonté et l'essence divines. La prédésination, comme volition éternelle, tout comme la réprobation, ne dépendent de rien de temporel ou de créé. Il est difficile d'entrer dans la question complexe et confuse de la double prédésination, telle qu'elle a cours notamment dans la théologie réformée (CALVIN, *Institution*, Livre III, XXI, 5), théorie selon laquelle l'élection et la réprobation constitueraient deux actions divines parallèles, de même nature et de même ordre et, de surcroît, définissables au moyen d'un concept général. Ce parallélisme existe déjà, mais de manière fort atténuée, chez Augustin. Pour ce dernier, il va de soi que la miséricorde et la justice divines s'exercent toutes deux, au sein d'une même action divine, sur les croyants et les impies. On retrouve chez Thomas l'influence du parallélisme augustiniien, bien que la prédésination soit formellement définie comme la *ratio transmissionis vitae aeternae praeexistens in Deo* (STh, I, q. 23, a. 1, c.). Le schème du parallélisme apparaît dans cette autre définition : « [...] *voluit Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos praedestinavit, suam bonitatem repraesentare per modum misericordiae, parcendo – et quantum ad aliquos, quos reprobavit, per modum iustitiae, puniendo* » (STh, I, q. 23, a. 5, ad 3m). Sans doute, plus qu'Augustin, il considère la réprobation pour elle-même. On se reportera à la reproduction d'un extrait important de l'*Institution de la religion chrétienne*, Livre III, chap. XXI, 1 à 3, commenté par O. MILLET, *La théologie. Une anthologie*, 170-175.

convient d'ajouter *Rom* 1, 4 et *Actes* 2, 36. A quelles conditions la christologie peut-elle être reliée, voire intégrée à la doctrine théologique de la création, question que l'on pourrait déjà aisément trancher en recourant à la distinction que la théologie chrétienne établit entre la protologie et l'eschatologie. Autrement dit, la session du Christ glorifié et exalté à la droite de Dieu inaugure le temps de la nouvelle création et de sa finalisation eschatologique. Cette représentation n'encourt nullement le risque de voir la christologie happée par une sorte de construction *a priori*. Conformément à la typologie des deux « Adam », le Christ restaure toutes choses en lui selon les dispositions d'une économie salvifique que le péché rendit convenante. Si l'on s'en tient à la position classique représentée par Thomas d'Aquin à la q. 24 de la IIIa *Pars* de la *Summa Theologiae*, considérée du côté de l'acte éternel de Dieu, la « prédestination » du Christ, parce qu'elle suppose une certaine antériorité (*antecessionem quamdam*), ne saurait acquérir le statut de *cause exemplaire* de la nôtre. En revanche, si l'on conçoit la prédestination du Christ en son *terme*, elle peut être dite *exemplaire* de la nôtre au motif de l'acquisition du bien qu'elle produit et du mode par lequel ce bien nous atteint, à savoir la filiation adoptive par la grâce⁷⁴. La prédestination est un effet de la grâce et, *stricto sensu*, ne s'applique qu'à la créature, puisque le terme de toute prédestination est la filiation adoptive. Le Christ n'a pas été prédestiné à devenir Fils de Dieu. Qu'il s'agisse de la nature humaine assumée, ou de la personne qui assume, il est impossible de parler d'une prédestination personnelle du Christ, autrement dit d'une prédestination ontologique. Les positions tenues par Thomas sont subtiles et sans doute ne convient-il pas trop vite d'affirmer que l'Aquinat dissocie le plan de la création et celui du salut dès lors qu'il s'agit d'y intégrer le Christ⁷⁵. L'affirmation paulinienne de *Rom* 1, 4 que Thomas fait concourir à une objection possible que l'on peut adresser à cette thèse principielle – refus d'une prédestination du Christ selon la personne – semble en partie levée par la définition qu'il donne de la prédestination⁷⁶ : « [...] La prédestination

⁷⁴ « [...] *Praedestinatio dupliciter potest considerari : uno modo secundum ipsum actum praedestinantis : et sic praedestinatio Christi non potest dici exemplar nostrae praedestinationis : uno enim modo et eodem actu aeterno praedestinavit Deus nos et Christum* » (*STh*, III, q. 24, a. 3).

⁷⁵ Cette thèse est professée par nombre d'interprètes, tels G. Chesterton, O.H. Pesch ou L. Ladaria, comme le précise G. Iammarrone dans l'étude déjà citée, p. 351. Le principe énoncé par Thomas selon lequel « *Peccato non existente, incarnatio non fuisset* » (*STh*, III, q. 1, a. 3) semble réhibitoire.

⁷⁶ Que le terme *praedestinatio* ait probablement faussé l'exégèse de *Rom*. 1, 4 ne semble faire aucun doute. A cela s'ajoute une autre difficulté d'importance, que l'intertextualité pourrait

proprement dite est une certaine pré-ordination divine éternelle touchant les réalités produites par la grâce de Dieu dans le temps (*quaedam divina praeordinatio ab aeterno de his quae per gratiam Dei sunt fienda in tempore*) » (*STh*, III, Q. 24, a. 1, *Respondeo*). Si la notion de prédestination est ici clairement rapportée à son principe éternel, elle ne saurait faire l'économie de la part négative ou restrictive que signale l'usage du *quaedam*. Autrement dit, la *praeordinatio ab aeterno* touchant les réalités créées est analogiquement comparable à la relation qui existe entre le Créateur et la créature quant à l'être participé. Il convient d'ajouter un autre argument d'importance. Pour Thomas, la prédestination ne s'applique pas à la nature abstraitement considérée, même dans le cas singulier du Christ. On ne dira pas qu'une « nature est prédestinée », on le dira, en revanche, du suppôt (*sed ipsum suppositum*). Thomas précise alors sa définition de la notion de prédestination en la tirant du côté de sa fin, le salut et la béatitude : « [...] Être prédestiné, c'est être dirigé vers le salut, ce qui est le propre du suppôt agissant (*suppositi agentis*) en vue de sa fin béatifiante (*propter beatitudinis finem*) » (*STh*, III, Q.24, a. 1, ad 2m). Entre Thomas et Duns Scot la notion de prédestination passe d'une dimension sotériologique à une dimension quasi ontologique, dans la mesure où, pour Duns Scot, la prescience (*praescientiam peccati vel damnationis*) suit la prédestination. Autrement dit, Dieu ne connaît le contingent que par le vouloir qui le crée, vouloir identique à l'essence par laquelle Dieu s'intelligit et se veut. La « raison de vouloir » est une condition nécessaire de la volition elle-même, si bien que la prédestination ou la réprobation ne dépendent de rien de créé ni de temporel⁷⁷. La postérité spéculative

partiellement lever : quelle est l'acception du titre « Fils de Dieu » en *Rom.* 1, 4 ? Ne doit-on pas rapprocher *Rom.* 1, 4 d'*Actes* 2, 36 et donner aux titres retenus un sens messianique ? Une distinction proposée par Thomas pourrait en être rapprochée. En effet, l'Aquinat distingue entre une prédestination *selon la personne* et une prédestination *selon la manifestation*. Mais Thomas refuse pourtant aussitôt cette possibilité, dans la mesure où la prédestination implique toujours une antériorité, un *prius* et un *posterius*.

⁷⁷ Il convient assurément de nuancer l'interprétation trop exclusivement philosophique ou rationnelle de la conception scotiste de l'Incarnation vue sous l'angle du concept de prédestination. Dans la q. 3 du Livre III de l'*Ordinatio*, Duns Scot établit une relation immédiate entre prédestination et gloire : « [...] *Praedestinatio sit praeordinatio alicuius ad gloriam principaliter, et ad alia in ordine ad gloriam, et huic naturae humanae in Christo praeordinata sit gloria, et unio ista in Verbo in ordine ad gloriam, quia non tanta Gloria fuisset sibi conferenda, si non esset unita, sicut modo collata est* [...] », q. 3, l/2. Plus loin, Duns Scot ne manque pas de relever l'objection que l'on peut élever à l'encontre de cette thèse : « *Sed hic sunt duo dubia. Primum, utrum ista praedestinatio praeexigat necessario lapsum naturae humanae, quod videntur sonare multae auctoritates, quae sonant Filium Dei nunquam fuisse incarnandum, si homo non cecidisset* [...] *Secundum dubium est an prius praeordinatur huic naturae unio eius ad Verbum, vel ordo ad gloriam* », III/3 ; III/5. La réponse fournie par Duns Scot est on ne

de cette voie s'accomplira, d'une certaine manière, dans la conception cartésienne de l'infinité divine, Descartes refusant toute distinction entre entendement et volonté en Dieu, la première absorbée en quelque sorte par la seconde. Dieu ne poursuivant aucune fin, la « raison de vouloir » devient identique à son être, si bien qu'il devint impossible de scruter une quelconque intention divine présidant à l'acte créateur.

Cette brève incursion dans la pensée de Thomas d'Aquin et dans celle, spéculativement complexe, de Duns Scot, pourrait révéler l'origine d'une christologie philosophique et son développement ultérieur, question disputée qui a resurgi en théologie contemporaine en raison de la position singulière et forte de Karl Barth subordonnant la création à l'Alliance (*Der Bund als Voraussetzung der Versöhnung*), subordination qui repose sur le principe quasi axiomatique de l'élection éternelle de Jésus-Christ⁷⁸.

peut plus claire: « *Sine praeiudicio dici potest, quod cum praedestinatio cuiuscumque ad gloriam praecedebat ex parte obiecti naturaliter praescientiam peccati vel damnationis cuiuscumque, secundum opinionem ultimam dictam ditinctione 41 primi libri [Ordinatio, I, d. 41].*

⁷⁸ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Versöhnung*, IV/1, § 57, 2, EVZ-Verlag, Zürich 1960. Sur ce point précis, un débat de fond a été instauré entre Paul D. Molnar et Bruce L. McCormack dans: *Can Jesus' Divinity be Recognized as 'Definitive, Authentic and Essential' if it is Grounded in Election? Just how did the Later Barth Historicize Christology?*, in *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 52 (2010) 40-81. Paul D. Molnar soutient, à l'encontre des thèses professées par Bruce McCormack (*Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth*), que le processus d'historicisation qui marque la christologie développée dans le cadre de la doctrine de la réconciliation en *KD IV*, ne constitue pas une évolution telle qu'elle instaurerait une rupture dans l'économie de la *Kirchliche Dogmatik*, rupture d'ordre ontologique affectant la compréhension de l'éternité de Dieu. Barth ne serait plus en mesure de justifier la relation de distinction entre Trinité immanente et Trinité économique. La doctrine de l'élection deviendrait le fondement (*Ground*) de la Tri-unité de Dieu (*ibidem*, 40), si bien que Dieu lui-même ne saurait être Dieu sans nous (*without us*). Bruce McCormack fait concourir à son hypothèse interprétative une série de textes qui nécessitent de prudentes interprétations et qui requièrent une lecture organique de la *Dogmatik*, sans que ne soit a priori niée toute évolution interne de celle-ci. Aux thèses de McCormack, Paul D. Molnar apporte le contre-point suivant : « [...] I do not believe that Barth changed his mind about God's freedom between *KD I/2* and *IV/1* and *IV/2*. While I certainly that there is a change of emphasis in volume IV of the Church Dogmatics, I would argue that that change of emphasis results from the fact in that volume Barth is presenting the doctrine of Reconciliation proper and so he is not to there focusing on the doctrines of the Trinity and Christology as the theological presuppositions of the doctrine in the same way. And he does attempt to rethinking the Christology of Chalcedon which he accepts as normative in more historical and actualistic categories so that he is able to think of God's movement toward us and our movement toward God in Christ as a history in partnership rather than a series of static states that occur and might be left behind » (41). La critique fondamentale que Molnar adresse à McCormack ressortit aux présupposés ontologiques que Bruce McCormack assigne expressément à la *Möglichkeitbedingung* (condition de possibilité) que constitue la doctrine trinitaire de Barth dans sa relation à l'événement de grâce qu'est l'élection éternelle de Jésus-Christ. Le texte-clef

On pourrait penser que cette relation de subordination rend désormais impossible toute prise en charge philosophique de l'événement de révélation. Il n'aurait de valeur et de contenu que salvifique et justifiant. Mais chez Karl Barth, les choses sont à vrai dire plus complexes qu'il n'y paraît. Le thème de l'élection de Jésus-Christ (*die Erwählung Jesu Christi*) et le thème connexe de la réconciliation ont plus qu'un contenu étroitement sotériologique. Karl Barth expose dans cette doctrine le contenu d'une christologie non pas seulement fonctionnelle, mais quasi ontologique ou essentielle. Deux affirmations-clés permettent de le vérifier, d'une part, celle qui énonce que la réconciliation est l'acte de la souveraineté divine et d'autre part, celle qui énonce que c'est « dans l'action de la réconciliation de l'homme avec Dieu accomplie par lui (le Christ) que consiste son être »⁷⁹. Dans l'un et l'autre cas, ce qui est en cause c'est le problème

de l'interprétation proposée par McCormack est tiré de *Orthodox and Modern*, 216 : « God has elected to be God in the covenant of grace and to be God in no other way. This is not a decision for mere role-play; it is a decision with ontological significance. It is a free act in which God assigned to himself the being God would have for all eternity ». Molnar oppose à cette thèse le fait que, ce que McCormack conçoit selon un rapport ontologique de mutuel conditionnement ne saurait entrer dans la forme de pensée barthienne. Que les relations divines de conenance (*God's covenant relations*) soient basées sur l'acte d'une autodétermination divine ne saurait être nié. En revanche, l'autodétermination de Dieu à être le Dieu avec nous (*God for us*) ne peut être comprise à l'aide de catégories ontologiques affectant le procès divin d'autodétermination dans sa relation de grâce à la créature. L'interprétation de Bruce McCormack se radicalise en une ultime hypothèse : « And from this McCormack concludes that the truly revolutionary nature of Barth's doctrine of election is not that Jesus-Christ is the object of election; that would only imply that he had a role to play determining to be God for us » (65). Dès lors, pour McCormack « it is easy to understand how Jesus-Christ, the God-human in his divine-human unity, could be the object of an eternal decision made by a Triune God composed of Father, Son, and Holy Spirit » (*Orthodox and Modern*, 216). A l'appui des démonstrations qu'il oppose à McCormack, Molnar cite le texte classique de Barth : « In the inner Life of God, as the eternal essence of Father, Son and Holy Ghost, the divine essence does not of course, need any actualization. On the contrary, it is the creative ground of all other, i.e., all creaturely actualizations. Even as the divine essence of the Son it did not need His incarnation, His existence as man [...] to become actual » (*CD IV/2*, 113). On consultera avec profit l'étude précise de U. H. J. KÖRTNER : *Der handelnde Gott. Zum Verständnis der absoluten Metapher vom Handeln Gottes bei Karl Barth*, in *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 31/1 (1989) 18-40. Körtner prend soin de ne pas appliquer le vocabulaire de la métaphore aux concepts d'*Ereignis* ou de *Geschehen*, mais précisément de *Handeln*, si bien qu'il n'est guère recevable de soutenir la thèse selon laquelle le vocabulaire barthien de l'événement vaudrait dans les limites de l'usage métaphorique. La métaphore est un acte de transposition qui ne peut se faire de concept à concept. Il exige un moment de représentation figurative ou imagée. Au concept nu d'événement, homologue à l'actualité pure, ne saurait correspondre une application ou une transposition métaphorique.

⁷⁹ K. BARTH, *KD IV-1*, § 58, EVZ-Verlag, Zürich, 1960 : « Das Sein des Menschen in Jesus-Christus » ; ID., *Dogmatique. La doctrine de la réconciliation*, IV/1, § 58, *Labor et Fides*, Genève 1966,

de la connaissance de Dieu. Fondamentalement, pour K. Barth, notre connaissance de Dieu ne parvient jamais à « dépasser » celle de la réconciliation. Précisément, l'acte de la réconciliation est l'événement, non pas fortuit et contingent de l'historicité de la manifestation de Dieu, mais l'acte de son essence historique. Cette affirmation trouve son fondement de vérité dans une présupposition trinitaire. Il va de soi qu'elle n'est affectée d'aucun caractère de nécessité et que Barth ne procède pas à une historicisation formelle de l'être de Dieu. Il n'en demeure pas moins que le schème adopté révèle une indéniable proximité avec la manière dont Hegel pense l'être de Dieu comme « histoire de Dieu » : « Selon le témoignage scripturaire, Dieu est – conformément à son essence trinitaire et comme l'indique la notion biblique d'éternité – déjà 'historique' en soi-même ; à combien plus forte raison l'est-il dans sa relation avec la réalité différente de lui ! »⁸⁰. Ainsi, la doctrine de la réconciliation est-elle d'emblée assumée dans une présupposition trinitaire elle-même marquée au sceau de l'historicité. Les trois manières d'être (*Seinsweisen*) qui en Dieu sont identiques aux noms concrets de Père, de Fils et d'Esprit révèlent cette historicité « essentielle » propre à l'être de Dieu. L'expression « histoire éternelle de Dieu » apparaît chez Hegel comme étant précisément la présupposition éternelle de sa manifestation.

« La vérité à laquelle les hommes sont parvenus au moyen de cette histoire – ce dont ils ont pris conscience dans toute cette histoire, c'est que l'idée de Dieu a pour eux certitude (*Gewissheit*), que l'homme a atteint la certitude de son unité avec Dieu, que l'humain est immédiatement Dieu présent. [...] La conscience de la communauté qui fait ainsi la transition (*Übergang*) de l'homme pur et simple au Dieu-homme – à l'intuition, à la conscience, à la certitude de l'union, de l'unité de la nature divine et de la nature humaine –, est ce par quoi la communauté commence et ce qui constitue la vérité sur laquelle la communauté est fondée. C'est là l'explication de la réconciliation, à savoir que Dieu est réconcilié avec le monde ou plutôt que Dieu s'est montré comme devant être réconcilié avec le monde, que l'humain précisément n'est pas pour lui chose étrangère, mais que cet être-autre, ce fait de se distinguer, la finitude – ainsi qu'on l'exprime – est un moment en lui-même, mais à vrai dire disparaissant. Telle est pour la communauté l'histoire de l'apparition de Dieu (*die Geschichte der Erscheinung Gottes*). Cette histoire est l'histoire divine, ce par quoi la communauté est parvenue à la certitude de la vérité. C'est à partir de là que s'est formée la conscience consistant à savoir que Dieu est le Dieu trinitaire

83.

⁸⁰ K. BARTH, *Dogmatique. La doctrine de la réconciliation*, IV/1, § 58, 117.

(*der Dreieinige*). La réconciliation dans le Christ en laquelle on croit n'a pas de sens si Dieu n'est pas su comme le Dieu trinitaire, à savoir qu'il est, mais qu'il est aussi comme l'autre, comme ce qui se différencie, de sorte que cet autre est Dieu lui-même, a en soi la nature divine en lui, et que la suppression (*das Aufheben*) de cette différence, de cet être-autre, que ce retour de l'amour est l'Esprit. [...] L'histoire éternelle (*die ewige Geschichte*), le mouvement éternel qui est Dieu lui-même est parvenu à la conscience de l'homme »⁸¹.

Dans ce texte, issu de la version des leçons berlinoises de 1827, l'« éternelle histoire divine » est identique à la nature trinitaire de Dieu, c'est-à-dire au processus par lequel le divin s'auto-différencie en son autre fini, « moment disparaissant » (*ein verschwindendes*). La conscience de l'homme n'a donc pas le pouvoir de faire disparaître Dieu. Je ne cherche pas à faire équivaloir le concept hégélien d'« éternelle histoire divine » avec la théologie barthienne de l'élection (*Erwählung*) ou « choix gracieux » (*Gnadenwahl*) dans sa relation constitutive à la doctrine trinitaire. Si Barth ne dissocie point la doctrine de la réconciliation de sa présupposition trinitaire, c'est précisément parce qu'il refuse la thèse de la double prédestination, du moins ses dérives possibles, comme si l'élection de grâce pouvait être répartie selon deux actes distincts, l'un destiné au salut des croyants sanctifiés, l'autre à la réprobation des impies. Barth refuse d'inclure la doctrine de l'élection dans la distinction entre puissance absolue et puissance ordonnée, comme si, dans l'élection, nous avions d'abord à faire avec une simple fonction du gouvernement universel de Dieu, à une puissance pure, nue de toute autre détermination essentielle

⁸¹ G. W. F. HEGEL, *Leçons sur la Philosophie de la Religion*. 3^{ème} partie. *La religion accomplie*, PUF, Paris 2004, coll. Epiméthée, 242-243 (traduction de Pierre Garniron) ; ID., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Die vollendete Religion*, Teil 3, hrsg. Walter Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995, 250-251. On trouvera une analyse très suggestive du sens dialectique que comporte le syntagme hégélien d'*ewige Geschichte* dans un article de R. KÜHN, *Hegel und der Logos als Licht der spekulativen Vernunft. Zur frühen Kritik Hegels am Johannesprolog und seiner dialektischen Rezeption*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 56 (2009) 370-389. Cette analyse pose avec beaucoup de précision le sens qu'il convient de donner à l'intelligence hégélienne du rapport entre Trinité immanente et Trinité économique. Il serait erroné de réduire la Trinité hégélienne à son apparition historique comme si, en cette phénoménalisation, elle se constituait purement et simplement. Il semble qu'il faille distinguer avec soin deux expressions non totalement équivalentes, d'une part, « die Geschichte der Erscheinung Gottes », et d'autre part, « die ewige Geschichte ». Rolf Kühn pose à ce sujet la question décisive : « Wenn Gott sich offenbaren muss, zur Erscheinung zu werden hat, worin besteht dann phänomenologisch dieses Muss, welches die gesamte Spekulation der Negativität entfaltet ? » (385) : « Si Dieu doit se révéler, s'il a à devenir manifeste, en quoi consiste phénoménologiquement ce *doit*, lequel contient et déploie spéculativement la négativité dans son ensemble ? ».

que celle de sa liberté omnipotente : « On peut toujours essayer de compléter la notion de liberté par celle de l'amour, cela ne changera rien à rien, si l'on n'a pas compris dès le début que la liberté et l'amour propres au vrai Dieu sont totalement étrangers à ce qu'on appelle l'absolu au sens abstrait, la souveraineté nue [...] »⁸². L'éternelle autodétermination divine (*die ewige Selbstbestimmung Gottes*) ne peut être scindée en deux parts, l'une « absolue », relative à la pure « raison de vouloir », l'autre « ordonnée », relative à l'élection de l'homme en Jésus-Christ. Dans la doctrine de l'élection, l'autodétermination divine doit être reliée à la christologie. En effet, le propre de la théologie barthienne se manifeste dans l'étroite liaison qu'elle a établie entre prédestination et christologie, si bien que Barth dénote dans cette liaison fondamentale le point de divergence qui le sépare d'Augustin, de Thomas d'Aquin et de Calvin : « Les chemins se séparent dans la question de la relation entre prédestination et christologie⁸³ (*Die Wege gehen aber auseinander in der Frage nach dem Verhältnis zwischen Praedestination und Christologie*) ». En discernant une ligne allant de Dieu à l'homme, tous trois concevaient bien une relation entre la présupposition éternelle et trinitaire du décret divin et l'homme élu Jésus-Christ, mais dans l'inversion d'un rapport que l'Écriture nous intime cependant de reconnaître. La prédestination éternelle ne peut pas constituer une donnée première et indépendante, déterminant en quelque sorte un autre vis-à-vis entre Dieu et l'homme que celui qui s'est effectivement produit dans le temps en Jésus-Christ. Il est intéressant de noter ici que Barth se réfère à John Knox qui, en 1560, dans la *Confessio Scotica*, art. 7-8, traite ensemble christologie et doctrine de l'élection. Il tente ainsi d'enraciner sa doctrine dans une tradition illustre, levant par le fait même toute ambiguïté sur les accointances possibles de sa doctrine de l'élection avec un quelconque hégélianisme. La thèse barthienne se radicalise cependant lorsqu'il affirme que, « avec toute la tradition et conformément au témoignage de l'Écriture lui-même, nous comprenons la prédestination comme une détermination éternelle et divine du temps et de tous ses contenus qui, dans sa constance (*Beständigkeit*), (c.a.d. son immutabilité) en tant que divine et procédant de la toute-puissance de Dieu, porte et précède le temps et tous ses contenus »⁸⁴. Barth prend ici fait et cause pour les théologiens du 17^{ème} siècle appelés

⁸² K. BARTH, *KD II/II*, (§ 32 : *Die Aufgabe rechter Lehre von Gottes Gnadenwahl*), EVZ-Verlag, Zürich 1959, 52.

⁸³ Cf. ID., *KD II/II*, (§ 33. *Der ewige Wille Gottes in der ErWählung Jesu Christi*), 161.

⁸⁴ ID., *KD II/I*, 168.

« supralapsaires », pour qui la prédestination est le commencement de toutes choses, en ce sens que rien ne la précède en dehors de l'être éternel de Dieu. La primauté de la « raison de vouloir », bien que christologiquement déterminée, réapparaît, donnant ainsi à la théologie de Barth des accents proches du scotisme, critique que Balthasar lui adresse dès 1940 en prenant connaissance d'un volume de la *Kirchliche Dogmatik* nouvellement sorti.

Un « âge transcendantal de la christologie » (Maurice Blondel et Karl Rahner)

Dans l'analyse qu'il consacre à la christologie transcendantale de *L'Action* (1893) de Maurice Blondel, Christoph Theobald conclut par une interrogation suggestive : « Sommes-nous sortis aujourd'hui de 'l'âge transcendantal' de la christologie inauguré par Maurice Blondel »⁸⁵ ? L'interrogation ouvre une voie prometteuse pour l'évaluation d'une christologie philosophique dans la période contemporaine. Elle requalifie aussi et nécessairement le sens du syntagme. La christologie philosophique est coextensive à la place de l'homme dans l'histoire *sub ratione Christi* et non seulement *Dei*⁸⁶. Blondel a ouvert la voie d'une christologie intégrée à l'aventure totale ou intégrale de la connaissance et de l'action, ce que *Dei Filius* n'aurait point accompli, se refusant à l'évidence à toute forme de panchristisme : « On peut déjà affirmer ici que seule une christologie qui renonce à comprendre le 'mystère de l'Homme-Dieu' comme réponse *extérieure* à la chute mais le situe comme cause finale *dans* le plan primitif de la création, peut concorder avec une philosophie autonome qui englobe la totalité des phénomènes [...] »⁸⁷. Le diagnostic est parfait.

⁸⁵ CH. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, I, Cerf, Paris 2007, 279.

⁸⁶ La pertinence de cette distinction peut être illustrée par un texte de Karl Rahner paru pour la première fois en 1983 et réédité au volume 30 des *Sämtliche Werke : Welt in Gott. Zum christlichen Schöpfungsbegriff*, Benziger Verlag, Freiburg 2009, 497-507.

⁸⁷ CH. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, I, 247, note 1. La justesse de cette appréciation vaut éminemment dans le cas de Maurice Blondel, lequel a intégré la conception leibnizienne du *Vinculum* dans une philosophie de l'Action et ceci jusqu'à l'identification ultime entre *Vinculum* et théologie du Verbe : « Il faut poser le *Vinculum* pour avoir un principe 'contenant' toutes les réalités simples et devenant le 'sujet' de leurs modifications » (C. TROISFONTAINES, *Introduction et traduction de la thèse latine de Maurice Blondel. « De Vinculo Substantiali et de Substantia Composita apud Leibnitium »*, éditions Alcan, Paris 1893, in *Le lien substantiel et la substance composée d'après Leibniz*. Texte latin [1893], Louvain 1972, 74). *L'Action* de 1893 se présente comme un projet visant à manifester l'accord entre le règne des causes efficientes et celui des causes finales. Cet accord éloigne la pensée de Blondel de celle de Descartes pour qui l'infinité divine et son incompréhensibilité

Il établit les conditions d'un « âge transcendantal de la christologie ». Elle suit le mouvement global qui, en théologie, aboutira à la sortie de l'extrinsécisme en ouvrant la voie d'une forme catholique de christocentrisme. La christologie de l'Homme-Dieu se fondera dès lors sur deux dimensions essentielles, d'une part, celle qui ressortit à une théologie des mystères de la Vie de Jésus valorisant la dynamique d'une existence confrontée à l'Ultime – dans sa relation à Dieu et à tout homme – puis, d'autre part, celle qui comprend cette existence comme cause finale du « plan primitif de la création ». Ce modèle « scotiste » prévaut dans les tentatives de christologie transcendantale. Mais le problème est toujours le même. Si *christologie* philosophique il y a, il n'en demeure pas moins que la part qui revient au *théologique* et celle qui échoit au *philosophique* n'est pas entièrement ou parfaitement tranchée. C'est pourquoi, il est parfois difficile de parler de christologie philosophique. Peut-être est-il plus commode de parler de christologie crypto-philosophique. On ne peut résoudre ces questions que si l'on examine les périodes et les œuvres concernées au cas par cas. Les théologiens des premières décennies du 20^{ème} siècle – faut-il y inclure Maurice Blondel – ont mené leurs christologies respectives vers des synthèses de nature philosophique. Ce phénomène mériterait que l'on s'y attarde pour lui-même, car il est révélateur d'un climat intellectuel particulier. L'exemple emblématique de cette liaison entre christologie et philosophie appartient sans nul doute à l'œuvre écrite par Karl Rahner. A proprement parler, il ne s'agit pas tant d'une relation formelle entre christologie et philosophie, mais plutôt d'un essai vigoureux et ample d'articulation entre métaphysique et christologie. Certes, il ne faut pas aller trop vite en besogne. La christologie transcendantale de Karl Rahner, pour solidaire qu'elle soit avec les thèses métaphysiques développées dans *Geist in Welt* (1939), n'en demeure pas moins un moment somme toute second dans le processus de refondation d'une métaphysique centrée sur la question de l'être. Mais le lien est réel. Le renouvellement des questions et des problématiques relatives à la métaphysique entraîne un renouvellement des problématiques relatives à la christologie. Cette dernière doit trouver sa place dans la question

ne permettent pas d'introduire en Dieu une quelconque forme de délibération, et par voie de conséquence, empêchent de scruter dans l'ordre physique un ordre supposé de finalités. Pour Blondel, a contrario, « ce que nous découvrons, sur le plan de la réflexion, comme un ensemble de conditions nécessaires, doit être considéré comme le résultat d'une action libre qui fait le lien de ses propres conditions et s'achemine vers son accomplissement » (C. TROISFONTAINES, *Introduction et traduction*, note 1, 73).

plus large, plus englobante de la philosophie, et plus précisément encore d'une philosophie critique de la connaissance. La trace du premier impact d'une théorie de la connaissance sur la christologie apparaît dans l'usage et le report de la distinction entre l'*ontique* et l'*ontologique*, une distinction de facture kantienne, reprise par Martin Heidegger et transposée en christologie. La priorité de l'ontologique sur l'ontique énonce la priorité de l'*a priori* sur l'*a posteriori* comme structure fondamentale de l'acte de connaissance. Rahner qualifie la christologie ontologique de christologie *essentielle*, l'ontique étant inintelligible sans l'acte de synthèse que constitue le jugement comme acte de la subjectivité transcendante. Certes, pour ne pas faire de la subjectivité la mesure de la révélation, ce qu'il faut préciser c'est le sens de la subjectivité transcendante chez Rahner et l'ontologie dont elle dépend. C'est sur ce point que Rahner s'éloigne de Kant et se rapproche de Fichte. Il n'en demeure pas moins que sous le rapport catégoriel que nous venons de mettre en lumière, la christologie et l'ensemble du projet de théologie transcendante sont bien d'origine kantienne. Il serait pour le moins étrange, voire erroné, de ne donner au lexique rahnérien qu'une influence kantienne purement apparente ou fortuitement lexicale. Le projet de K. Rahner est de conduire la christologie jusqu'au cœur d'une philosophie critique de la connaissance. Nous sommes aujourd'hui bien éloignés de ces possibilités. La christologie ne nourrit plus aussi facilement de telles ambitions philosophiques. Son partenaire rationnel n'est plus guère métaphysique, ni même philosophique au sens large, il est réduit à la science des textes ou à la science des pratiques. Il nous reste maintenant à établir comment, à « l'âge transcendantal » de la christologie, s'est établi et constitué le rapport entre philosophie de la connaissance et christologie ? Puis, nous prolongerons nos investigations dans les modèles d'intégration les plus contemporains du rapport entre christologie et phénoménologie.

(première partie)

Vincent Holzer,
vincent.holzer@wanadoo.fr
Séminaire Universitaire de l'Institut Catholique
21 rue d'Assas
75 270 Paris cedex 06

Summary

Can Christology, as a theological and doctrinal expression of the mystery of the Incarnation and of the paschal mystery of Christ, help to illuminate basic principles of a philosophy of knowledge? Although this question can be startling, Christological historiography allows overall for a positive response to it, provided that it is referred to representative philosophical and theological works of the modern and contemporary period, such as in the case of the works of N. Malebranche or the profound, speculative, and sometimes obscure words of M. Blondel. Both authors sought to integrate, as much as possible, the event of the Incarnation and its doctrinal integrity with the autonomous principles of reason, making these thinkers the founders of Christology's "transcendental age". The study we are presenting here seeks to engage what H.U. von Balthasar called, "the a priori construction of the Incarnation", and to develop the origins of this construction, both in theology (the doctrine of predestination) and in philosophy (the German philosophy of Revelation).

LA QUESTIONE DELLO SPIRITO E LA SUA SOLUZIONE ONTOLOGICO-TRINITARIA

PNEUMATOLOGIA DI PAVEL A. FLORENSKIJ

Lubomir Žak *

1. Introduzione

Nell'ambito della teologia ortodossa russa della seconda metà dell'800 e dei primi decenni del '900, assistiamo ad una forte ripresa dell'interesse per il tema dello Spirito Santo, stimolata dai molteplici confronti con le teologie delle confessioni non ortodosse. In primo luogo, vi è il confronto con i teologi della Chiesa vecchio-cattolica, nata sulla base del rifiuto del dogma dell'infalibilità papale definita dal Concilio Vaticano I. Ponendosi la questione della possibilità di un'unione tra la Chiesa ortodossa russa e la Chiesa vecchio-cattolica¹, appartenente alla tradizione occidentale, si impone come necessario il dibattito attorno ad alcuni temi teologico-dottrinali, primo tra tutti il *Filioque*. In secondo luogo, la teologia ortodossa intavola un serrato confronto sul tema dello Spirito Santo con la teologia cattolica, con l'intenzione di confutare l'insegnamento del papa Leone XIII e dichiarare inaccettabile il suo progetto dell'unione, ideato come ritorno di tutti i cristiani ortodossi nel grembo della Chiesa romana². Anche in questo caso gli ortodossi si concentrano sul

* Professore Straordinario di *Introduzione alla teologia e storia della teologia*, Facoltà di Teologia, PUL.

¹ Tuttavia va ricordato che nel secolo XIX alcuni rappresentanti della teologia e della gerarchia ortodossa russa intensificano il dialogo anche con la Chiesa anglicana, confrontandosi con i teologi e gerarchi anglicani sulle possibilità di raggiungimento della piena unificazione. Per una sintetica presentazione di tale dialogo si veda C. DAVEY, voce *Anglicano-ortodosse (relazioni)*, in *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano*, a cura di E. G. FARRUGIA, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2000, 44-46.

² I teologi ortodossi russi leggono attentamente le encicliche di Leone XIII, assumendo in ogni caso una posizione critica e polemica nei confronti dell'insegnamento ivi esposto. Da quanto si evince dai materiali a nostra disposizione, mentre la pubblicazione dell'enciclica *Divinum illud munus* (9 maggio 1897), dedicata allo Spirito Santo, passa inosservata, le polemiche si accendono

problema della processione della terza Ipostasi, rappresentato dalla dottrina del *Filioque*. Tali confronti si instaurano e vengono portati avanti soprattutto nelle numerose pagine delle monografie scientifiche e degli articoli delle riviste teologiche³, opere di notevole importanza per chi oggi cerca di avere un'idea più completa degli sviluppi della pneumatologia ortodossa russa⁴.

La grande quantità di queste opere, alle quali vanno aggiunti i lunghi capitoli di pneumatologia ortodossa presenti nei 'manuali ufficiali', adoperati dai docenti delle Accademie teologiche⁵, non soddisfa, però, chi, in

ogni volta che il pontefice tocca il tema dell'unionismo (presentato come ritorno dei 'dissidenti ortodossi' nella Chiesa cattolica), come ad esempio nel caso della pubblicazione dell'enciclica *Grande munus* (3 novembre 1880), della *Praeclara gratulationis* (20 giugno 1894) e della *Orientalium dignitas* (30 novembre 1894). Il motivo di tale reazione è la tendenza di Leone XIII a sminuire il peso delle molteplici e profonde differenze tra la dottrina cattolica e quella ortodossa. Per un approfondimento rimando al mio «Padre universale o abile stratega dell'universalismo cattolico-romano?» *Opinioni degli ortodossi russi su Leone XIII*, in *Lateranum* 76/2 (2010) 229-363.

³ Una sintetica presentazione di tali opere si trova in A.D. BELJAEV, *O soedinenii cerkevej. Razbor encikliki papy Lva XIII ot 20 ijuna 1894 goda* (Sull'unione delle chiese. Analisi dell'enciclica del papa Leone XIII del 20 giugno 1894), 2-ja Tipografija A.I. Snegirevoj, Sergiev Posad 1897, 73-74, nota 1. Quanto, invece, ad altri riferimenti bibliografici e, soprattutto, al confronto teologico sul *Filioque* all'interno dell'Ortodossia russa si veda il ben documentato saggio di G. CIOFFARI, *Il dibattito sul Filioque nella teologia russa: una finestra sul dialogo cattolico-ortodosso*, in *Nicolaus* 29/1 (2002) 53-72.

⁴ Finora non esiste uno studio completo della pneumatologia ortodossa russa. Gli studiosi si sono concentrati a esaminare quasi esclusivamente la pneumatologia di S.N. Bulgakov, autore della celebre trilogia *O bogočelovečestve* (Sulla divinumanità), di cui fa parte il saggio *Utešitel' (Il Paraclito)*; originale del 1936; tr. it. EDB, Bologna 1987²), e il pensiero pneumatologico di V. Losskij, centrato sull'idea delle due economie (l'economia del Figlio e l'economia dello Spirito), sviluppata nella *Théologie mystique de l'Église d'Orient* (originale del 1944; tr. it. *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, EDB, Bologna 1985). Un interessante confronto tra le pneumatologie dei due teologi e uno sguardo sulla loro ricezione da parte della teologia ortodossa del '900 viene offerto in B. PETRÀ, *Lo Spirito Santo nella recente letteratura ortodossa*, in G. COLZANI (ed.), *Verso una nuova età dello Spirito. Filosofia - teologia - movimenti*, Messaggero, Padova 1997, 155-237. Tra gli ortodossi russi che hanno il merito di aver divulgato in Occidente la pneumatologia ortodossa cito P. Evdokimov, autore di numerose opere teologico-spirituali, tra cui *L'Esprit Saint dans la Tradition Orthodoxe* (originale del 1969; tr. it. *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Paoline, Roma 1971).

⁵ Mi riferisco ai seguenti manuali: arcivescovo FILARET (GUMILEVSKIJ), *Pravoslavno dogmatičeskoe bogoslovie* (Teologia dogmatica ortodossa), Tipografija Il'inskogo monastyra, Černigov 1865², per una riflessione sullo Spirito Santo si veda vol. I: 133-146 (§§ 52-56), vol. II: 167-178 (§§ 215-223); arcivescovo ANTONIJ (AMFITEATROV), *Dogmatičeskoe bogoslovie Pravoslavnoj Kafoličeskoj vostočnoj Cerкви* (Teologia dogmatica della Chiesa ortodossa katholica orientale), Tipografija A. Jakobsona, Sankt-Peterburg 1862², 63-80 (§§ 48-68); metropolita MAKARIJ (BULGAKOV), *Pravoslavno-dogmatičeskoe bogoslovie* (Teologia ortodosso-dogmatica), Tipografija P. Golike, Sankt-Peterburg 1883⁴, vol. I: 156-348 (§§ 24-50), vol. II: 182-187 (§ 165); ID., *Rukovodstvo k izučeniju christianskago, pravoslavno-dogmatičeskago bogoslovija* (Compendio dello studio della teologia cristiana, ortodosso-dogmatica), Sinodal'naja tipografija, Moskva 1913, 34-61 (§§ 16-30); episcopo SILVESTR (MALEVANSKIJ), *Opyt pravoslavnago dogmatičeskago*

Russia a cavallo tra l'800 e il '900, percepisce l'urgenza di una riflessione più approfondita e più creativa attorno al tema dello Spirito. Mi riferisco a Pavel A. Florenskij, teologo, filosofo e scienziato⁶, il quale decide di occuparsi di tale tema nella sua celebre opera *Stolp i utverždenie Istiny. Opyt pravoslavnoj teodicej v dvenadcati pis'mach* (*La colonna e il fondamento della Verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*), proponendo un originale percorso di riflessione pneumatologica che, in seguito, viene ripreso soprattutto da S.N. Bulgakov.

Il presente saggio intende esaminare i punti salienti della proposta di Florenskij, partendo da una rapida descrizione di quella che è la vera ragione del suo interesse per il tema dello Spirito Santo, che ciclicamente ritorna a essere attuale in ogni epoca storica. Essa risiede non nel desiderio di offrire un contributo al dibattito sul *Filioque*, ma nella consapevolezza di dover affrontare una situazione di emergenza: l'ampia diffusione, nella società russa e europea, dello spiritismo, propugnato dai suoi instancabili 'apostoli' come religione libera dello Spirito.

bogoslovija (Saggio di teologia dogmatica ortodossa), vol. II, Tipografija G.T. Korčak-Novickago, Kiev 1885², 205-257 (§§ 83-93); sacerdote N. MALINOVSKIJ, *Pravoslavnoe dogmatičeskoe bogoslovie* (Teologia dogmatica ortodossa), vol. I, Tipografija Sv.-Tr. Sergevoj Lavry, Sergejev Posad 1910, 287-464 (§§ 29-46). Tali manuali si occupano dello Spirito Santo all'interno del trattato dedicato al dogma trinitario, impostato in chiave biblico-patristica e storico-dogmatica. In ognuno di essi viene approfondita, o almeno richiamata in primo piano, la questione del *Filioque*. Rimane da ricordare che Florenskij, ancora studente di teologia, ha il coraggio di criticare l'impostazione puramente schematica e formale di queste autorevoli opere teologiche, accusandole della mancanza di uno sguardo globale e unificante sulle grandi verità di fede, che sarebbe in grado di cogliere il radicamento vitale di queste ultime nel mistero trinitario di Dio-Amore e nella Sua Rivelazione. Cf. P.A. FLORENSKIJ, *Dogmatismo e dogmatica*, in ID., *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, tr. it., Piemme, Casale Monferrato 1999, 146-147. La stessa critica torna anche in *La colonna*, laddove il teologo russo annota: «[...] i singoli lati della fede si frazionano in atomi solo per la teologia delle scuole, mentre nella vita viva ciascuno di essi serba sì la sua autonomia ma si intreccia con gli altri tanto strettamente che un'idea richiama insensibilmente l'altra. Per il teologo delle scuole è facile dire che i concetti di Chiesa, Spirito Santo e Figlio di Dio sono distinti, è facile perché nella sua mente sono *soltanto* concetti. Invece per il credente, per il quale sono realtà impossibili a sperimentarsi l'una indipendentemente dall'altra, realtà che si compenetrano e si collegano a vicenda, per il credente che le percepisce nella loro immediatezza viva e sente pienamente che la Chiesa è il corpo di Cristo e la pienezza dello Spirito inviato di Cristo, è doloroso tracciare le divisioni e le delimitazioni precise, che incidono nel corpo vivo» (P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della Verità*, tr. it., Rusconi, Milano 1998³, 397-398).

⁶ Si tratta di un autore ben noto in Italia, le cui vicende di vita vengono presentate, con attenzione alle fonti, nel recente saggio di A. PYMAN, *Pavel Florenskij. La prima biografia di un grande genio cristiano del XX secolo*, Lindau, Torino 2010. Per una breve introduzione al suo pensiero cf. N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004. Quanto alla presentazione dei principali tratti della sua teologia si veda il mio, *Florenskij Pavel Aleksandrovič*, in *Dizionario critico di teologia*, sotto la direzione di J.-Y. LACOSTE, ed. it. a cura di P. Coda, Borla - Città Nuova, Roma 2005, 574-579.

2. L'esigenza di contrastare lo spiritismo

Com'è noto, Florenskij pubblica *La colonna* a Mosca nel 1914. Tuttavia, il testo dato alla stampa rappresenta la quarta versione (composta di dodici capitoli) rielaborata della sua tesi di 'magister' *O duchovnoj Istine (Della verità spirituale)*, scritta e discussa nell'Accademia teologica di Mosca. Per il nostro argomento è significativo poter constatare che già la prima versione della tesi, scritta nel 1908, contiene il capitolo dedicato allo Spirito Santo⁷. Tale precisazione non è di poco conto, in quanto invita a cercare le chiavi interpretative delle prime intuizioni pneumatologiche di Florenskij in alcune note vicende della sua vita, risalenti agli anni immediatamente precedenti il 1908.

Anzitutto va ricordato che dal 1904 al 1908⁸, Florenskij, allora iscritto alla prestigiosa Accademia teologica di Mosca, è in stretto contatto con lo *starec* Isidor Gruzinskij, anziano ieromonaco di uno skit situato nelle vicinanze della celebre Laura della SS.ma Trinità, che egli considera uno pneumatoforo e che sceglie come padre spirituale⁹. A contatto con il semplicissimo e sapiente *starec*, il giovane studente avverte la vicinanza di Dio e il Suo infinito amore di Padre, considerando tale esperienza

⁷ Esso in seguito diviene il quinto capitolo di *La colonna*. Cf. *Il Consolatore*, in P.A. FLORENSKIJ, *La colonna*, 153-188. Una sua prima analisi, con alcuni rilievi critici, si trova nella recensione del saggio di Florenskij, *O duchovnoj Istine* (Moskva 1912), a firma del vescovo Feodor (Pozdeevskij), rettore dell'Accademia teologica di Mosca, recensione apparsa in *Bogoslovskij vestnik* 5 (1914) 140-181, in particolare 171-174. Il capitolo viene analizzato anche in S.J. FUDEL, *Ob o. Pavle Florenskom (Sul padre Pavel Florenskij)*, YMCA-Press, Paris 1988 (la prima ed. è uscita nel 1972 sotto lo pseudonimo FI. Udelov), 53-62. L'autore annota che Florenskij non prende in considerazione il tema della Pentecoste e critica i suoi numerosi riferimenti alla corrente – alternativa all'Ortodossia ecclesiale – della cosiddetta 'nuova coscienza religiosa', senza rendersi sufficientemente conto del fatto che l'intenzione del quinto capitolo è proprio quella di confutare quest'ultima. Una dettagliata presentazione della pneumatologia florenskijana, basata su un attento esame di *Il Consolatore*, si trova in F.J. LÓPEZ SÁEZ, *La belleza, memoria de la resurrección. Teodicea y antropodicea en Pavel Florenskij*, Monte Carmelo, Burgos 2008, 321-377.

⁸ Per una sintetica ricostruzione dei primi due anni (1904-1906) di permanenza di Florenskij all'Accademia, mi permetto di rimandare al mio «*Immaginare la Chiesa ortodossa*». *Florenskij e il progetto di un'ecclesiologia di comunione*, in P.A. FLORENSKIJ, *Il concetto di Chiesa nella Sacra Scrittura*, tr. it., San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, 5-93. Si veda inoltre A. PYMAN, *Pavel Florenskij*, 115-171.

⁹ Subito dopo la morte di Isidor, il giovane teologo pubblica una toccante biografia dello *starec*, intitolandola *Sol' zemli*; tr. it.: P.A. FLORENSKIJ, *Il sale della terra. Vita dello starec Isidoro*, Qi-qajon, Magnano 1992. Va ricordato che accanto a Isidoro, egli segue i consigli anche di un altro *starec*, dotto vescovo e intellettuale, Antonij Florensov (1847-1918), che conosce nel marzo del 1909. Cf. A. TRUBAČEV, *Episkop Antonij (Florensov), duchovnik svj. Pavla Florenskogo*, in *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* 9 (1981) 71-77; 10 (1981) 65-73.

come la manifestazione del mistero della Chiesa, luogo della nascosta e, comunque, reale presenza di Colui che rivelò al mondo che Dio è Amore. Sempre nello stesso periodo, dal 1905 al 1907, Florenskij intensifica l'amicizia con Sergij S. Troickij, anche egli studente dell'Accademia, mentre si stacca sempre di più dall'amico Andrej Belyj, eccentrico poeta appartenente al movimento simbolista. Il motivo di tale scelta è di natura religiosa. È noto che Florenskij condivideva molte idee di Belyj, tra cui la percezione fortemente apocalittica della storia¹⁰. Il loro rapporto inizia ad affievolirsi, fino a esaurirsi del tutto, appena Belyj inizia a concretizzare la sua inarrestabile attrazione per l'antroposofia di R. Steiner. Al contrario, l'amicizia con Troickij rappresenta per Florenskij una sorta di accesso alla vita ecclesiale e di penetrazione nello spirito che ne determina l'essenza; esperienza che egli successivamente tematizzerà nel capitolo undicesimo (intitolato *L'amicizia*) di *La colonna*.

Sta di fatto che Florenskij, proprio a partire dal 1904, decide di manifestare apertamente il proprio dissenso nei confronti di tutti coloro che, organizzando le riunioni spiritistiche dei teosofi e degli antroposofi¹¹, esercitano un seducente influsso sull'amico Andrej. Si scaglia, ad esempio, contro i coniugi Dmitrij S. e Zinaida N. Merežkovkij e, in particolare, contro Valerij J. Brjusov che soprannomina 'spirito tentatore'. Le numerose obiezioni che il giovane Florenskij solleva di fronte a questi ed altri esponenti della cosiddetta 'nuova coscienza religiosa' riguardano non

¹⁰ Le reminiscenze dell'apocalittismo, caratteristico del gruppo dei giovani simbolisti frequentato da Florenskij, sono presenti anche in *La colonna*. Un'attenta disamina del movimento simbolista e delle sue tendenze apocalittiche si trova in *Pavel Florenskij i simvolisty (P. Florenskij e i simbolisty)*, a cura di E.V. Ivanova, Jazyki slavjanskoj kul'tury, Moskva 2004, in part. 432-451.

¹¹ Mentre, da un lato, Florenskij è convinto dell'utilità dello studio scientifico dello spiritismo, dall'altro, è consapevole della sua pericolosità. Parlandone in un saggio del 1904, così si esprime: «Delle teorie spiritistiche molto può essere accolto, ma solo finché non si esula dall'ambito della psicologia, della fisiologia ecc. Se invece è nell'ambito della metafisica che vogliono trascinarci furtivamente, se al posto di concezioni scientifiche vogliono propinarci un *positivismo perfezionato*, noi punteremo mani e piedi» (P.A. FLORENSKIJ, *Lo spiritismo come anticristianesimo*, in ID., *La mistica e l'anima russa*, tr. it., San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, 194). Quanto, dunque, all'occultismo, allo spiritismo e alla teosofia, per Florenskij «tutti questi sistemi recano in sé in forma più o meno evidente un senso di ostilità che giunge talvolta all'odio verso il Dio 'ufficiale', verso Adonai, nonché un certo culto del Ribelle, che si chiami Dio, 'Dio bianco', Lucifero, Prometeo, Pan o come altro si voglia. [...] Riconoscere la religione spiritistica è solo il primo passo; dopo di che si scivolerà da un'eresia all'altra, per via logica come per via morale, fino a giungere al culto dell'Anticristo» (*ibidem*, 193-194). In una lettera a E.F. Pisareva (dicembre 1910) Florenskij precisa: «[...] Le confesso apertamente che tutte le riviste, le società, le brochures ecc. teosofiche e simili, le considero un fenomeno *profondamente negativo* e nocivo» (*Pavel Florenskij i simvolisty*, 530).

tanto il loro rifiuto dei dogmi ortodossi, quanto piuttosto la centralità del razionalismo religioso-positivista che, in sintonia con il positivismo dominante nel mondo delle scienze naturali, ha la presunzione titanica di potersi avvicinare, con la volontà di conoscere e definire, «quegli ambiti [di vita e di spirito] che richiedono un silenzio»¹². Non a caso la critica di Florenskij nei confronti dei propagatori, in Russia, di simili correnti riaffiora con forza anche nelle pagine di *La colonna*.

In secondo luogo si deve sottolineare che nel periodo della composizione della prima versione di *La colonna*, Florenskij scrive numerosi saggi teologici dedicati all'approfondimento dei temi della mistica e della Chiesa¹³, riflettendo sul nesso che lega le due realtà e che, a suo parere, va cercato sul terreno dell'esperienza. Da quanto detto sopra si può intuire facilmente il motivo di tale scelta tematica: Florenskij è deciso a lottare per la Chiesa ortodossa, a difendere la sua tradizione dogmatica e spirituale; allo stesso tempo, però, è seriamente preoccupato per lo stato miserabile, privo di credibilità, in cui essa versa come istituzione di natura religiosa e spirituale, uno stato che richiede necessari interventi di rinnovamento. È per questo motivo che il giovane teologo confida nel 1905 a Belyj:

«[I coniugi Merežkovskij] si adirano con me per la stessa cosa, per la Chiesa storica. Capisco bene per quale motivo a questo riguardo mi infurio con tutti, perché in un certo periodo mi sono infuriato anche con me stesso. Allora io mi avvicinavo alla Chiesa guardandola obiettivamente “come guarda la madre un bambino che si è separato dal suo organismo” (Dm[itrij] Serg[eevič]). E allora io vedevo migliaia di difetti, vedevo una crosta spessissima, sotto la quale per me non c'era nulla tranne simboli divenuti stantii. Ma non so cosa – interpretatela come volete – qualcosa mi ha messo contro la mia volontà nell'atteggiamento soggettivo verso il popolo, e insieme ad esso anche verso la Chiesa, che esso ama. Sono penetrato all'interno di ogni guscio, mi sono messo al di là dei difetti. Davanti a me si è aperta la vita, forse un po' turbolenta, ma vita, si è aperto senza dubbio il santo midollo. E allora ho capito che non uscirò più da dove ho visto tutto questo, non ne uscirò perché non credo nella *generatio spontanea* spirituale, non credo nella possibilità 'di edificazione' della Chiesa. La 'nostra' Chiesa, mi sono detto, o è una completa assurdità, o deve crescere da un grano santo. Io l'ho trovato e ora lo farò crescere, lo condurrò fino ai misteri, ma non getterò in pasto ai socialisti tutti i colori e le sfumature.

¹² P.A. FLORENSKIJ, *La mistica e l'anima russa*, 214.

¹³ Tra di essi va citato il saggio *Ponjatje Cerkvi v Svjaščennom Pisanii* (*Il concetto di Chiesa nella Sacra Scrittura*), scritto all'Accademia teologica come elaborato di fine anno. Tr. it.: P.A. FLORENSKIJ, *Il concetto di Chiesa nella Sacra Scrittura*, 99-340.

Se sono colpevole, Boris Nikolaevič, nell'interpretare la vita e la santità dietro una grossa crosta di sporcizia (che, forse, a me sembra più grande che agli altri, perché mi procura *dolore*), se è peccato amare ciò che è santo, allora io sono colpevole davanti a tutti coloro che la pensano diversamente da me. Ma posso soltanto dire: io posso fingere, ma non posso smettere di sentire ciò che sento. Fate ciò che volete e come volete. Il vostro biasimo potrà far male, ma l'amore da parte loro potrà soltanto divenire più forte [...]»¹⁴.

Come, però, lottare per la Chiesa ortodossa, come difenderla di fronte al fascino dello spiritismo, se essa stessa sembra essere del tutto muta e ignara del pericolo, avendo perso l'abitudine di guardare sé stessa con uno sguardo spirituale, mistico, l'unico che potrebbe assicurarle la fedeltà alle proprie origini? Florenskij scrive *La colonna* per offrire una risposta convincente, con la convinzione che la via dell'urgente risveglio della coscienza ecclesiale deve passare attraverso la riscoperta e un ripensamento del tema dello Spirito Santo e, soprattutto, attraverso l'esperienza del dono del Paraclito¹⁵ (cfr. *Gv* 16,13), il quale viene conferito a coloro che desiderano riceverlo, per essere guidati alla «verità tutta intera».

3. Il problema della conoscenza dello Spirito Santo

Analizzando la riflessione sullo Spirito proposta nel quinto capitolo di *La colonna*, ci si deve soffermare subito su un problema che Florenskij

¹⁴ Lettera del 15 luglio 1905, in A. BELYJ - P. FLORENSKIJ, *L'arte, il simbolo e Dio. Lettere sullo spirito russo*, tr. it., Medusa, Milano 2004, 65-66.

¹⁵ Come viene ricordato da Fudel', prima ancora di essere colpito negativamente dalle deplorevoli carenze della pneumatologia, Florenskij è consapevole dei pochi riferimenti allo Spirito Santo nelle preghiere liturgiche e, soprattutto, nella vita di fede. Egli scrive: «Florenskij lamenta il fatto che la Chiesa ha poche preghiere rivolte allo Spirito; sembra, tuttavia, che il problema non sia quello di averne poche o molte, ma che noi non preghiamo lo Spirito Santo; è questo a essere decisivo. Il problema principale non è l'assenza, nella Chiesa, della conoscenza esperienziale dello Spirito Santo, ma che la massa dei fedeli, pur avendo accesso a questa conoscenza conquistata per loro dai santi, non l'avvicina, non cerca la grazia che essa conferisce. Chi è a conoscenza del fatto che il traguardo della vita cristiana non consiste nel raggiungimento delle virtù o nella crescita morale, ma nel ricevere, tramite le virtù e la crescita morale, la beatitudine dello Spirito Santo? Florenskij ancora nel 1907 ha richiamato, in un suo saggio, l'attenzione al dialogo di san Serafino e Motovilov – finora sconosciuto a molti [tale dialogo si trova ripubblicato in P.A. FLORENSKIJ, *La colonna*, 143-146 – L.Ž.] – sull'unione con lo Spirito Santo come scopo di vita» (S.J. FUDEL', *Ob o. Pavle Florenskom*, 56). Il saggio a cui si fa riferimento è P.A. FLORENSKIJ, *Voprosy religioznogo samopoznanija* (*Questioni della conoscenza religiosa di sé*), in ID., *Sočinenija v četyrech tomach* (*Opere in quattro volumi*), vol. I, Mysl', Moskva 1994, 528-549.

considera essenziale riguardo al tema affrontato: quello della difficile e scarsa conoscenza dello Spirito Santo come Ipostasi divina. Egli, infatti, constata: «Di solito, sia la vita personale del cristiano (eccetto le impennate), sia la vita ordinaria della Chiesa (eccettuati gli eletti del Cielo) *conoscono poco, confusamente e oscuramente lo Spirito Santo come Persona [...]*»¹⁶. Florenskij solleva tale questione non casualmente, ma in piena corrispondenza con il discorso svolto nei capitoli precedenti, legato all'intenzione generale di *La colonna*: quella di presentare la Chiesa come «colonna e fondamento della Verità»¹⁷, ossia come luogo che permette di entrare in relazione con la Verità assoluta, di cui ogni altra verità è un simbolo reale. Per arrivare a descriverla ascende al piano dell'ontologia, facendo intuire che la Verità che cerca è, nella Sua trascendenza, quella Luce che illumina la realtà (nel suo insieme e in ogni suo particolare) nella propria profondità strutturale¹⁸; insomma che Essa è quel fondamento originario e universale dell'essere su cui poggia l'unità nella molteplicità di tutto ciò che esiste e, quindi, che Essa è il principio e il garante dell'assoluta oggettività¹⁹.

La tematica della conoscenza dello Spirito Santo, trattata nel quinto capitolo, va collegata con il discorso riguardante la conoscenza di una simile Verità; conoscenza che, data la trascendenza della Verità, è possibile solo grazie a un darsi libero della Verità stessa. Tale darsi presuppone che vengano soddisfatte le condizioni per una Sua accoglienza, un Suo riconoscimento, o, in altri termini, presuppone che l'uomo, soggetto conoscente, sia in grado di entrare in quello spazio oltre la 'pelle dei fenomeni', nel quale la concentrazione della luce della Verità fa maturare in lui la certezza del senso più profondo della vita. Tale ingresso non è, però, possibile all'uomo senza un aiuto, in quanto la sua naturale forza intellettuale e spirituale non gli permette di penetrare all'interno dei na-

¹⁶ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna*, 155. Ma egli scrive parole simili già nel 1907, quando da studente di teologia afferma: «Purtroppo, in mezzo ai cristiani non si vedono coloro che siano uniti allo Spirito, non si sente che in loro agisca la Sua forza. Gli uomini sono cristiani secondo il nome o, nel caso migliore, secondo le loro convinzioni e le loro opere. Ma questo non è ancora il peggio. La cosa terrificante è la piena indifferenza all'idea dell'esperienza unificante dello Spirito. Loro non hanno quest'idea e nemmeno la vogliono avere, non considerano importante averla; non pensano che privo di una reale forza il cristianesimo appare un sale senza sapore e una lampada spenta» (P.A. FLORENSKIJ, *Voprosy religioznogo samopoznanija*, 529).

¹⁷ Cf. *La colonna*, 45, 51.

¹⁸ Florenskij approfondisce l'intuizione della 'metafisica della luce' nel saggio *Ikonostas*; tr. it.: P.A. FLORENSKIJ, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 1990³, in particolare 155-179.

¹⁹ Cf. P.A. FLORENSKIJ, *La colonna*, 321-322.

scosti 'santuari' del creato, delle cose e delle persone; essa non è sufficiente perché egli sia in grado di contemplare quella Luce che sorregge e, dal di dentro, illumina tutto ciò che esiste. Questo non gli è possibile, se non vi è condotto dallo Spirito di Verità²⁰. Di fatto è talmente sublime sia questo evento conoscitivo, sia lo 'spazio' (di natura 'ecclesiale') in cui esso avviene, tramite il dono dello Spirito Santo, al punto che il problema della conoscenza della Verità si presenta, contemporaneamente, come problema dell'«ecclesialità». Florenskij spiega:

«*Ecclesialità* è infatti il nome del porto dove trova quiete l'ansia del cuore, dove si piegano le pretese del raziocinio, dove una grande pace scende sulla ragione. Non importa se né io né alcun altro ha potuto, può, potrà definire che cosa sia l'«ecclesialità»! Non importa se coloro che tentano di definirla si contestano a vicenda e ne respingono le varie formulazioni! Questa stessa indefinibilità, questa inafferrabilità attraverso i termini razionali, questa ineffabilità non dimostrano forse che l'«ecclesialità» è *vita*, una vita speciale, nuova, data agli uomini e, al pari di ogni vita, inaccessibile al raziocinio?»²¹.

Secondo Florenskij, l'«ecclesialità» è una realtà dinamica che non può essere avvicinata con la presunzione di chi la vorrebbe concettualizzare in modo sistematico, come se fosse una realtà qualsiasi o una *res* morta, né le sue dinamiche strutturali possono essere comprese e spiegate in modo esauriente. Essa, al contrario, presuppone un atteggiamento di stupore e di timore di fronte a un evento antico e sempre nuovo. Ed è così perché alla difficile domanda: «Che cos'è l'«ecclesialità?»», occorre rispondere semplicemente: «È una vita nuova, la vita nello Spirito»²². Lo Spirito Santo, però, è Egli stesso difficilmente conoscibile; solo alla 'fine dei tempi' sarà conosciuto per quello che in realtà è. In altri termini, né i filosofi né i teologi né i Padri della Chiesa, ma nemmeno i mistici possono avere una conoscenza piena e definitiva dello Spirito Santo; la «conquista totale dello Spirito non è accessibile ai credenti in blocco, come non è possibile al singolo nel complesso della sua vita»²³.

Da che cosa, però, è causata una simile difficoltà conoscitiva? Dipende forse dalla vertiginosa trascendenza dello Spirito e della vita che Egli suscita e anima? Si tratta di una difficoltà permanente, che verrà

²⁰ Cf. *ibidem*, 154.

²¹ *Ibidem*, 37.

²² *Ibidem*, 39.

²³ *Ibidem*, 156.

superata solo con l'*eschaton*, oppure vi sono nella storia del cristianesimo casi di una conoscenza vera dello Spirito Santo, che ne rivelerebbe l'identità in quanto Ipostasi divina? Prima di rispondere, Florenskij, prendendo in considerazione i due millenni di sviluppo del pensiero teologico, evidenzia criticamente lo stato insufficiente e provvisorio della pneumatologia, inclusa quella del periodo della patristica. Cita, ad esempio, *Il Pastore di Erma* e *La lettera dello Pseudo-Clemente*, due antichi testi «dove lo Spirito Santo viene confuso con la Chiesa»²⁴. Menziona anche Origene, rifiutandone la pneumatologia puramente funzionale, volta, cioè, a dimostrare speculativamente il dogma trinitario, ma con poco interesse verso lo Spirito Santo; ed è per questo che la valuta teologicamente fragile e baldanzosa²⁵. A partire dall'esempio di Origene, Florenskij rileva «che non è raro trovare nelle opere degli scrittori ecclesiastici una certa carenza nella delimitazione fra l'idea dello Spirito Santo e quella della Sofia-Sapienza e di ambedue dal Logos, come si è accennato»²⁶. Anzi, secondo lui i Padri «parlano dello Spirito Santo talvolta in modo oscuro e discontinuo, talvolta con riserva e circospezione»²⁷. Egli nomina Atanasio di Alessandria, ma anche Gregorio di Nissa e Basilio il Grande, spiegando che in tutti loro, da Origene fino ai Cappadoci e altri ancora dopo di loro, vi è una lacuna di metodo: quella di accostarsi alla dottrina sullo Spirito Santo con l'ardore di chi vuole dibattere la questione trinitaria in generale, manifestando una certa freddezza personale nei confronti della pneumatologia in quanto tale²⁸. In altri termini, egli nota una subordinazione della dottrina sullo Spirito alla dottrina sul Padre e sul Figlio; a causa di ciò la pneumatologia viene «spiegata per via deduttiva e indiretta come un teorema razionale»²⁹ derivante dalla dottrina sul rapporto tra la prima e la seconda Ipostasi.

Secondo Florenskij, i limiti del pensiero pneumatologico si possono notare anche quando si leggono i cosiddetti Padri 'ascetici' come Macario il Grande, Isacco il Siro, Giovanni Climaco, Efrem il Siro o altri ancora. È vero che tutti loro si interessano dello Spirito Santo più che del Padre e del Figlio. Ma in realtà i risultati delle loro riflessioni non sono sufficienti, poiché rivelano una poca, anzi, quasi nulla conoscenza «dello

²⁴ *Ibidem*, 157.

²⁵ Cf. *ibidem*, 157-161.

²⁶ *Ibidem*, 159.

²⁷ *Ibidem*, 159.

²⁸ Cf. *ibidem*, 158-162; si vedano anche le note 14 e 15 alla pag. 712.

²⁹ *Ibidem*, 160.

Spirito Santo *come Ipostasi*³⁰. Ciò che sorprende è che nemmeno i testi liturgici sono di aiuto per una maggiore penetrazione nel tema dello Spirito Santo, nemmeno quelli della liturgia della Pentecoste³¹. Di conseguenza, non c'è da meravigliarsi che riguardo a simili errori non siano stati risparmiati né i teologi né i mistici delle successive generazioni. Quanto ai teologi di fine '800 e di inizio '900, Florenskij cita il vescovo Sil'vestr, N.M. Bogorodskij, S.V. Kochomskij, S. Astaškov, A. Zernikov e A.A. Nekrasov, parlando di uno sviluppo visibilmente lacunoso della loro dottrina sullo Spirito Santo³².

È indubbio che Florenskij costruisca tale ampia critica come una creazione apposta, i cui giudizi sulla pneumatologia dei Padri sono la parte non certo marginale. Infatti, rilevandone i limiti, egli vuole far apparire come insostenibile la presunzione della filosofia moderna – e, soprattutto, degli esponenti della 'nuova coscienza religiosa' – di conoscere il Paraclito 'a forza'; intende insomma dimostrare che se il mistero dello Spirito Santo è stato avvicinato dai Padri con difficoltà, nonostante la loro approvata santità di vita, esso non può che sfuggire a tutti coloro che desiderano «rinchiudere con la violenza Lui, Spirito della libertà, nella gabbia dei concetti filosofici»³³.

4. L'età dello Spirito Santo: «solo alla fine...»

Da quanto detto si intuisce che Florenskij non intende precludere la possibilità di una conoscenza dello Spirito Santo; solamente insiste sulla necessità di rispettare le dinamiche e i ritmi del Suo darsi nella storia, invitando con ciò ad un atteggiamento che manca del tutto agli esponenti della 'nuova coscienza', da lui criticati per la loro impazienza di voler anticipare il tempo, il *kairos* dello Spirito. «Nel desiderio radicale di eliminare i tempi e le scadenze» – annota preoccupato – «essi cessano di vedere quello che sta davanti ai loro occhi, che è loro dato e che non conoscono e non comprendono nell'intimo [...]»³⁴. Florenskij al contempo ricorda che è proprio il rispetto di fronte al progressivo e comunque sempre imprevedibile ingresso dello Spirito Santo nella storia a essere la

³⁰ *Ibidem*, 168.

³¹ *Ibidem*, 163-164.

³² *Ibidem*, 712.

³³ *Ibidem*, 165; cf. 174.

³⁴ *Ibidem*, 174.

causa della provvisorietà o della debolezza della pneumatologia dei Padri e di alcuni altri santi teologi, i quali sono consapevoli dei propri limiti oggettivi nel comprendere la proprietà ipostatica dello Spirito Santo e nell'esprimersi con parole più precise, sapendo che una Sua conoscenza perfetta è possibile «solo alla fine [...]»³⁵.

Ma che cosa s'intende qui con «solo alla fine»? Cercare la risposta a questa domanda significa mirare al cuore delle intuizioni pneumatologiche di Florenskij. In ogni caso va innanzitutto sottolineato che egli interpreta l'idea del «solo alla fine» in una duplice prospettiva.

La prima coincide con una comprensione della storia quale luogo della rivelazione a tappe, una dopo l'altra, delle tre Ipotesi divine; una rivelazione che ha influito sul progresso storico della conoscenza non soltanto religiosa, ma anche scientifica. Secondo Florenskij, infatti, religione, scienza, arte, società, insomma tutta la vita dell'antichità precristiana «si basa sull'esperienza del Padre creatore di ogni cosa, sull'alleanza cosciente o semidimenticata con Lui»³⁶. Dunque, la prima tappa determina sostanzialmente ogni tipo di conoscenza che gli uomini erano in grado di elaborare: «Tutta la concezione del mondo e della vita era un'evoluzione dell'unica categoria della paternità, della generazione, della famiglia, qualunque fosse il nome che le davano»³⁷. La seconda tappa è quella della rivelazione del Verbo nella persona di Gesù Cristo. Ancora fresco degli studi di matematica e di scienze naturali e da essi sempre attratto³⁸, Florenskij afferma che «tutta la *nostra* concezione di vita, tutta la nostra scienza – mi riferisco non alla scienza teologica, ma alla scienza in generale, allo spirito scientifico – sono costruiti sull'idea del Logos, del Dio-

³⁵ *Ibidem*, 154. «Del resto sarebbe ridicolo ravvisare in questa reticenza una lacuna personale dei santi, la conseguenza di una loro profondità o purezza insufficienti. I santi risplendono a noi come stelle vive, incorruttibili, come occhi ecclesiali che hanno visto Dio, dall'abisso nebbioso dei secoli, dalla nebbia della storia, ma il tempo non era ancora maturo e nemmeno *questi* occhi lucenti poterono scorgere Colui per il quale sarà allietata e consolata tutta la creatura. Anche adesso il tempo non è maturo» (*ibidem*, 169).

³⁶ *Ibidem*, 170.

³⁷ *Ibidem*, 170.

³⁸ Il credo scientifico del teologo russo si basa, fino alla fine della sua vita, sull'idea della centralità della matematica quale «primo e indispensabile presupposto della concezione del mondo» (P.A. FLORENSKIJ, *Avtoreferat [Nota autobiografica]*, in *Id.*, *Il simbolo e la forma*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2007, 10). Per quanto riguarda la concezione della matematica elaborata dal Nostro e il posto delle idee matematiche nel suo pensiero rimando a: A. PYMAN, *Pavel Florenskij*, 81-114, e soprattutto, R. BETTI, *La matematica come abitudine del pensiero. Le idee scientifiche di Pavel Florenskij*, Università Luigi Bocconi - Centro Pristem Eleusi, Milano 2009.

Verbo, e non solo la scienza ma *tutta la vita, tutta la struttura* della nostra anima»³⁹. E spiega ancora:

«Noi *tutti* pensiamo sotto la categoria della *legge*, adoperando il metro dell'*armonia*. Quest'idea della logicità, del logismo, del 'verbalismo', spesso deformata fin quasi all'irriconoscibile, è il nerbo fondamentale di tutto ciò che è vitale e autentico nella nostra vita intellettuale, morale e perfino estetica. Il presupposto religioso della nostra scienza – al di fuori del quale, formulato più o meno astrattamente, *non c'è* scienza – è la 'Legge' una, universale, onnicomprensiva e generale del Mondo [...]. La 'uniformità delle leggi della natura' è il postulato senza il quale tutta la scienza è vuota sofistica. Esso, però, può diventare una realtà psicologica solo con la fede in Quel verbo, di cui l'Aquila, avente uno sguardo che penetra nei misteri, dice nei primi versi del Vangelo pasquale: "In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio [...]". Questi sono i 'fondamenti della scienza'; se *li* rigettiamo non sfuggiremo alla vendetta crudele: la scienza, costruita sulle sabbie mobili e voraci, cadrà. Il patrimonio della scienza è la logicità del mondo, il suo ordine e la sua armonia, il *kósmos* del creato. Questa legge dell'universo, questo Numero cosmico, questa armonia delle sfere data all'essere creato, è totalmente radicata in Dio-Verbo, nella specificità personale del Figlio e nella specificità dei doni che gli sono propri»⁴⁰.

La terza e ultima tappa, quella della rivelazione dello Spirito Santo, è ancora in attesa della propria piena attuazione. Florenskij afferma che come «i patriarchi e i profeti hanno avvertito il Dio-Verbo, così anche la conoscenza dello Spirito Santo ha quasi sfiorato con il suo tremore i santi del nostro tempo. Ma anche qui deve compiersi la pienezza dei tempi, le vette dell'umanità devono attendere per "non raggiungere il perfetto destino senza di noi"»⁴¹. Un tale fatto spiega, «perché la dottrina dello Spirito Santo nella storia della Chiesa non abbia in un certo senso trovato eco e sia rimasta isolata nonostante la sua profondità»⁴². Di conseguenza diventa chiaro il motivo per il quale i fautori e gli apostoli della 'nuova coscienza' di tutti i tempi non potevano non cadere, regolarmente, in autoillusioni maligne, nel senso che «alla pneumatoforia sostituirono surrettiziamente le loro creazioni soggettivo-umane e psicologiche, e infine l'ispirazione diabolica»⁴³. Non essendoci ancora il *kairós* dello Spirito

³⁹ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna*, 171 (trad. corretta secondo l'originale).

⁴⁰ *Ibidem*, 171-172 (trad. corretta secondo l'originale).

⁴¹ *Ibidem*, 178.

⁴² *Ibidem*, 178.

⁴³ *Ibidem*, 179 (trad. corretta secondo l'originale).

Santo, «l'umanità, nel suo insieme come massa, non ha un fondamento sicuro né per contemplare lo Spirito, né per proclamare la coscienza nuova»⁴⁴.

Tuttavia, Florenskij interpreta l'idea del «solo alla fine» anche in un'altra prospettiva: quella di un'escatologia 'relativa'. Se, cioè, da una parte, è vero che la rivelazione definitiva e universale dello Spirito Santo ubbidisce alla logica della gradualità storica, voluta da Dio stesso, dall'altra parte si deve riconoscere che ci possono essere dei momenti in cui l'uomo entra in contatto con lo Spirito Santo per mezzo dei Suoi santi doni, che ci possono essere delle anticipazioni, degli assaggi di ciò che definitivamente si compierà solo quando giungerà la 'pienezza dei tempi'. Insomma, si deve ammettere che nella logica della progressiva rivelazione di Dio-Trinità non mancano momenti di discontinuità ricollegabili agli interventi provvidenziali e improvvisi dello Spirito Santo. Infatti, è fuori dubbio che i credenti del passato e del presente hanno fatto e fanno l'esperienza dei doni dello Spirito. Eppure rimane vero che «tutto ciò che è connesso con i doni speciali dello Spirito Santo, *non soggiace* alla competenza della nostra scienza che è scienza del Logos preso separatamente»⁴⁵. Di conseguenza, in un pensiero religioso fondato sulla pura logica del Verbo divino si nota un'evidente insufficienza del metodo e del linguaggio utilizzati per descrivere tali doni e le loro apparizioni. Insomma,

l'«ispirazione, la creatività, la libertà, l'eroismo ascetico, la bellezza, il valore della corporeità, la religione e molte altre cose solo approssimativamente vengono *sentite*, raramente *descritte*, e anche se vengono constatate come presenti, stanno comunque *al di fuori* dei metodi e degli strumenti dell'analisi scientifica, in quanto, infatti, il presupposto fondamentale di tali metodi e strumenti è il nesso, la continuità, la gradualità»⁴⁶.

Tale interpretazione dello sviluppo graduale della storia e, al tempo stesso, dello sviluppo dell'epistemologia del pensiero religioso, coincide con quanto Florenskij apprende durante gli studi di matematica all'Università di Mosca. È in quell'occasione che incontra e segue con entusiasmo il professor N.V. Bugaev e le sue ricerche sull'idea della discontinuità applicata alla matematica, alla geometria e all'etica, un'idea

⁴⁴ *Ibidem*, 179 (trad. corretta secondo l'originale).

⁴⁵ *Ibidem*, 172.

⁴⁶ *Ibidem*, 172 (trad. corretta secondo l'originale).

che, studiata in chiave di insiemistica (G. Cantor), determina sostanzialmente anche il suo pensiero teologico⁴⁷, sensibilizzandolo ai fenomeni e agli eventi di discontinuità pneumatologica presenti nella storia del progressivo avvicinamento tra Dio e l'umanità – culminante con la rivelazione di Dio in Gesù Cristo e partecipato dagli uomini grazie alla Chiesa –, quasi come se fossero proprio tali fenomeni ed eventi a rappresentare quegli anelli invisibili che formano la preziosa collana di una storia veramente sacra, spirituale. In ogni caso, il giudizio di Florenskij riguardo ai momenti concreti di tale discontinuità e ai loro protagonisti è univoco. A suo parere: «Come *prima* di *Cristo* esistevano dei *cristo-fori*, così *prima* dell'avvento pieno dello Spirito esistono dei *pneumato-fori*»⁴⁸. Già i santi Padri «sanno *qualcosa* per proprio conto» circa tale avvento, anche se è pur sempre evidente che «questa loro conoscenza è celata tanto profondamente, tanto 'ingiustificabilmente', tanto ineffabilmente, che non hanno forza sufficiente per rivestirla di parole precise»⁴⁹. Una cosa, però, è evidente; malgrado lo *status* di provvisorietà della conoscenza dello Spirito Santo, le esperienze di Lui e della Sua luce iniziano ad emergere sempre maggiormente nella storia più recente. Scrive Florenskij:

«Man mano che si avvicina la Fine della Storia, appaiono sulle cupole della Santa Chiesa nuovi raggi *rosei*, finora quasi sconosciuti, del venturo Giorno senza tramonto. Già *Simeone* il Nuovo Teologo parla in maniera in qualche modo diversa e con un tono nuovo rispetto agli antichi asceti. [...] San *Serafino* da Sarov e i grandi *stary* di Optina, Leone, Leonida e Macario e soprattutto *Ambrogio*, raccolgono in sé, come fuoco di lente, la santità *popolare*. Sono santi ormai per metà non più monaci nel senso stretto della parola. Attraverso loro, come attraverso il cannocchiale, si scorge Colui che deve venire. La loro sfumatura è tutta nuova, speciale, apocalittica e solo i ciechi possono non vederlo. Lasciarli in disparte e non andare *dietro* di loro sarebbe leggerezza e pazzia, perché significherebbe tentare di accorciare arbitrariamente il corso della storia mondiale segnato da secoli [...]»⁵⁰.

⁴⁷ Sull'influsso di Bugaev e di Cantor sul pensiero di Florenskij cf. A. PYMAN, *Pavel Florenskij*, 81-114; L. ŽAK, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998, 134-161. Quanto all'idea florenskijana della discontinuità, si veda il programmatico saggio, del 1903, P.A. FLORENSKIJ, *Su un presupposto della concezione del mondo*, in ID., *Il simbolo e la forma*, 13-24.

⁴⁸ P.A. Florenskij, *La colonna*, 176-177.

⁴⁹ *Ibidem*, 157.

⁵⁰ *Ibidem*, 170.

Aggiungo soltanto che la riflessione pneumatologica, e teologica in generale, di *La colonna* approfondisce in modo particolare – e mette in primo piano – proprio questo tema dell’escatologia ‘relativa’⁵¹, ossia del *già* dell’esperienza dello Spirito Santo, vissuta come un rapimento momentaneo oltre il limite della storia, in uno spazio senza tempo (che, però, non cancella la storia, anzi, la presuppone)⁵². Florenskij, da un lato, è preoccupato di ribadire la limitatezza e la singolarità di tale straordinario evento, nel senso che «finché si dipana la storia, sono possibili soltanto momenti e istanti di illuminazione da parte dello Spirito»⁵³; dall’altro lato fa capire che esso non travalica affatto i confini della vita e della religiosità ordinaria della Chiesa come realtà storica⁵⁴. Si tratta, insomma, di una sorta di esperienza mistica accessibile, per grazia, a tutti coloro che desiderano un’immersione sempre più piena nel mistero della fede e che, rinunciando a sé e a ogni vanità e curiosità spirituali, crescono nell’umiltà nei confronti di Dio⁵⁵.

5. Una pneumatologia in chiave ontologico-trinitaria

Ma chi è allora lo Spirito Santo? Che cosa si può sapere della sua Persona? Per dirla con le parole del nostro teologo: «Quale è allora la proprietà personale dello Spirito?»⁵⁶.

⁵¹ Si tratta di un tema (e, prima ancora, di un’idea) che si trova in stretto rapporto con le riflessioni matematico-filosofiche del giovane Florenskij sull’*Assoluto relativo*, elaborate a partire dalle intuizioni dell’insiemistica di Georg Cantor.

⁵² Accennando, in *La colonna*, a quest’esperienza (quella di chi, innalzandosi «oltre il tempo all’Eternità» [*ibidem*, 156], sperimenta per un breve istante la fine della storia), il teologo russo intravede una delle sue caratteristiche nell’acquisto di uno sguardo onnicomprensivo, unificante, su sé stessi e su tutto il reale, uno sguardo che vede tutto ciò che era, è, e sarà come un unico insieme, riuscendo ad armonizzare persino gli opposti (cf. *ibidem*, 81–82). Egli chiama tale capacità *celomudrie* (onni-sapienza o sapienza-dell’insieme); cf. *ibidem*, 327–334.

⁵³ *Ibidem*, 156.

⁵⁴ Egli, allo stesso tempo, per contrastare le pretese spirituali delle correnti teosofiche, ribadisce la necessità che tale evento si iscriva e venga interpretato all’interno della cornice di una spiritualità trinitaria, rinvenibile soltanto all’interno nell’ambito di vita ecclesiale. Cf. *ibidem*, 324–326.

⁵⁵ Per una breve presentazione di questo tema mi permetto di rimandare al mio *La mistica trinitaria di Pavel A. Florenskij*, in P. CIARDELLA (ed.), *La mistica del quotidiano. Percorsi e figure*, Paoline, Milano 2005, 112–143.

⁵⁶ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna*, 166. In realtà si tratta della stessa domanda alla quale cercano di rispondere anche gli autorevoli autori dei succitati manuali ortodossi (cf. *supra*, nota n. 5). Tenendo presenti le intuizioni pneumatologiche di Florenskij, si capisce che tali risposte non sono,

Il frequente ripetersi, nel quinto capitolo, di queste domande fa capire quale sia, secondo Florenskij, la questione centrale e il punto di arrivo della pneumatologia che egli intende elaborare. L'individuazione di tale questione viene originata dalla constatazione che mentre l'essere ipostatico (la proprietà personale) del Padre e del Figlio viene esplicitato, nelle opere teologiche, «in formule trasparenti, cristalline e severamente geometriche», aventi «il carattere di assiomi religiosi»⁵⁷, l'identità ipostatica dello Spirito Santo non viene colta né descritta in modo analogamente preciso. Di essa, cioè, si parla soltanto per via indiretta e in modo puramente approssimativo, applicando alla pneumatologia gli schemi presi in prestito dalle riflessioni cristologiche⁵⁸.

In realtà, un simile stato di cose non può che coincidere con una debolezza, o più precisamente, una incompletezza, anche delle stesse riflessioni teologiche riguardanti le prime due Ipostasi divine. Florenskij invita a prendere sul serio questo fatto, facendo capire come, per rendersene conto, sia sufficiente esaminare gli effetti e la ricezione delle prime due tappe storiche della rivelazione di Dio. Entrambe hanno certamente contribuito all'accrescimento della conoscenza e della scienza in generale, inclusa la teologia. Mancando però la terza, la ricezione di tali due tappe, sia sul piano della dottrina religiosa che su quello del pensiero scientifico e filosofico, ha subito col tempo una significativa riduzione. Quanto alla prima tappa, ci si è arrestati ad una «conoscenza unilaterale

per lui, sufficienti, in quanto limitano lo sguardo sulla terza Ipostasi sottolineando il nesso tra le Sue proprietà e il Suo ruolo nell'economia della salvezza, e soprattutto iscrivendo la riflessione su tali proprietà all'interno della confutazione del *Filioque*. Infatti, alla domanda «In che cosa consiste la proprietà personale dello Spirito Santo?», Filaret risponde (citando *Gr* 15,26) affermando che la proprietà della terza Ipostasi consiste nel Suo procedere *solo* dal Padre. Cf. FILARET (GUMILEVSKIJ), *Pravoslavnoe*, 137-146. Risposta analoga viene offerta, con sorprendente brevità, in ANTONIJ (AMFITEATROV), *Dogmatičeskoe bogoslovie*, 77; mentre il manuale di Makarij la inserisce nel quadro di una prolissa e apologetica dimostrazione (poggiata su un'ampia raccolta delle citazioni scritturistiche e patristiche e dei decreti dei concili) della verità del dogma ortodosso circa la processione dello Spirito dal Padre. Cf. MAKARIJ (BULGAKOV), *Pravoslavno-dogmatičeskoe*, 267-348. Dello stesso parere è Malinovskij, il quale dedica molte pagine alla posizione romano-cattolica e a quella vecchio-cattolica. Cf. N. MALINOVSKIJ, *Pravoslavnoe dogmatičeskoe*, 411-444.

⁵⁷ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna*, 160.

⁵⁸ A parere di Florenskij, non c'è dubbio che nella teologia vi siano state molte discussioni intorno allo Spirito. Purtroppo, «tutte hanno un carattere formale e schematico, tutte si distinguono dalle corrispondenti affermazioni sul Figlio e sul Padre come lo schizzo a matita di un quadro si distingue dalla tela finita a colori» (*ibidem*, 160). Il fatto è che la dottrina sulla Spirito Santo «viene spiegata per via deduttiva e indiretta come un teorema razionale, secondo lo schema: "Siccome del Figlio è detto questo e questo, siamo obbligati a dire questo e questo dello Spirito"» (*ibidem*, 160).

della Prima Ipostasi»; una conoscenza che «ha creato la religione e la vita dell'antichità, la sua *Weltanschauung* 'sostanziale', organica, nella quale si pensa che la causa metafisica immediatamente *generi* il proprio effetto fenomenico»⁵⁹. Da un'altra riduzione è caratterizzata la ricezione della seconda tappa, riguardante la seconda Ipostasi. Si tratta di una ricezione che «ha dato vita alla religione e al costume dell'evo moderno, alla sua *Weltanschauung* 'regolata da leggi', logica, che tende alla classificazione dei fenomeni mediante la loro forma ideale»⁶⁰. In sintesi, non essendoci stata la terza tappa, manca la condizione fondamentale per una percezione e un'interpretazione globale della verità della Rivelazione di Dio: l'unità sostanziale (l'omoousia) delle tre Ipostasi divine.

Quanto detto fa già intuire la direzione che segue la riflessione pneumatologica di Florenskij presente nel quinto capitolo. Tuttavia, le sue prime importanti anticipazioni sono rinvenibili già laddove, in *La colonna*, egli affronta il tema della Verità, concentrandosi sulla questione dell'identità del Soggetto della Verità. Dato che Essa è dev'essere dell'ordine dell'Assoluto, il punto di partenza è la domanda sulla Sua auto-dimostrazione e auto-fondazione. La risposta di Florenskij è la seguente: l'Io del Soggetto della Verità «è un rapporto con il Lui attraverso il Tu. Attraverso il Tu, l'Io soggettivo si fa Lui oggettivo e in questo trova la propria affermazione e oggettivazione come Io». Per dirla con altre parole: «la Verità contempla Sé stessa attraverso Sé stessa in Sé stessa. Ogni momento di questo atto assoluto è assoluto, è la Verità»⁶¹.

Se qui, da un lato emerge chiaramente l'intenzione del Nostro di formulare il suo concetto di Verità nella prospettiva di un'ontologia rigorosamente relazionale, dall'altro è evidente che egli, partendo dalla gnoseologia, si impegna a proporre una visione 'nuova' dello stesso dogma trinitario, iscritta anch'essa nella cornice dell'ontologia. Florenskij non spende molte parole per gettare un ponte dalla riva della gnoseologia a quella della dogmatica. Semplicemente afferma:

«La Verità è la contemplazione di Sé attraverso l'Altro nel Terzo: Padre, Figlio, Spirito. Ecco la definizione metafisica della "sostanza-ousia" dell'auto-dimostrabile Soggetto che, come si vede, è una relazione sostanziale. Il Soggetto della Verità è la *Relazione di Tre*, ma relazione che è sostanza, relazione-sostanza. Il Soggetto della Verità è la *Relazione di Tre*. E siccome la relazione concreta è

⁵⁹ *Ibidem*, 172.

⁶⁰ *Ibidem*, 172.

⁶¹ *Ibidem*, 84.

un sistema di atti di attività vitale, nel nostro caso un *sistema infinito di atti sintetizzati in unità*, ossia *un atto unico infinito*, possiamo affermare che *l'ousia della Verità è l'Atto infinito di Tre nell'Unità*⁶².

È evidente che una simile percezione di Dio e dell'identità delle Ipostasi supera abbondantemente la trappola della succitata interpretazione unilaterale delle prime due Ipostasi divine, e che Florenskij ha la consapevolezza di poter formulare concetti simili grazie all'«appressarsi della fine»⁶³, o meglio, grazie al dono di quella sapienza che tramite alcuni santi – come Simeone il Nuovo Teologo, Serafino da Sarov, Sergio da Radonež e gli altri *starcy*⁶⁴ – inizia a scendere, per grazia, sui singoli membri della comunità ecclesiale. Una sapienza che invita a cogliere e a interpretare tutto ciò che appartiene al deposito della fede e della religione cristiana, inclusa la Sacra Scrittura, dal centro della Rivelazione, ossia «avendo nella coscienza il dogma della Trinità»⁶⁵, compreso rigorosamente alla luce di un'ontologia relazionale. Infatti, le verità di fede, incluse quelle riguardanti la conoscenza delle tre Ipostasi divine, si illuminano appena vengono avvicinate con la percezione che dietro il mistero della contemporaneità dell'essere-Uno e dell'essere-Tre di Dio, interpretato nei termini di un'identità dialogica e relazionale, si cela una Verità di proporzioni universali, intimamente connessa con la radice più profonda di tutto ciò che è in essere, l'uomo in primo luogo⁶⁶.

⁶² *Ibidem*, 84. Per vedere quanto si differenzi una simile comprensione del dogma dell'omoousia trinitaria dalle spiegazioni presenti nei succitati manuali russi si veda la trattazione sull'unisostanzialità di FILARET (GUMILEVSKIJ), *Pravoslavnoe*, 149-151, e soprattutto di N. MALINOVSKIJ, *Pravoslavnoe dogmatičeskoe*, 389-397. I due teologi non fanno altro che raccogliere e brevemente commentare le testimonianze scritturistiche riguardo alle relazioni tra le tre divine Ipostasi, finendo con una presentazione puramente descrittiva dell'insegnamento del concilio di Nissa. È ovvio che Florenskij, attratto dal mistero della trinitarietà di Dio, non poteva non rimanere deluso di fronte a un tale appiattimento della teologia trinitaria.

⁶³ Ma forse «anche gli studi e le correnti più recenti sul concetto di discontinuità alludono all'appressarsi della fine» (P.A. FLORENSKIJ, *La colonna*, 172).

⁶⁴ *Ibidem*, 170.

⁶⁵ *Ibidem*, 175.

⁶⁶ Di conseguenza, Florenskij interpreta la rivelazione di Dio nella persona di Gesù Cristo come parola ultima e definitiva proprio su una tale Verità. Grazie a Cristo, cioè, il mondo è stato illuminato dalla luce della Trinità, ricevendo una Verità che altrimenti, se non fosse stato Dio a rivelarla, sarebbe rimasta solo un'intuizione mistica o un'eterna ipotesi: intuizione/ipotesi circa l'esistenza della perfetta unità nella molteplicità, ossia dell'Unità Infinita. E ciò perché la trinitarietà di Dio è un dogma «che nessuno, all'infuori di Dio stesso poteva annunciare, data la sua translogicità; un dogma che sulle labbra di un non Dio sarebbe rimasto un coacervo di parole» (*ibidem*, 147). In quanto per esprimere un'ipotesi (della Verità) «che chiaramente contraddica le

Come già accennato, Florenskij è persuaso che la risposta alla domanda circa la proprietà ipostatica dello Spirito Santo vada ricercata soltanto in questa direzione. Al contempo è cosciente dell'impossibilità di penetrare con una speculazione puramente razionale nel cuore del mistero dell'omoousia trinitaria, intuendo che la via aurea per un suo avvicinamento è quella proposta nel Vangelo di Giovanni, laddove l'autore sacro scrive a chiare lettere: «Dio è amore» (1Gv 4, 8). Egli sa che il valore teologico di questa affermazione è di primo ordine e ciò proprio per il suo spessore ontologico. Per lui, infatti, l'amore non è una semplice caratteristica di Dio, ma è intimamente unito al mistero del Suo stesso Essere. Nel senso che la Sua absolutezza sta nel Suo essere «atto sostanziale di amore, atto-sostanza»⁶⁷. Scrive Florenskij:

«Dio, o la Verità, non solo *ha* amore, ma anzitutto “è amore”, “*ho Theòs agápe estín*” (1Gv 4,8.16), cioè l'amore costituisce l'essenza di Dio, la sua propria natura, non è solo una relazione provvidenziale. In altre parole, “Dio è amore” (o, più precisamente, l’“Amore”) e non soltanto “Uno che ama”, sia pure “perfettamente”»⁶⁸.

Si capisce che l'intenzione del nostro teologo è quella di fondare la concezione dell'identità relazionale della Verità – e, di conseguenza, dell'essenza relazionale di Dio Trinità – in chiave agapica e d'interpretare nella stessa prospettiva le proprietà personali delle singole Ipostasi divine, e quindi anche la proprietà dell'Ipostasi dello Spirito Santo. La relazionalità intratrinitaria è ciò che caratterizza ognuna delle tre Ipostasi

norme della ragione bisognava vivere nelle viscere della Santissima Trinità, essere Figlio di Dio, e per poter verificare questa ipotesi è necessaria un'autorità infinita fondata su un amore che sacrifica sé stesso, su una purezza immacolata, su una bellezza inattingibile e su una sapienza incontestabile» (*ibidem*, 147-148). Se in Cristo si è rivelata la norma universale dell'essere e l'incorrotta bellezza originaria del creato e di ogni uomo, in Lui Dio pronuncia il giudizio su ciò che, nel mondo, è destinato a perire, perché privo del legame con tale norma e tale bellezza, ossia con l'ordine 'eterno' dell'essere. «Il Triuno è luce d'amore» – afferma Florenskij – «e in questo è Essere; fuori di Lui c'è la tenebra dell'odio e quindi l'eterna distruzione» (*ibidem*, 266). Perciò, «l'essenza del male sta nel rigettare l'*homooúsios* e solo in questo» (*ibidem*, 267). La terminologia religiosa definisce tali stato e azione 'peccato', mettendoli in relazione diretta con la libertà che l'uomo esercita nei confronti del fondamento dell'essere. Dunque, il peccato è laddove l'uomo «toglie ogni senso a tutta la creazione di Dio e a Dio stesso, toglie alla creazione la profondità prospettica del fondamento, la strappa dal terreno dell'assoluto, dispone tutto su un unico piano, rendendo tutto superficiale e banale» (*ibidem*, 230).

⁶⁷ *Ibidem*, 112.

⁶⁸ *Ibidem*, 112.

divine, la diversità delle quali sta nella differente ‘personalizzazione’ (attuazione, manifestazione) – da parte di ciascuna divina Ipostasi – di tale comune identità. E Florenskij, nel quinto capitolo di *La colonna*, cerca anche di dimostrare che un’idea del genere non fu estranea nemmeno ad alcuni Padri, nonostante essi non fossero riusciti a svilupparla in una dottrina trinitaria e pneumatologica sufficientemente compiuta. Infatti, alcuni di loro mettono in evidenza l’identità relazionale dello Spirito Santo, sviluppando il tema pneumatologico attraverso il prisma del tema del Regno di Dio, presupponendo una somiglianza «non solo formale»⁶⁹ tra quest’ultimo e lo Spirito santo.

Ebbene, è sull’orizzonte di questo abbinamento tematico che il nostro teologo compie il passo decisivo verso un ripensamento della pneumatologia in una prospettiva teologica più consona alla verità della Rivelazione di Dio e alla verità su Dio-Trinità: la prospettiva ontologico-trinitaria.

Florenskij parte dalla constatazione che in Gregorio di Nissa si trova espressa un’importante intuizione: quella di poter dedurre l’uguaglianza di significato delle espressioni ‘Spirito Santo’ e ‘Regno di Dio’, al punto di poter affermare che «lo Spirito Santo è il Regno». Secondo il teologo russo, tale intuizione ha permesso al Cappadoce di focalizzare lo sguardo sullo Spirito «come Regno del Padre e Unzione del Figlio»⁷⁰, offrendogli la possibilità di entrare, tramite la parabola o il simbolo del Regno, in un ordine di descrizione simbolico-teologica che permette di approfondire ancora di più l’idea dell’identità relazionale delle tre Ipostasi divine e, quindi, anche dell’identità personale dello Spirito Santo. Florenskij spiega:

«Un regno c’è quando c’è un re. Il Padre è il re e quindi nello Spirito Santo si basa la grandezza reale dello stesso Padre. Ancora: il Figlio dall’eternità generato dal Padre e con Lui uni-sostanziale riceve dall’eternità nello Spirito Santo la gloria regale che appartiene al Padre. Lo Spirito corona di gloria il Figlio. Si tratta, da parte dello Spirito, dell’attività *di unzione*, cosicché se Egli in rapporto al Padre è Regno, in rapporto al Figlio è Unzione, Crisma. [...] Colui che unge è il Padre, l’Unto è il Figlio, l’Unzione, o Olio di letizia, è lo Spirito Santo»⁷¹.

⁶⁹ Tra i Padri che rilevano tale straordinaria vicinanza tra lo Spirito Santo e il Regno di Dio viene citato Gregorio di Nazianzo. Florenskij nota che il Cappadoce intravede in entrambi la stessa (duplice) dinamica rivelatrice: da una parte, vi è la gradualità della loro manifestazione storica, dall’altra, la loro manifestazione discontinua-escatologica (metastorica). Cf. *ibidem*, 182.

⁷⁰ *Ibidem*, 183.

⁷¹ *Ibidem*, 183.

È più che evidente che, con la spiegazione dell'idea dello Spirito come Regno, Florenskij entra nell'ordine di un discorso sul mistero intratrinitario di Dio (la Trinità immanente); tuttavia, fino a qui la sua teologia non ha superato la misura di un pensare e un dire apofatici. Tale limite viene oltrepassato, quando egli inizia a completare il quadro, fino a quel momento appena abbozzato, dei rapporti di unità, esistenti tra le tre differenti Ipostasi, e della reciproca interdipendenza che caratterizza, sul piano della sostanza, l'identità personale di ciascuna di loro. Si capisce subito che con tale suo approfondimento egli intende riprendere e, per quanto possibile, chiarire la questione dell'identità della Verità in quanto Soggetto, da lui descritta come atto-sostanza-relazione; la questione insomma del *come*, sul piano dell'ontologia, dell'omoousia trinitaria di un unico Dio, quale mistero dell'assoluta e sostanziale unità e della personale e radicale differenza delle tre Ipostasi divine.

Il punto di partenza del suo ragionamento è il presupposto, già evidenziato, che la realtà dell'atto-sostanza-relazione va intesa in chiave ontologico-agapica. Detto ciò, Florenskij spiega che essa consiste in due momenti contemporanei che corrispondono alla duplice dinamica dell'amore. Il primo momento permette di descrivere le relazioni mutue delle Ipostasi come «amore, dono di sé, come auto-profusione intra-divina delle Ipostasi, come rassegna e *kenosis* eterne»⁷². Il secondo momento, viceversa, consiste nell'«erezione e affermazione eterne dell'Uno da parte dell'Altro [*Drug Drugom*]⁷³», ossia nella reciproca «glorificazione e regalità»⁷⁴. Florenskij spiega:

«Il primo momento della vita intra-divina, di cui si è parlato prima, consiste nella consegna reciproca di un *amore tragico*, che *si sacrifica*, consiste nel mutuo svuotarsi, impoverirsi e umiliarsi delle Ipostasi. Il secondo momento, che ora consideriamo, è come la corrente inversa, nella sua limpidezza quasi incomprendibile per noi che non abbiamo acquisito lo Spirito e che conosciamo da vicino solo il Dio del Sacrificio. [...] Questo momento dell'*amore che risponde*, dell'amore trionfante che celebra ed edifica l'Amato, questa *trasmissione della*

⁷² *Ibidem*, 184 (trad. corretta secondo l'originale).

⁷³ Qui l'espressione «*Drug Drugom*» («l'Uno da parte dell'Altro») sfrutta l'assonanza delle parole russe '*drugoj*' (altro) e '*drug*' (amico), con la chiara intenzione di evidenziare il nesso tra l'amicizia e il mistero della vita intratrinitaria di Dio-Amore.

⁷⁴ *Ibidem*, 184 (trad. corretta secondo l'originale). Per dirla con le parole di Gregorio di Nissa: «Eternamente sia glorificato il Padre che esiste prima dei secoli, la gloria del Padre è il Figlio pre-eterno (il Padre, dandosi al Figlio, trova in Lui la propria gloria), e la gloria del Figlio è lo Spirito del Cristo» (citato in *ibidem*, 184).

gloria da Ipostasi a Ipostasi, tutto questo è, però, una realtà eterna nell'ordine sovra-temporale della vita trinitaria»⁷⁵.

Alla luce di questa spiegazione – successivamente ripresa e sviluppata in modo sistematico da S.N. Bulgakov, amico e ammiratore di Florenskij – che cosa si può dire ancora dello Spirito Santo? Semplicemente che, se lo Spirito viene chiamato l'‘Unzione del Regno’ o la ‘Dignità regale’, tali nomi «Gli sono attribuibili per la Sua attività intratrinitaria»⁷⁶. Qui, in questa constatazione, risiede il culmine della pneumatologia del nostro teologo: nel ribadire, alla luce del mistero dell'omoousia trinitaria, che lo Spirito Santo «non è né la caratteristica dell'essere divino, né la dignità e l'attributo della Divinità, ma “il Regno vivo, sussistente e personale” [...] e anche la Personalità [*Ličnost'*] che ha per propria attività assoluta – in quanto terza Persona [*Lico*] della SS.ma Trinità – quella di essere Regno del Padre e Unzione del Figlio»⁷⁷.

6. Conclusione: lo Spirito Santo e la Bellezza

La riflessione di Florenskij sulla proprietà ipostatica dello Spirito Santo, sviluppata nella prospettiva ontologico-trinitaria, si ferma qui. Quanto alla questione dell'identità dell'Ipostasi dello Spirito Santo nell'ordine della vita intratrinitaria di Dio (la Trinità immanente), il teologo russo non sente la necessità di dover dire di più. In *La colonna* si trovano, comunque, alcune brevi ma interessanti riprese dell'argomento pneumatologico, le quali, seppur orientate verso l'approfondimento del tema dell'economia di Dio-Trinità – impostato nella chiave dell'idea della divinizzazione quale esperienza dell'essere-rivestiti dello Spirito Santo – sembrano offrire ancora altre possibilità di approccio. Mi riferisco, in particolare, all'intuizione di presentare l'esperienza di Dio come esperienza della Bellezza.

Florenskij prima di tutto ribadisce che la conoscenza essenziale della Verità (quale mistero dell'omoousia trinitaria) consiste nel partecipare

⁷⁵ *Ibidem*, 184-185 (trad. corretta secondo l'originale). Scrive Gregorio di Nissa: «Il Figlio è glorificato dallo Spirito, il Padre è glorificato dal Figlio; per contro il Figlio riceve la gloria dal Padre e l'Unigenito diventa la gloria dello Spirito, in quanto il Padre non viene glorificato se non dalla vera gloria dell'Unigenito e il Figlio non viene glorificato se non dalla grandezza dello Spirito» (citato in *ibidem*, 185).

⁷⁶ *Ibidem*, 185.

⁷⁷ *Ibidem*, 185 (trad. corretta secondo l'originale).

alla Verità stessa, il che consiste «nell'entrare realmente nelle viscere della Unicità Divina»⁷⁸. Ciò è possibile solo «attraverso la *transustanziazione* dell'uomo, la sua divinizzazione, l'acquisto dell'amore quale sostanza Divina»⁷⁹. Dunque, la «conoscenza effettiva della Verità è pensabile nell'amore e soltanto nell'amore, e, viceversa, la realizzazione dell'amore nasce dalla conoscenza della Verità: chi è con l'Amore non può non amare»⁸⁰. Detto ciò, Florenskij compie un secondo passo, aggiungendo:

«Questo ingresso, percepito dal di dentro della mia interiorità (nella modalità dell'«Io»), «*in me stesso*», o meglio «*su di me*», appare come conoscenza; «*per un altro*» (nella modalità del «Tu») esso appare come amore; e infine «*tramite me*», in quanto oggettivato e divenuto oggetto (visto, cioè, nella modalità del «Lui»), appare come bellezza. In altre parole, la *mia* conoscenza di Dio, appercepita *in me* da un altro è l'amore nei confronti di questo secondo; contemplato come oggetto, da parte di un terzo, tale amore nei confronti del secondo appare come bellezza. Ciò che per il soggetto della conoscenza è la verità, per il suo oggetto è l'amore nei suoi confronti, mentre chi contempla tale conoscenza (dell'oggetto da parte del soggetto) vede la bellezza»⁸¹.

È indiscutibile che le parole appena citate intendano cogliere ed esprimere l'intrinseca dinamica relazionale dell'unione con Dio, dando per presupposto che tale evento conoscitivo accade laddove l'amore per Dio si concretizza come, e tramite, l'amore per un altro. Allo stesso tempo, però, esse devono essere comprese alla luce di quanto Florenskij afferma a proposito della presenza attiva dello Spirito Santo nel momento dell'entrare dell'uomo nello «spazio» abitato dalla Verità. È Lui, lo Spirito di Verità (cf. *Gv* 15,26), che rende possibile e guida questa esperienza, dando testimonianza, nell'anima di chi la vive, «del Signore, cioè dell'*unità di sostanza [edino-suščie, homooúsios]*»⁸². In altri termini, la Verità «nasce nell'anima per una *rivelazione* libera della stessa Verità Triipostatica, per una graziosa visita fatta all'anima dallo Spirito Santo»⁸³. C'è però di più: non è questa esperienza in sé a creare o a produrre la sensazione della bellezza, in quanto essa, in sé, è una realtà oggettivamente già data,

⁷⁸ *Ibidem*, 115.

⁷⁹ *Ibidem*, 115.

⁸⁰ *Ibidem*, 115.

⁸¹ *Ibidem*, 74-75.

⁸² *Ibidem*, 154.

⁸³ *Ibidem*, 137.

preesistente, in Dio Trinità. Infatti, colui che riceve lo Spirito Santo tramite il Figlio di Dio, egli «nel Paraclito contempla la bellezza ineffabile dell'essenza divina»⁸⁴.

Ma di quale bellezza si tratta? Ovviamente, l'allusione è alla omoousia trinitaria quale evento-sostanza di carattere agapico-relazionale, evento che misteriosamente fonda e illumina il modo, le dinamiche e le caratteristiche della propria conoscenza, conferendo ad essi un ritmo o uno spessore 'estetici'. Alla luce di quanto esposto sopra, si intuisce in che senso si può parlare della bellezza in relazione al mistero indicato dal termine 'omoousia'. Lo si capisce, però, anche dal sintetico accenno di Florenskij alla Bellezza come parte, assieme alla Verità e al Bene, di una «triade metafisica»; accenno certo stimolante per un ripensamento del concetto dei trascendentali nell'ottica della Rivelazione e, quindi, in chiave relazionale. Tuttavia, tale triade sembra essere prima di tutto una descrizione concettuale-simbolica dell'essere uni-sostanziale delle tre Ipostasi divine, del loro essere 'portatrici', nella loro reciproca differenza, di un'unica vita: l'amore. Infatti, il teologo russo considera la Verità, il Bene e la Bellezza un unico principio, «un'unica *vita spirituale* esaminata sotto vari punti di vista. La vita spirituale, in quanto procede dall'Io e ha nell'Io il fulcro, è la Verità; appercepita come azione immediata di un altro è il Bene; contemplata come oggetto da parte di un terzo è la Bellezza, la quale irradia all'esterno»⁸⁵.

In *La colonna* vi sono ancora altri esempi di un simile approccio 'estetico' al dogma trinitario e, ovviamente, al tema pneumatologico. Tra questi cito, solo di sfuggita, le splendide pagine dedicate alla trasfigurazione di Gesù sul monte Tabor. Si tratta di un tema che già alcuni Padri della Chiesa, e soprattutto Gregorio Palamas, hanno affrontato con una certa sensibilità trinitaria. Rispetto a loro, però, Florenskij è ancora più esplicito. Egli sottolinea con forza che se, da una parte, è vero che la luce che rivestì il volto e tutta la persona di Gesù è «la luce della stessa Divinità triipostatica», ossia della «sostanza divina»⁸⁶, dall'altra, la bellezza di tale evento, il rivelarsi di questa luce («la luce è bella in sé»⁸⁷) è ciò che caratterizza lo Spirito Santo. Di conseguenza, Gesù trasfigurato è, sì, «la luce mite e placida della santa gloria dell'immortale, cioè santo e quindi beato

⁸⁴ *Ibidem*, 137.

⁸⁵ *Ibidem*, 116.

⁸⁶ *Ibidem*, 137.

⁸⁷ *Ibidem*, 139.

Padre Celeste»⁸⁸; essendo, però, la luce taborica bellezza in sé (ma bellezza è anche luce)⁸⁹, essa è percepibile solo grazie allo Spirito Santo, Persona che partecipa sostanzialmente alla trasmissione della luce dal Padre al Figlio. Ecco perché lo «Spirito Santo, che corona l'amore del Padre e del Figlio, è anche oggetto e organo della contemplazione del bello»⁹⁰.

Concludo ricordando che Florenskij è ben consapevole della dimensione 'ascetica' di una simile pneumatologia. Essa, infatti, rappresenta per lui la condizione imprescindibile della stessa pensabilità degli schemi appena presentati e analizzati, in quanto l'«esperienza religiosa viva» è l'«unico metodo legittimo per conoscere i dogmi»⁹¹, incluso il dogma della divinità dello Spirito Santo. Ovviamente, il teologo russo non parla dell'ascesi in generale, ma dell'ascesi dell'amore – fatta di donazioni, abnegazioni, rinnegamenti di sé – vissuta come intensa partecipazione, con e tramite un altro da sé, al mistero dell'eterna omoousia⁹² e, insieme, al mistero della stessa Chiesa di Cristo. Quest'ultima, malgrado l'estrema fragilità dei suoi membri, è e rimane il luogo della «manifestazione oggettiva delle Ipostasi dell'amore divino»⁹³, luogo nel quale si può già ora sperimentare «lo slancio gioioso e leggero della 'scienza gaudiosa' futura [...]»⁹⁴.

Lubomir Žak
zak@pul.it

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

Summary

The Holy Spirit was a frequent topic of study in Russian Orthodox theology of the nineteenth and early twentieth centuries, one that was particularly stimulated by discussions surrounding the Filioque. In this

⁸⁸ *Ibidem*, 138.

⁸⁹ Cf. *ibidem*, 140.

⁹⁰ *Ibidem*, 140.

⁹¹ *Ibidem*, 35.

⁹² Cf. *ibidem*, 134–135.

⁹³ *Ibidem*, 135.

⁹⁴ *Ibidem*, 173.

environment, the well-known philosopher and theologian, Pavel A. Florensky, also offered a pneumatological reflection, although he was motivated by a different concern than the Filioque. He wanted to counter misleading ideas about the Holy Spirit and about spiritual experience that had been spread throughout Russia and Europe by supporters of theosophic and anthroposophic currents of spiritualism. The article presents the key ideas of his proposal, framed in a Trinitarian-ontological perspective. The originality of Florensky's pneumatology lies in its capacity to grasp the relational identity of the person of the Holy Spirit within the Trinity, and to recognize this identity as the foundation and ideal form of every genuine spiritual experience.

PADRI E PASTORI PER UNA NUOVA UMANITÀ

Lorenzo Dattrino *

I Padri della Chiesa, «testimoni privilegiati della Tradizione»¹, sono i nostri maestri. Lo studio dei loro scritti non è un inutile archeologismo, ma un'operazione creativa che ci aiuta a conoscere meglio i nostri tempi e a preparare il futuro. La teologia dei Padri, come operò una vera e propria reinterpretazione del dato biblico in un clima culturale diverso da quello ebraico del I secolo cristiano portando gradualmente alla precisazione solenne e inculturata di alcuni aspetti fondamentali del *kerigma* neotestamentario, anche oggi costituisce un parametro di confronto per le scelte pastorali della Chiesa chiamata ad inculturare la fede, a proporla a uomini concreti. I nostri Padri, a partire da *Gen* 1, 26-27 e *Gen* 2, 7, hanno scandagliato la persona umana destinataria del messaggio. Nell'arco dei primi sei secoli (determinanti per la fondazione della teologia e l'organizzazione delle strutture della Chiesa) sono evidenti gli sviluppi di una teologia pastorale su due "fronti": quello "asiatico" che, influenzato dall'antropologia semitica, mette l'enfasi sulla *carne* e quello "alessandrino" che, in osmosi con il fenomeno dell'ellenismo, mette l'enfasi sulla *mente* (anima).

In queste pagine vorrei evidenziare tre aspetti dell'azione pastorale dei Padri:

1. Operatori di cultura.
2. Costruttori di una antropologia "rivelativa".
3. Solidali con l'uomo.

* Professore Ordinario di *Storia della pastorale*, Pontificio Istituto Pastorale "Redemptor Hominis", PUL.

¹ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Istruzione "Inspectis diebus" sullo studio dei Padri della Chiesa* (10 novembre 1989), in *Acta Apostolicae Sedis* 82 (1990) 607-636.

1. Operatori di cultura

Non pochi studiosi del nostro tempo rilevano l'apparire nel II secolo di un clima nuovo, in seguito ai rapporti instauratisi fra la cultura tradizionale pagana, particolarmente ellenistica, e la religione cristiana. Tuttavia diversi sono i giudizi sull'origine di questo nuovo orientamento. In quel clima di confronto (o scontro?), in cui si trovarono di fronte due opposte dottrine, c'è tra gli studiosi chi preferisce dare rilievo a certa influenza recata dalle correnti del tempo sulla cultura cristiana, e c'è invece chi non esclude un'influenza inversa, esercitata dal cristianesimo sulla cultura ellenistica².

Gli intellettuali pagani esprimono sprezzanti giudizi nei confronti dei cristiani. Si ricordi l'imperatore Marco Aurelio (161-180), il quale pretese di giudicare la disposizione dei cristiani ad accettare la morte, attribuendola a puro fanatismo ed a spirito di contraddizione³.

Di Frontone, famoso retore nativo di Cirta nella Numidia (Africa settentrionale), maestro di Antonino Pio e di Marco Aurelio, rimane la testimonianza del suo rancore contro i cristiani nella documentazione di Minucio Felice. Egli ripeteva con amara compiacenza le calunnie diffuse tra il popolo⁴. In Luciano di Samosata (oggi Samsat, Turchia sudorientale), che rivela di fronte al cristianesimo il rifiuto, la parodia e l'ironia, non appare tuttavia l'odio e neppure una vera critica. Questo aspetto, inteso almeno in senso relativo, lo si coglie in Celso, ma non in Luciano che, semmai, deride la nuova religione così come mette in derisione tutte le altre religioni, e guarda con sussiego e con distanza i vari culti: tanto quelli tradizionali, di Roma come di tutte le altre religioni, quanto i culti tollerati, come quelli considerati fuori legge⁵. Confina i cristiani nel numero dei superstiziosi e dei poveri ingenui, degni, dopo tutto, più che di condanna, di commiserazione e di riso sarcastico. A lui sono attribuite due opere: l'*Alessandro* (o il falso profeta) e *La morte di Peregrino*. Quest'ultima in particolare, una serie di parodie in forma di lettera, è frutto non solo

² Cf. specialmente O. GIGON, *Die antike Kultur und Christentum*, Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1966; e A. WITSTRAND, *Die alte Kirche und die griechische Bildung*, Francke Verlag, Bern-München 1967.

³ *Pensieri* XI, 3: «Pensa quanto è bella l'anima pronta, qualora sia ormai venuto il momento di separarsi dal corpo, a spegnersi, a disperdersi o a sopravvivere. Ma questa sua prontezza deve derivare da un suo personale giudizio, non da un semplice spirito di opposizione, come accade nei cristiani; sia invece ragionata e dignitosa, e tale da persuadere anche altri senza pose da tragedia» (*Scritti di Marco Aurelio*, tr. it. di G. Cortassa, UTET, Torino 1984, 465).

⁴ Cf. MINUCIO FELICE, *Ottavio* 9, 6; 31, 1-2.

⁵ Cf. V. LONGO, *I Dialoghi di Luciano* (testo e tr. it.), UTET, Torino 1979, *introduzione*, 16.

di fantasia: nasce anche da un seguito di esperienze personali legate a un personaggio di quel tempo, e, ancora, da voci raccolte qua e là, fors'anche sul martirio di Ignazio di Antiochia a Roma, oppure di Policarpo di Smirne. La morte di Peregrino, che decide volontariamente la propria fine su di un rogo viene presentata come un gesto singolare e stravagante, compiuto da un individuo che aspira a morire; e potrebbe perciò essere considerato l'eco dell'opinione corrente allora sui martiri cristiani, assai diffusa ed espressamente condivisa anche da Marco Aurelio⁶.

Di fronte al quadro rappresentato dai maggiori esponenti della cultura pagana, che cosa poteva opporre il fronte cristiano? Una delle accuse più ripetute, in piena polemica eversiva contro la nuova religione, era quella di una Chiesa a cui facevano capo solo gli ignoranti, gli artigiani, i poveri, insomma l'estrazione più bassa di tutta la società. Il Bardy in una dettagliata analisi dell'opera di Origene, *Contro Celso*, sottolineava che se tale era la visione della Chiesa che appariva nell'accusa di Celso non molto diversa era la situazione della Chiesa stessa nella metà del secolo seguente, al tempo di Origene; e affermava che egli stesso forse provava l'amarezza di questa inferiorità, non certo personale, ma di tutto il complesso dei credenti di fronte ai sapienti del mondo pagano⁷.

Altri studiosi, più recentemente, hanno corretto questo giudizio, persuasi che la Chiesa era ormai in grado di dare una risposta da parte di uomini intellettualmente ben preparati. Infatti, tra gli apologeti cristiani, appaiono figure di rilievo, venuti essi pure dalle scuole filosofiche del tempo, quali Giustino, Taziano, Atenagora, ai quali si può associare pure l'autore dell'*A Diogneto*⁸.

In quella che viene definita "età dei Padri apostolici", gli scritti erano indirizzati ai fedeli, all'interno della Chiesa. Verso la metà del II secolo questo atteggiamento viene man mano modificandosi e i Padri si rivolgono al mondo e agli intellettuali del loro tempo. Il Van Winden non esclude neppure la possibilità che l'opera di Celso, *La dottrina veritiera*, tra gli altri motivi, sia da intendere come una risposta allo scritto di Giustino, *Dialogo con il giudeo Trifone*⁹.

⁶ Cf. C. CURTI, *Luciano e i cristiani*, Centro Studi sull'antico cristianesimo, Catania 1954, 86-109.

⁷ Cf. G. BARDY, *En lisant les Pères. Le «Contra Celsum» d'Origène*, in *Revue pratique d'apologétique* 28 (1919) 756.

⁸ Cf. J. DANÉLOU, *Nuova storia della Chiesa*, tr. it., Marietti, Torino 1963, 132.

⁹ J.C.M. VAN WINDEN, *Le christianisme et la philosophie*, in *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, Münster-Westf. 1970, 295-296.

La Chiesa, col suo diffondersi in mezzo a tante tenaci resistenze e ostilità, cominciava ad apparire come una realtà, di cui occorreva ormai tener conto. Ed è in questo clima che nasceva l'opera di Celso.

Quello che di singolare va rilevato nell'opuscolo di Celso non è solamente il rifiuto a riconoscere, nell'origine di Gesù, la presenza del soprannaturale, come interpretazione genuina dei testi evangelici. Infatti, nel corso della sua opera, Celso prende in esame l'impossibilità assoluta dell'incarnazione, ed è quanto dire il rifiuto perentorio ad ammettere che un Dio possa farsi uomo. E si domanda: «Perché mai soltanto ora Iddio si è ricordato di condurre alla giustizia la vita degli uomini, mentre prima non si curava di loro?» (IV, 7). Questa obiezione sul ritardo dell'intervento di Dio nel soccorrere l'umanità è delle più serie che siano state lanciate contro la dottrina cristiana, ed era già stata posta prima di Celso. Ne è testimone Giustino, che vi risponde ripetutamente¹⁰.

Ma anche nell'*A Diogneto* essa è stata affrontata e risolta¹¹. La risposta data dagli apologeti cristiani si svolge su due direzioni, definite rispettivamente dell'ottimismo e del pessimismo. Alla prima appartengono non pochi Padri, anche tra i maggiori, nei quali si può comprendere Origene e Agostino (*Ep.* 102, 2, 8-15). Essi insistono sulla perennità della Chiesa, la cui esistenza si considera legata, nel suo inizio, all'età dei Patriarchi e dei Profeti, ai quali le verità divine già venivano rivelate nel corso dell'Antico Testamento. Questa interpretazione si fondava massimamente sull'espressione paolina della «pienezza dei tempi» (*Gal* 4, 4; *Ef* 1,10). Tutto veniva così ricondotto alla famosa tesi del sistema pedagogico scelto da Dio, che intendeva condurre progressivamente l'umanità alla conoscenza delle verità divine attraverso l'educazione di un gruppo scelto di personaggi (appunto i patriarchi e i profeti), intesi quasi come veicoli e maestri per il resto del suo popolo e dell'umanità, fino alla luce della predicazione evangelica.

L'altra corrente, definita del pessimismo, è più propria dell'*A Diogneto*. In questa interpretazione l'analisi del disegno di Dio si appoggiava di preferenza, anziché sull'*Epistola ai Galati*, su quella *ai Romani*. L'amore premuroso di Dio nei confronti dell'umanità non era messo da parte, quasi che Dio si fosse disinteressato della sorte degli uomini, ma interpretato e come arricchito di longanimità; compenetrato dall'attesa e da una pazienza tutta divina, tanto da confluire nella tolleranza delle loro colpe (*Rm* 3, 25). Nell'*A Diogneto* già appare un aspetto della futura "teodicea":

¹⁰ GIUSTINO, 1 *Apol.* 46, 3-4; cf. pure 2 *Apol.* 10.

¹¹ Vedi il commento di H.I. MARROU, *A Diognète*, Cerf, Paris 1965², 202-207.

Dio ha permesso che l'umanità affondasse nel male, perché apparisse che ogni possibilità di salvezza veniva unicamente da lui¹². Origene invece si collega al gruppo degli ottimisti: la stessa divisione della terra assegnata fin dall'inizio alle varie genti, ebbe per fine di segregare il popolo d'Israele per farlo depositario delle verità divine, di volta in volta rivelate per la salvezza dell'umanità¹³.

In polemica con Celso, Origene non fa "la politica dello struzzo", ma cerca di dare risposte sul piano culturale.

Noi non sappiamo per quale causa l'opera di Celso rimase pressoché sconosciuta sia nel mondo intellettuale pagano sia in quello cristiano. Diciamo "pressoché sconosciuta", e non del tutto ignorata, perché a distanza di circa un settantennio, almeno una copia di quell'opera pervenne nelle mani di un certo Ambrogio, un seguace dello gnostico Valentino, alla cui conversione alla fede cattolica Origene aveva efficacemente contribuito. Ambrogio, temendo che quell'opuscolo fosse di grande danno a quanti nella Chiesa l'avessero eventualmente potuto leggere, passò quella copia a Origene, perché ne intraprendesse la confutazione.

Dal secolo scorso l'interesse di molti studiosi si è rivolto con impegno crescente all'opera di Origene. L'apprezzamento che ne hanno dato è in genere molto alto, a cominciare dal Bardy¹⁴. Egli non esita a definire il *Contro Celso* come la più completa e la più robusta delle apologie che l'antichità cristiana ci abbia trasmesso. Vi si riscontra l'apporto di quanto di meglio si può riconoscere tra le doti di Origene filosofo, esegeta e cristiano. Egli non lascia da parte nessuna delle difficoltà avanzate da Celso senza rispondervi. E in realtà, in fatto di erudizione, egli supera il suo avversario, anche senza tener conto del puro campo scritturistico in cui gli avversari, giudei o pagani che fossero, non potevano neppure lontanamente confrontarsi¹⁵.

¹² Cf. *A Diogneto* X, 1-2. Cf. O. PASQUATO, *A Diogneto*, in G. BOSIO - E. DAL COVOLO - M. MARITANO (edd.), *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli I e II*, SEI, Torino 1998³, 223-239.

¹³ Cf. *Contro Celso* IV, 7-8.

¹⁴ Cf. G. BARDY, *En lisant*, 756. Non mancano le eccezioni, che tendono a sottolineare qualche riserva. Cf. B. ALTANER, *Patrologia*, tr. it., Marietti, Torino 1968, 204; J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église*, II, Cerf, Paris 1928, 69-70; ID., *Patrologia*, I, Marietti, Torino 1967, 329. Anche recentemente K. Pichler non sembra molto favorevole alla replica scritta da Origene, cf. *Streit um das Christentum* (Regensburger. Studien zur Theologie 23), Frankfurt a. M. 1980. Nella recensione scritta su quest'opera il Crouzel tenta di correggere qualche giudizio dell'autore, espresso forse in forma troppo soggettiva: vedi *Bullettin de littérature chrétienne* 83 (1982) 220-221.

¹⁵ Anche per il solo settore dell'erudizione filosofica relativamente alla conoscenza di Platone, tante volte citato da Celso, si veda l'accurato studio di K. ROMANIUK, *Le Platon d'Origène*, in *Aegyptus* 41 (1961) 44-73.

Origene, pur tenendo il suo discorso su un piano culturale certamente elevato, con sensibilità pastorale basa la sua difesa principale sul fatto che la religione dei pagani e tutta la filosofia dei loro sapienti non ha insegnato nulla e non è riuscita a rendere migliori i costumi degli uomini. Questo invece ha saputo fare e ottenere la religione e la predicazione dei cristiani.

I Padri sono in grado di formulare nuove proposte, di operare per una cultura della verità che si lascia guidare dalla Rivelazione. Scrive Lattanzio: «Uomini di grande e potente ingegno si dedicarono alla ricerca della verità [...] ma invano, finché lo stesso Dio non la rivelò»¹⁶. I nostri Padri hanno proposto una «cultura di pace»¹⁷, hanno con forza affermato che la pace si ottiene con la pace, non con la guerra; ed Agostino spiega che la pace non va intesa come mera assenza di guerra, ma va legata alla carità e alla pietà, perché dia frutti di pace e non diventi incentivo al vizio¹⁸. Come si vede, siamo ormai lontani dai tempi, in cui i cristiani erano ritenuti «*latebrosa et lucifuga natio in publicum muta, in angulis garrula*»¹⁹. In questo processo di inculturazione hanno operato i nostri Padri-pastori.

2. Costruttori di una antropologia “rivelativa”

La dottrina dell'uomo “immagine di Dio” è il nucleo dell'antropologia biblica e patristica. I Padri non hanno tra le loro mani il testo in lingua ebraica con i vocaboli *selem* e, in posizione subordinata, *demuth* (quindi: “immagine somigliante”), ma il testo nella traduzione greca dei LXX, a sua volta poi tradotto in latino, che suona così: *immagine e somiglianza*. L'osservazione vale sia per il primo racconto della creazione (*Gen* 1, 26-27; 5, 3; 9, 6; *Sap* 2, 23; *Sir* 17, 3) che per il secondo (*Gen* 2, 7). Si ricordi inoltre che l'A.T. viene letto alla luce del N.T. e quindi ai testi veterotestamentari si devono accostare i testi paolini di *Col* 1, 15 e *2Cor* 4, 4 senza omettere *1Cor* 15, 45-49; *1Cor* 11, 7; *2Cor* 3, 18 e *Rm* 8, 29, nonché *Fil* 3, 21)²⁰.

¹⁶ *Le divine istituzioni* 1, 1, 1.

¹⁷ *Contro Celso* VIII, 73.

¹⁸ Cf. *Ep.* 231, 6.

¹⁹ MINUCIO FELICE, *Ottavio* 8, 3-5.

²⁰ Per una bibliografia essenziale vedi G. KITTEL, *Eikon*, in *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, 394-395.

I Padri si domandano: *Dove* si colloca l'immagine di Dio nell'uomo? Nell'anima e nel corpo, o nella sola anima? Siamo al cuore dell'antropologia patristica. Per una risposta ascoltiamo la voce delle due "scuole": quella "asiatica" e quella "alessandrina".

Tra i Padri "asiatici" è giocoforza pensare ad Ireneo di Lione, il quale afferma:

«[...] Per mezzo delle Mani del Padre, cioè il Figlio e lo Spirito Santo, l'uomo e non una parte dell'uomo, è fatto ad immagine e somiglianza di Dio [...]. L'uomo perfetto è la mescolanza e l'unione dell'anima, che ha ricevuto lo Spirito del Padre e si è mescolata alla carne plasmata ad immagine di Dio»²¹.

Di fronte al predominio del *noûs* o *pneuma* ed al pessimismo ontologico nei riguardi del corpo come fonte del male, Ireneo afferma vigorosamente il primato del corpo: l'uomo è principalmente *sarx*, *plasma*. Alla visione discendente, propria degli gnostici (e del pensiero platonico in genere), secondo cui il corporeo sta al termine di una caduta e l'uomo è uno spirito che scopre la sua prigionia e la sua degradazione nel vestito di carne, Ireneo oppone la visione ascendente e progressiva della carne fino alle altezze di Dio. La corporeità non si spiega come decadenza, bensì come inizio proiettato nella *teleiosis* e destinato al vertice dell'increato.

L'alta concezione che Ireneo ha della carne sembra mettere in ombra la realtà dell'anima. Testi evidenti ne affermano la necessità nel composto umano; tuttavia non si sfugge all'impressione che essa appaia piuttosto in funzione subalterna, come "strumentalizzata" a beneficio della carne. A spiegare lo squilibrio bisogna pensare, più che alle controversie sull'anima nei secc. II e III, alle esigenze polemiche anti-gnostiche che spostarono appunto il dibattito sul punto centrale della salvezza della carne²².

²¹ *Adversus haereses* V, 6, 1, tr. it. E. Bellini. Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, BAC, Madrid 1969, 195-200.

²² Cf. L. DATTRINO, *Ireneo*, in *Dizionario di Mistica*, LEV, Città del Vaticano 1998, 676-678. Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*. Riporto uno dei testi di Tertulliano in cui si rivendica la dignità e la totalità della carne nel processo della salvezza: «La carne è il cardine della salvezza, a tal punto che, quando per mezzo della salvezza l'anima è legata a Dio, è proprio la carne a fare in modo che l'anima possa essere scelta da Dio. Ed ancora è la carne che viene lavata perché si purifichi l'anima, è la carne che viene unta perché l'anima sia consacrata, è sulla carne che si fa il segno, perché l'anima sia difesa, è la carne che viene adombrata dall'imposizione delle mani, perché poi anche l'anima sia illuminata dallo Spirito, è la carne che si ciba del corpo e del sangue di Cristo, perché anche l'anima possa essere nutrita di Dio. Non si può dunque separare nella ricompensa coloro che sono congiunti dalle opere» (*De res.* 8, 2-3; da *Opere scelte di Q.S.F. Tertulliano*, a cura di C. MORESCHINI, UTET, Torino 1974, 789-790).

Per i Padri “alessandrini”, l’uomo a immagine non è l’uomo integrale, tanto meno il corpo o la carne, come per la tradizione asiatica, ma l’anima, o meglio il *noûs*, o *mens*, sede della conoscenza, della libertà e di ogni virtù. Solo indirettamente la sublimità dell’immagine si ripercuote sul corpo, il quale, non potendo partecipare alla natura invisibile e spirituale dell’immagine, si situa a un livello nettamente inferiore. In sostanza, l’uomo è immagine, non nel senso biblico di *Gen 1, 26-27*, o nel senso paolino che raccorda strettamente *Col 1, 15* con *Gen 1, 26-27* e con *1 Cor 15, 45-49*, ossia dell’uomo come totalità, ma secondo la concezione filosofica greca.

Ad acclimatare in campo cristiano la concezione alessandrina fu soprattutto Origene. Allo scopo egli adotta lo schema filoniano della “doppia creazione”, secondo cui solo l’uomo “fatto” è ad immagine, non l’uomo “plasmato”. A conferma, adduce la categoria paolina dell’“uomo interiore” e dell’“uomo esteriore”. Origene non rigetta il corpo come se fosse fonte di ogni corruzione e male, ma sottolinea la dignità dell’“uomo a immagine” nell’incorporeità dell’anima, più precisamente del *noûs*: l’intelletto solo, infatti, può conoscere Dio e assimilarsi all’oggetto conosciuto.

Seguendo Filone e Origene, Gregorio Nisseno e Cirillo alessandrino ripropongono lo schema delle due creazioni: quella dell’immagine di Dio ideale, e quella dell’immagine reale. L’immagine ideale riguarda l’umanità tutt’intera, e si subietta principalmente sull’anima.

Tutti questi Padri, concordemente, ripongono l’immagine nell’anima²³.

In Occidente troviamo le stesse posizioni. Parlando della posizione preminente e centrale dell’uomo rispetto a tutte le altre creature, un tema ricorrente nella patristica, Ilario, ispirandosi prevalentemente alla tradizione occidentale, mette in risalto la cura particolare con la quale Dio crea l’uomo: consulto divino, le due mani, ecc.: «*Ob id magnum quiddam est homo*»²⁴. Nel *Commento a Matteo*, una delle più antiche opere esegetiche scritte in latino²⁵, Ilario presenta una visione antropologica ispirata a presupposti nettamente diversi da quelli che saranno alla base del suo *Commento ai Salmi*, presupposti di tipo “asiatico” che estendono al corpo il concetto di immagine e somiglianza con Dio. Evidente sembra l’influsso

²³ Attiro l’attenzione sulle omelie X-XI, attribuite a Basilio, sull’origine dell’uomo: molto in evidenza lo schema della doppia creazione, l’uomo “fatto” e l’uomo “plasmato”. Per l’attribuzione, cf. BASILIO DI CESAREA, *Opere ascetiche*, a cura di U. NERI, UTET, Torino 1980, 55, nota 3.

²⁴ *Tract. in Ps. 118*, 2s.: PL 9, 564c-565c.

²⁵ *Com. Mt. 5, 8*: PL 9, 946b-947.

di Tertulliano, per il quale «la corporeità costituisce la suprema categoria della realtà»²⁶. Sempre nel *Com. Mt.*, Ilario afferma che il corpo dell'uomo è rivalutato e reso nobile dall'incarnazione di Cristo (*Com. Mt.* 16, 5: *PL* 9, 1009a). Siamo al periodo, prima dell'esilio, in cui Ilario ragiona in maniera autonoma e calca la mano sulla «carne» dell'uomo come sull'elemento più caratteristico, centro di gravità per l'economia della salvezza²⁷.

Il successivo contatto con la speculazione orientale lo porta a rivolgere l'attenzione in modo particolare all'anima-spirito, in contrapposizione al corpo-materia. A partire dall'esilio si ha pertanto una spiritua-lizzazione marcata del concetto di immagine. In proposito, Ilario assume lo schema della «doppia creazione», ossia di una duplice composizione dell'uomo, avvenuta in due momenti distinti: l'anima «fatta» al principio, il corpo «plasmato» in seguito²⁸. Ilario pone l'immagine nell'anima come se essa sola costituisse l'essenza dell'uomo. Il testo maggiore è in *Trattato sul Salmo 118* (*PL* 9, 566b), dove l'influsso di Origene è rilevabile anche letterariamente²⁹.

Ambrogio ha le sue fonti quasi esclusivamente nel mondo orientale (Filone, Plotino, Origene, Atanasio, Basilio, e altri), anche se egli sa fondere l'insegnamento altrui al calore del suo pensiero di pastore e di guida spirituale. Il suo dualismo è riscattato dalla fede e da quell'ottimismo di fondo che ispira un'antropologia complessivamente serena³⁰.

Ambrogio accenna anche al tema delle *due mani*, a proposito del *Sal* 119, 73, e le identifica, alla stregua della teologia asiatica, con il Cristo e lo Spirito Santo: «*Istae sunt manus quae hominem praverunt: Christus et Spiritus*»³¹. Le mani di Dio non plasmarono né le bestie, né gli angeli, ma l'uomo: «*Me autem, inquit, fecisti, me tuis manibus figurasti*»³². Il cielo invece è creato con una sola mano³³.

²⁶ A. FLERRO, *Sobre la gloria en san Hilario*, Analecta Gregoriana, Roma 1964, 24. Cf. J. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers avant l'exile*, Études Augustiniennes, Paris 1971; C. KANNENGISSER, *Hilaire*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, VII/1, 466-499.

²⁷ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 13.

²⁸ Cf. *Tract. in Ps.* 118 (*PL* 9, 565c-566b). A differenza di Origene, nel quale la doppia creazione deriva da una visione filosofico-cosmogonica, Ilario sembra dedurre la distinzione dall'analisi del doppio racconto della creazione.

²⁹ Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, 11-13.

³⁰ Per l'antropologia di Ambrogio fondamentale è l'opera di W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, Karl Zink, München 1958.

³¹ *In Ps.* 118, 10, 17.

³² *Ibidem*, 10, 25.

³³ *Ibidem*, 10, 12.

Il capitolo VIII dell'*Esamerone* è dedicato a spiegare che l'immagine non è nel corpo, ma nell'anima, meglio nel *noîs*: «*Haec (= anima) est ad imaginem Dei, corpus autem ad speciem bestiarum*»³⁴.

Ambrogio, in dipendenza da Basilio, ha pagine vibranti sulla bellezza del corpo³⁵, ma non dice esplicitamente che questa bellezza è segno dell'immagine di Dio.

Agostino desume da Ambrogio il punto fondamentale della sua dottrina, sul quale non cambierà mai: e cioè che l'uomo è fatto a immagine di Dio secondo l'anima, e persino ciò che nell'anima è più elevato, la *mens* o *intellectus*, il quale è "ciò che eccelle in essa", è "come il suo volto, il suo occhio interiore e intelligibile". Questa tesi capitale permette ad Agostino di eliminare l'obiezione manichea che attribuiva ai cristiani la corporeità in Dio, colloca l'immagine in ciò che distingue l'uomo dalle creature inferiori e fonda il suo potere su di esse, ma soprattutto stabilisce un rapporto immediato tra l'uomo e Dio (*nulla interposita creatura*)³⁶.

Nella *mente* Agostino distingue ulteriormente due *rationes*: quella *inferior*, volta alle cose del mondo, e la *superior*, rivolta verso le verità eterne, e quindi verso Dio. Solo questa seconda è propriamente *imago Dei*, perché incorruttibile come Dio. Non vien meno neppure quando il corpo si corrompe, perché conosce Dio, lo invoca, lo ama, in altre parole è in comunione con lui³⁷.

Il corpo non è il luogo dell'immagine, tuttavia, oltre ad essere *vestigium* di Dio come tutto il creato, essendo fatto per il servizio dell'azione razionale, partecipa indirettamente alla qualità dell'immagine, sia perché esiste e vive, sia perché, capace di contemplare il cielo per la sua statura eretta, esso si avvicina all'immagine-somiglianza più del corpo animale.

Sulla natura del composto umano secondo Agostino, scrive il Trapè:

«Circa l'unione di questi due elementi (= anima e corpo), contrariamente a quanto spesso si scrive, Agostino superò di molto lo spiritualismo di tipo ellenico, anche se continuò qua e là, specialmente nella predicazione, ad usarne il linguaggio. Non il corpo, ma il corpo corruttibile è carcere dell'anima (*De civ.*

³⁴ *Exam.* 6, 7, 43; *In Ps.* 118, 10, 18.

³⁵ Cf. *Exam.* 9, 54-74.

³⁶ *De Trin.* 11, 5, 8. Secondo il Courcelle, Agostino sarebbe stato vivamente colpito dalla dottrina dell'immagine sin dal Sabato santo 4 aprile 386, ascoltando un celebre discorso di S. Ambrogio che trattava appunto di questo argomento, in polemica col manicheismo: P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, E. de Boccard, Paris 1950, 133 (cf. G. BORTOLASO, *Teologia dell'immagine in Sant'Agostino e San Tommaso*, in *La Civiltà Cattolica* [1967] III, 371-380).

³⁷ Cf. B. MONDIN, *Antropologia teologica*, Paoline, Alba 1977, 104.

Dei 13, 16; *In Ps.* 141, 18-19), la quale, nata per informare il corpo, è ordinata per sua natura ad esso e senza di esso non può essere beata (*De Gen. ad litt.* 7, 27, 38). Ciò non toglie che egli insista sulla spiritualità e sull'immortalità personale dell'anima [...]»³⁸.

La visione strettamente sintetica e globale della Bibbia sull'uomo incontra nei Padri una certa soluzione di continuità a favore dello schema dualista, ossia di una più radicale distinzione degli elementi che "compongono" l'uomo. Le posizioni dei Padri sono differenziate, al punto che si potrebbe parlare di antropologie diverse: da quella che sembra più vicino alla concezione sintetica biblica (= scuola asiatica) a quella che confina spesso con dualismo greco (= scuola alessandrina). Il maggior carattere "sintetico" della prima tendenza presenta una valutazione piena e positiva del corpo, o carne, in polemica con gli gnostici; la seconda tendenza si muove invece maggiormente all'ombra del pensiero platonico, per il quale il corpo e il sensibile sono realtà depotenziate. Ambedue le tendenze, comunque, si muovono nell'ambito della comune fede, dal momento che ambedue accolgono, pur con diverse sfumature, la fede nella creazione e nella redenzione di tutto l'uomo, come pure nella risurrezione: tre capisaldi che contraddistinguono il pensiero cristiano dal dualismo antropologico greco³⁹.

In una parola: il *kerigma* cristiano, nato in contesto semitico, è stato inculturato nel vasto mondo greco-romano.

3. *Solidali con l'uomo*

L'attività dei Padri-pastori è tesa a promuovere una nuova concezione della dignità dell'uomo. Parlare dell'uomo vuol dire parlare degli uomini, di tutti gli uomini, delle creature di Dio, attorno alle quali ruotano valori superiori, al di sopra di tutti i valori umani. È da questo principio che specialmente il Nisseno, volendo continuare l'opera del fratello Basilio intorno alla creazione del mondo, e proponendosi di fermare l'attenzione sulla *Creazione dell'uomo*, pose come base quei principi che poi egli avrebbe applicato agli uomini del suo tempo per l'esercizio della carità⁴⁰.

³⁸ A. TRAPÈ, in ISTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM, *Patrologia*, III, Marietti, Casale Monferrato 1978, 390.

³⁹ Cf. S. RAPONI, *Carne*, in *Dizionario di spiritualità dei laici*, OR, Milano 1981, 94-95.

⁴⁰ E. CAVALCANTI, *I due discorsi "De pauperibus amandis" di Gregorio di Nissa*, in *Orientalia Christiana Periodica* 44 (1978) 170-180.

Possiamo vedere in lui la continuità di un filone caritativo, iniziato fin dall'età apostolica. Le varie province dell'impero, sotto la pressione delle invasioni barbariche o sotto l'assillo delle pestilenze, delle carestie e dei terremoti, conobbero situazioni tragiche. E fu la Chiesa e furono i vescovi-pastori quelli che vennero in soccorso delle necessità dei bisognosi. Si veda, ad esempio, Basilio, Gregorio di Nissa, Ambrogio.

Il tema dell'amore per i poveri nelle omelie e in accenni riscontrabili anche qua e là si estende fino a toccare orizzonti nuovi. I Padri della Chiesa, nei primi tre secoli, non si sono molto preoccupati di una vera etica sociale: il loro insegnamento aveva avuto di mira preferibilmente il cerchio ristretto della comunità dei fedeli⁴¹. Però, dopo la concessione della libertà, a cominciare perciò dai primi decenni del IV secolo, la Chiesa venne a trovarsi in mezzo alle istanze responsabili del comportamento morale della società civile. E allora i Padri – sono per lo più vescovi – dovettero direttamente occuparsi anche dell'etica sociale: il ventaglio dei vari problemi che interessavano la vita cristiana, anche pubblica, cominciò rapidamente ad allargarsi fino a comprendere i maggiori confini della società⁴².

La predicazione dei tre Cappadoci e, in particolare, quella del Niseno sottolinea singolarmente la fase di questo passaggio. Nel suo Commento all'*Orazione Domenicale*⁴³ Gregorio, arrivato alla petizione del pane quotidiano, a differenza di Origene tutto rivolto a interpretare il pane in senso strettamente spirituale, non parla se non del pane e del nutrimento di ogni giorno. Era questa la preoccupazione della gente del suo tempo, così come la sua intenzione era quella di persuadere gli uomini della necessità del lavoro come mezzo per procurarsi il sostentamento di ogni giorno⁴⁴. Ma è pur vero che l'idea dominante resta sempre, per Gregorio, la necessità del soccorso immediato a favore di chi si trova nello stato di maggiore indigenza. È allora che l'urgenza del bisogno esige l'urgenza del soccorso. Ed è perciò ai ricchi che egli rivolge la sua parola⁴⁵.

⁴¹ Cf. L. DATTRINO, *L'esercizio della «caritas» nella Chiesa precostantiniana*, in *Benedictina* 35 (1988) 5-35.

⁴² Cf. W. RORDORF, *Le «pain quotidien» (Mt 6, 11) dans l'exégèse de Grégoire de Nysse*, in *Augustinianum* 17 (1977) 197-198.

⁴³ *De Oratione Dominica, Oratio V* (PG 44, 1120-1193, ed. J. Callahan, Brill, Leiden 1967). Dopo un'introduzione sulla necessità della preghiera, segue in cinque omelie un commento sulle singole petizioni del *Pater noster*, con rilievi di carattere soprattutto morale.

⁴⁴ Cf. *Or. Dom.* 4.

⁴⁵ Cf. E. QUÉRÉ-JAULMES, *L'aumône chez Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze*, in *Studia Patristica* 8 (1993) 449-455.

Dio ha creato la natura come fonte di tutti i beni necessari all'uomo e li ha creati per tutti gli uomini senza differenze di condizioni. Partendo da un'opportuna definizione di Dio, *Agricoltore invisibile*, egli passa in rassegna tutti gli effetti benefici, di cui la natura è prodiga: con la maturazione delle messi essa offre gli alimenti all'uomo; con il pieno sviluppo della vite procura il vino agli assetati; con l'allevamento degli animali produce la carne per il vitto, la lana per il vestito e la protezione dal freddo, e i calzari per i piedi con la pelle degli animali: «Così tu puoi vedere come Dio sia il primo autore e l'origine della beneficenza, poiché è Lui che nutre l'affamato e ricopre chi non ha un vestito» (PG 46, 461cd). Ed è qui che Gregorio trae un principio fondamentale: Dio ha creato tutti i beni e li ha creati per tutti!

Lo sguardo dell'oratore si posa sul terreno squallido e turbinoso di una regione, in cui le vicende storiche e l'egoismo degli uomini avevano creato una moltitudine di poveri esseri umani, affamati e privi d'ogni conforto. E tra questi si distinguevano gli ammalati abbandonati a se stessi, senza aiuti e senza assistenza. Erano presenti, inoltre, gruppi di lebbrosi che offrivano il quadro più penoso della miseria e dell'abbandono. In queste orazioni sull'amore per i poveri, perché gli argomenti fossero portati al di sopra delle considerazioni puramente affettive e umane, troviamo l'affermazione che il povero deve essere amato, non perché suscita compassione, ma *perché è uomo*, e, come tale e perché tale, egli è degno di amore⁴⁶. Il discorso diventa così più impegnativo, perché ci riporta all'origine dell'uomo, di tutti gli uomini, fattura di Dio e creati a sua immagine e somiglianza.

Un esame delle orazioni di Gregorio Nisseno sull'amore per i poveri, esteso anche alle analoghe sollecitudini di Basilio e di Gregorio Nazianzeno, e ancora a quelle del Crisostomo, ci porta necessariamente all'obiettiva valutazione dei meriti di questi pastori così vivamente partecipi della sorte, spirituale ed anche materiale, dei loro fedeli e di ogni sofferente ai quali occorre annunciare la buona novella del Regno. Tale annuncio deve essere portato a uomini concreti, inseriti in contesti storici, sociali e culturali ben determinati ed è qui che nasce la teologia, una teologia che è espressione della vita della Chiesa che *annuncia* (nelle catechesi, nelle omelie, nei trattati) la salvezza in dimensione escatologica agli uomini concreti del tempo, *celebra* nella liturgia l'annuncio (le

⁴⁶ Cf. E. SALMONA, *Le due orazioni "De pauperibus amandis" nell'opera di Gregorio Nisseno*, in *Augustinianum* 17 (1977) 201-207; E. CAVALCANTI, *I due discorsi "De pauperibus amandis" di Gregorio di Nissa*, 170.

omelie sono appunto l'attualizzazione della Parola proclamata nell'assemblea liturgica), si pone *al servizio* (ministero della carità) e vive ciò che celebra.

Conclusioni

Il citato documento della Congregazione per l'Educazione Cattolica recita: «Perché la Chiesa continui a crescere è indispensabile conoscere a fondo la dottrina dei Padri e la loro opera che si distingue per essere nello stesso tempo pastorale e teologica, catechetica e culturale, spirituale e sociale [...]. È proprio questa organica unità dei vari aspetti della vita e della missione della Chiesa che rende i Padri così attuali e fecondi anche per noi» (n. 47).

È nota, ma piace qui ricordarla, la bella immagine usata da J. Daillé nel suo trattato sull'uso degli scritti dei Padri⁴⁷ per invitare i suoi contemporanei – si era nel 1632! – a fare riferimento ai Padri: «Chi non sa che un nano sulle spalle di un gigante ha un orizzonte più vasto e vede più lontano dello stesso gigante?». L'immagine rende egregiamente il concetto ed è un invito a salire sulle spalle di questi giganti che ci hanno preceduti. La Chiesa oggi interroga il suo passato per cogliere le ricchezze nascoste nella quotidianità del popolo credente e per mettersi in continuità con la fede delle epoche precedenti. Nella sua opera pastorale volta ad incarnare la Parola nelle molteplici situazioni umane, la Chiesa ritorna alle “fonti” per imparare a ridire la stessa fede in maniera creativa e originale ma senza tradirla⁴⁸.

I Padri (che furono simultaneamente santi, vescovi, catecheti, pastori, liturgisti) accostati, capiti, imitati dove è possibile, studiati, amati, approfonditi nella loro perennità, sono fonte di formazione permanente.

Lo studio delle opere scritte dai Padri nell'esercizio della loro attività pastorale risulta di utilità insostituibile e di necessità inderogabile perché la loro conoscenza fa passare lo studio dall'ambito della scienza a quello del dono della sapienza⁴⁹. Dagli scritti dei Padri traspare la

⁴⁷ Cf. J. DAILLÉ, *Sur l'emploi des Saints Perès*, ed. de Tournes, Genève 1632, 529.

⁴⁸ Cf. C. CORSATO, *Alla ricerca delle fonti per costruire il futuro*, in *Credere oggi* 4/3 (1984) 5-16.

⁴⁹ Cf. O. PASQUATO, *I Padri educatori alla fede, pastori e guide del popolo di Dio*, in *Credere oggi* 3/4 (1984) 74-95; A.M. TRIACCA, *Liturgia e Padri della Chiesa (Attualità di un "aggiornamento")*, in *Seminarium* 30 (1990) 508-530.

sapienza teologica, la Parola di Dio meditata e tradotta nel vissuto ecclesiale, l'azione catechetico-pastorale efficace per l'annuncio e per l'evangelizzazione.

Lorenzo Dattrino
domuspaulus.vi@tiscali.it
Via della Scrofa, 70
00186 Roma

Summary

The Fathers of the Church are our teachers and privileged witnesses of Tradition. Just as the theology of the Fathers formed a true and authentic interpretation of the Bible in a climate culturally different from the Jewish context of first-century Christianity, and gradually enabled an inculturation of the New Testament kerygma, so also today it constitutes a milieu for the pastoral choices of the Church, which is called to present the Faith to the contemporary world

SAN BERNARDO DE CLARAVAL: MEMORIA Y OLVIDO EN EL ITINERARIO ESPIRITUAL

Eva Carlota Rava *

El tema de la memoria es central en el pensamiento de S. Bernardo¹. Si bien responde a la distinción de las potencias del alma: razón, voluntad, memoria², abarca al mismo tiempo una realidad más amplia. Bernardo observa que el alma es espiritual y simple y por lo tanto las potencias no sólo son propiedades suyas, sino el alma misma que actúa³. Por lo mismo la memoria está estrechamente vinculada a la conciencia que el hombre

* Profesor Encargado de *Teología espiritual*, Facultad de Teología, PUL.

¹ El interés por el pensamiento de S. Bernardo se mantiene siempre vivo como testimonian publicaciones y congresos de los últimos años: AA.VV., *Bernardo di Clairvaux. Epifania di Dio e parabola dell'uomo* (Atti del Convegno su San Bernardo di Clairvaux promosso dalla Abbazia di Santa Croce in Gerusalemme, Roma 27-28 ottobre 2006), Eleniana - Jaca Book, Milano 2007; I. BIFFI (ed.), *Estetiche Monastiche* (Atti del III convegno su San Bernardo di Clairvaux. Abbazia di Santa Croce in Gerusalemme, Roma, 17-18 ottobre 2008) Eleniana - Jaca Book, Milano 2009; A. GUGGENHEIM - A. M. PONNOU - DELAFFON (edd.), *L'actualité de Saint Bernard* (Actes du Colloque international du Collège des Bernardins, 20-21 novembre 2009), Editions du Collège des Bernardins, Paris 2010; *Colloque Bernard de Clairvaux et la pensée des cisterciens, 28-30 octobre 2010*, organizado en Troyes por la Agglomération Troyenne, el CNRS [et alt.]. Distintas ponencias presentan aspectos de la espiritualidad y de la antropología monástica de Bernardo como la experiencia, la libertad, el socratismo cristiano, la sensibilidad estética, la belleza interior, el cuerpo.

² La distinción de las potencias en Bernardo es frecuentemente bipartita – razón y voluntad –, pero en muchas otras ocasiones es también tripartita. Cf. E. VON IVANKA, *L'union à Dieu. La structure de l'âme selon Saint Bernard en Saint Bernard théologien* (Actes du Congrès de Dijon, 15-19 septembre 1953), in *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 9 (1953) 46-55.

³ Cf. *Sermón a los clérigos sobre la Conversión* 2, 3 en *Obras completas de San Bernardo*, edición bilingüe preparada por los monjes cistercienses de España, vol. I: *Introducción general y Tratados* (1º), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1983, 369. Las referencias de las obras bernardinas citadas en el presente trabajo corresponden a dicha edición en 8 vols. publicados entre 1983-1993, y será designada con la sigla OSB, seguida del n. de vol. Las abreviaturas usadas para indicar las distintas obras de San Bernardo pertenecen a esta edición, a saber: *Libro sobre el Amor de Dios: AmD*; *Sermón a los clérigos sobre la Conversión: Conv*; *Tratado sobre los grados de humildad y soberbia: GrH*; *Sermón sobre el Cantar de los Cantares: SCant*.

tiene de sí, a su interioridad y ocupa un lugar relevante en el itinerario espiritual no sólo en el momento inicial de la conversión sino en todo el camino de entrega creciente a Dios.

Este camino supone siempre un hacer presente a los ojos del alma no sólo la propia conducta para cambiar rumbo sino recordar fundamentalmente los innumerables beneficios de Dios para amarlo sin medida como El nos amó y nos ama. Por ello la memoria – como se ha observado – es para S. Bernardo algo más que una potencia, es la capacidad de revivir, de evocar, de hacer presente todo lo vivido y sobre todo los misterios de Cristo⁴. Si estos se actualizan por medio de los sacramentos que recibimos, principalmente la eucaristía, comunicándonos la gracia de la salvación, también el hombre por medio de su espíritu puede aplicar su mente, su corazón a lo que el Señor ha hecho por él. «Esta actividad de parte nuestra se llama recuerdo, la *memoria* o *recordatio*»⁵.

La memoria re-presenta para Bernardo, no sólo lo pasado sino lo futuro, el Señor nos ha prometido la plena unión con Él, y por ello está vinculada a la esperanza en su tensión escatológica. En la memoria se juntan pasado presente y futuro del hombre y de Dios.

Pero hablar de la memoria implica indirectamente hacer referencia al olvido, a la ausencia, a lo que está pero ya no aparece ante los ojos del alma. Estos dos temas – memoria y olvido – están unidos en toda la historia salvífica del hombre desde su situación de caída y de pecado hasta la plena conformación con Cristo en que Dios será todo en todos.

1. Situación existencial: el olvido de sí y de Dios

Bernardo considera al ser humano como una «noble criatura»⁶, llena de dignidad en virtud de ser precisamente imagen de Dios. En el *Libro sobre el amor de Dios*, esta imagen reside en el libre albedrío, la ciencia y la virtud. El hombre es capaz de querer libremente, de tener conciencia de

⁴ «La doctrina bernardiana de la memoria-presencia anima todo el mecanismo de la meditación y de la sacramentalidad de las palabras y acontecimientos evangélicos» (CH. DUMONT - J. M. DE LA TORRE, *Una lectura de San Bernardo hoy en Introducción general en OSB*, I, 99).

⁵ J. LECLERCQ, *La contemplazione di Cristo nel monachesimo medievale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 176.

⁶ *AmD* 2, 4; OSB, I, 305. En muchos otros textos Bernardo hace referencia a la dignidad del ser humano. En *Conv* 8,15 lo describe como: «Una criatura egregia, capaz de la felicidad eterna y de la gloria del gran Dios, creada por el aliento divino, dotada con su semejanza, redimida por sus tormentos, agraciada con la fe, adoptada en el espíritu» (OSB, I, 387).

su dignidad, sabiendo que todo lo que posee proviene de Dios, y de adherir a El, cuando lo ha encontrado⁷. En otros textos la imagen de Dios en el hombre reside en el ser él también una trinidad en virtud de las tres facultades – razón, voluntad, memoria – que constituyen la esencia del alma⁸.

El hombre así creado, en tal nobleza, “a imagen y semejanza de Dios”, perdió sin embargo la semejanza divina a causa del pecado y se hizo imagen desemejante, alejada de Dios, expatriada, deforme. El pecado, nacido del deseo de querer saber más de lo que convenía a la naturaleza humana, fue un querer saber el mal. Experimentarlo. Y Bernardo observa que saber el mal es un no-saber, una locura, una ilusión⁹.

En este contexto Bernardo trata el tema de la memoria y del olvido. El pecado nace cuando el hombre olvida su dignidad, quién es y para quién fue creado¹⁰.

Ya en su primer tratado sobre *Los grados de humildad y soberbia*, Bernardo describe el progresivo alejamiento de Dios a través de las figuras de Dina, Eva y Lucifer. Si Lucifer expresa el desprecio de Dios, Dina muestra las tristes consecuencias del olvido de sí y Eva, del olvido de Dios. Dina revela la curiosidad que se extiende hacia el mundo exterior, olvidando la propia interioridad¹¹; Eva manifiesta la conciencia de los dones recibidos y el olvido del sentido y fin que ellos tienen. Se deja llevar por la curiosidad y el deseo de las cosas terrenas y olvida que no todo le está permitido¹². El último grado de alejamiento de Dios no implica olvido de los dones propios ni de la bondad de Dios, sino una suprema exaltación del propio yo que lleva a la pérdida del temor al castigo y al olvido del poder de Dios y del agradecimiento que le es debido¹³.

Esta es la situación existencial del hombre caído: atraído por las cosas terrenas, se ha olvidado de sí y de Dios. Es por eso que el camino del retorno a Dios implica recordar. Es un llamado a regresar a la memoria entendida como conciencia, interioridad, corazón. Bernardo exhorta bí-

⁷ *AmD* 2,2; OSB, I, 305.

⁸ Cf. *SCant* 11, 3, 5; OSB, V: *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, BAC, Madrid 1987, 177.

⁹ «Probar el mal no es saborearlo, sino haber perdido el gusto» (*GrH* 10, 30 en OSB, I, 215).

¹⁰ Cf. *AmD* 2, 4; OSB, I, 305-307.

¹¹ Cf. *GrH*. 10, 29; OSB, I, 215.

¹² Cf. *GrH*, 10, 30; OSB, I, 215.

¹³ Cf. *GrH* 10, 31; OSB, I, 217-219.

blicamente a volver al corazón¹⁴ y, retomando el principio delfico en clave cristiana, invita a conocerse a sí mismo¹⁵.

2. Del olvido a la memoria de sí: el retorno al corazón

Este paso del olvido a la memoria no es simple ni veloz y tanto menos es obra de la iniciativa humana. Es siempre Dios quien da el primer paso y llama al hombre con voz potente y magnífica para sacudir las almas embotadas. Bernardo dedica todo el *Sermón a los clérigos sobre la conversión* para describir este proceso. En realidad es más que una descripción, es una verdadera representación de lo que sucede en el pecador que Dios llama a la conversión, invitándolo a aplicar el oído a su interior, a orientar la mirada hacia su corazón para saber por experiencia lo que allí se encuentra. Dios golpea para que el hombre le abra e incluso, usa de violencia para que se enfrente con su propia miseria, con todo lo que ha quedado escrito en el grueso volumen de su conciencia con la pluma de la verdad¹⁶.

Escuchar la voz de Dios que invita a posar la mirada sobre lo vivido, que trata de disuadir al pecador de su pecado y que lo exhorta al arrepentimiento, es difícil. Para ello, el hombre debe recogerse y volver a su corazón. Sin embargo, «un espíritu disperso no se da cuenta de su desgracia espiritual, porque no vive en su interior». Esta dispersión afecta a toda la persona: no es sólo ignorancia sino también insensibilidad respecto del mal. Por eso Bernardo agrega: «No es extraño que el alma no sienta estas heridas. Se ha olvidado de sí misma. Y ausentándose de su interior, ha salido hacia un país lejano. Cuando regrese, palpará los desgarrones crueles de su mísera ganancia, que la ha vaciado por completo. Mas por el momento no se da cuenta»¹⁷.

Si el pecado es alienación, desdichado olvido de sí y de Dios, el retorno al corazón es ante todo toma de conciencia, memoria, contacto con la realidad del propio yo sucio y desfigurado que Dios hace posible

¹⁴ Isaías 46, 8: *Reddite, praevaricatores, ad cor.*

¹⁵ P. Courcelle observa que el conocimiento de sí es para el alma la primera de todas las ciencias tanto desde el punto de vista cronológico como desde el punto de vista de la utilidad ya que nos prepara para nuestra propia edificación (*Connais toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, I, Etudes Augustiniennes, Paris 1975, 266).

¹⁶ Cf. *Conv* 3, 4; OSB, I, 369.

¹⁷ *Conv* 4,5; OSB, I, 373.

infundiendo en el alma un rayo de su luz. Bernardo describe con dramatismo el horror y la consternación de quién al despertar del sueño del placer, se descubre cubierto por la lepra de sus vicios¹⁸. En este estado el alma “es a la vez necia y conciente”. Sumida en el abismo de sus propias faltas, «enfrentada consigo misma, se siente coaccionada por violentos pensamientos que la dominan. Así queda a merced de su propio tribunal. ¿Quién es capaz de soportar este juicio sin angustia?»¹⁹. El pecador no encuentra en sí más que impotencia y se ve amenazado por una “peligrosa ternura” y una “compasión morbosa” por las que trata de adormecer su conciencia acusadora. Sin embargo, si bien en esta vida es posible sofo-carla, no sucederá así en la hora de la muerte; por eso Bernardo pone todo su empeño en romper los lazos del engaño.

La voz del santo abad se levanta potente y persuasiva no tanto para acusar al pecador cuanto para rescatarlo de su sueño: trata de disipar las nieblas del error, de infundir confianza en su corazón, de animarlo a emprender el camino del regreso hacia la interioridad: «Hemos de regresar al corazón»²⁰.

3. Del olvido al recuerdo de Dios: contrición y devoción

Para que el regreso a Dios sea posible es necesario no sólo recordar las propias faltas sino recordar también quién es Dios: padre y bienhechor, creador y Señor. De la consideración de estos distintos atributos surgen en el corazón del pecador sentimientos encontrados: se avergüenza de haber ofendido a un padre que siempre se enternece y perdona y al cual no ha correspondido como hijo. Se duele ante un Dios bienhechor cuyos beneficios son como testigos que desfilan ante su conciencia recordándole su ingratitud. A la confusión que suscita el doble recuerdo de las propias faltas y de la bondad divina, se suma el recuerdo de Dios, justo juez que exigirá el servicio de quien redimió y la gloria de quien

¹⁸ Las imágenes de la podredumbre y de la cloaca, de los salivazos, de la lepra que cubren los vestidos o el cuerpo, que Bernardo utiliza para describir el estado del pecador, son signo y expresión de ese mundo de gula, fornicación, envidia, ambición, robo que ensucia y deforma el corazón humano, y en los labios de Bernardo, son fuerzas que intentan arrancar al pecador de su pecado.

¹⁹ *Conv* 2, 3; OSB, I, 369. Aunque el pecador no se dé cuenta, no podría tomar conciencia de sus faltas si no estuviese iluminado por Dios. Cuanto más purificada está la razón, más capaz es de juzgarse como Dios la ve. Este tema aparece ya en el tratado *Sobre los grados de humildad y soberbia*.

²⁰ Este es el hilo conductor de todo el *Sermón a los clérigos*.

plasmó²¹. La confusión y vergüenza se tiñen de temor, el pecador es conciente de haber ofendido la majestad de Dios y de haber merecido el horror del infierno. Estos sentimientos de confusión y espanto son, sin embargo, el primer síntoma de una salud que se recobra ya que la locura más grave es la impenitencia del corazón y la voluntad que se obstina en seguir pecando.

Con estos sentimientos, cuando las heridas del pecado aún están frescas, el alma puede elaborar un unguento para aplicarlo sobre ellas. Es el unguento de la contrición cuyos ingredientes encuentra en su propio huerto ya que son precisamente los propios pecados e iniquidades ofrecidos a Dios con un corazón arrepentido y quebrantado por el dolor de haberlos cometido. Este es el primer paso de la conversión: no olvidar el mal realizado, pues: «Cuanto más se humille con el recuerdo de sus pecados, será menos vil a los ojos de Dios»²². Dios en efecto no desdeña un corazón contrito y humillado.

Si bien el recuerdo de las propias faltas es necesario, no debe ser continuo: «Hay que variarlo con el recuerdo más agradable de la ternura divina, no sea que la tristeza endurezca el corazón y acabe en desesperación»²³. Por eso Bernardo exhorta a no detenerse en el recuerdo angustioso de los propios pecados y a pasar al recuerdo sereno de los beneficios divinos.

A medida que Dios infunde su luz en el corazón del hombre éste se acerca cada vez más confiadamente a Él. Experimenta la bondad del perdón divino. Dios borra las manchas del pecado que con su tinta habían impregnado por completo el delgado pergamino de la memoria²⁴. Aquellos pecados allí escritos permanecen, pero de un modo nuevo. La gracia divina impide que su recuerdo suscite nuevas faltas, borra el temor del castigo y la vergüenza del pecador. El alma se encuentra purificada y consolada porque ha experimentado que la benignidad divina es mayor que todas sus culpas: «Es mayor su ternura que cualquier iniquidad»²⁵.

La memoria del mal cometido ya no es un obstáculo para la salvación sino motivo de gratitud y de alabanza hacia Aquel que las perdonó. La contrición se abre a la devoción: si la primera purifica con dolor, la segunda alivia y consuela con gratitud y alegría. Es un unguento más refi-

²¹ Cf. *SCant* 16, 5, 6; OSB,V, 239.

²² *SCant* 10, 4, 5; OSB,V, 165.

²³ *SCant* 11, 1, 2; OSB,V, 173.

²⁴ Cf. *Conv* 15, 28; OSB, I, 405.

²⁵ *SCant* 11,1, 2; OSB,V, 173.

nado que el anterior que se extrae del recuerdo de los beneficios divinos otorgados al género humano, meditados continuamente, cocinado con el fuego de los santos deseos y rociado con el aceite del júbilo²⁶. Por ello la devoción se traduce en alabanza alegre ya que «nada anticipa tanto aquí en la tierra la paz de los conciudadanos del cielo como alabar a Dios con vivo entusiasmo»²⁷.

Entre los múltiples beneficios recibidos hay una obra primordial y sublime que nunca debemos olvidar, la redención, acordándonos del modo como Dios la realizó y del fruto que ella nos trajo. Si Dios nos creó con su Palabra y en seis días lo hizo todo, comprendido el ser humano, la obra de la redención, en cambio, fue dura y penosa, la consumó a lo largo de treinta años asumiendo la carne, la ignominia de la cruz y el horror de la muerte. «El que hizo en mí tantas maravillas con una sola palabra, para restaurarme tuvo que hablar mucho, hacer muchos milagros y padecer en duros trabajos, no sólo duros, sino hasta indignos»²⁸.

Más aún, todo lo que Dios hizo por nosotros fue para divinizarlos. El se anonadó para devolvernos nuestro ser, para restituirnos a nosotros mismos: «En su primera obra (la creación) me dio mi propio ser, en la segunda (la redención) el suyo. Y al dárseme a mí, me devolvió lo que yo era»²⁹.

Por ello el recuerdo de la redención, el modo cómo fue realizada y el fruto que ella nos trajo suscita en el corazón del hombre arrepentido la esperanza de tanto bien y el deseo de devolver tanto amor: «¿Cómo pagaré al Señor todo el bien que me ha hecho?»³⁰.

Dios hubiera podido redimir al hombre de otro modo, pero prefirió su propia afrenta para ahorrarle toda ocasión de caer en el gravísimo pecado de la ingratitud.

La memoria de la pasión es una suavísima fragancia que perfuma el corazón que había sido impregnado por la fetidez del pecado³¹. Si Bernardo compara la memoria ensuciada por el pecado a una cloaca, la memoria purificada y renovada por el recuerdo de los beneficios divinos

²⁶ Cf. *SCant* 10, 5, 7; OSB, V, 165-167.

²⁷ *SCant* 11, 1, 1; OSB, V, 171. Bernardo observa que la alabanza dilata el corazón y une a los hombres en Dios en el recuerdo de los comunes beneficios, mientras que el recuerdo de los propios pecados aísla al hombre en sí mismo porque es un recuerdo puramente individual.

²⁸ *AmD* 5, 15; OSB, I, 323.

²⁹ *Ibidem*. Bernardo considera el designio inicial de Dios de hacer el hombre no sólo criatura sino hijo, partícipe de la vida divina.

³⁰ *Salmo* 115, 12.

³¹ Cf. *SCant* 11, 4, 8; OSB, V, 179.

es como un lecho lleno de flores que atrae el corazón de Dios. No sólo el recuerdo de la pasión sino también el de la resurrección purifica y perfuma la conciencia, y enamora al Señor deseoso de descansar en el alma así dispuesta: «Si deseamos acoger con frecuencia a Cristo como huésped, debemos tener siempre en nuestros corazones la garantía de nuestra fidelidad a la misericordia de su muerte y a la fuerza de su resurrección»³².

4. Memoria, esperanza y presencia de Dios

El recuerdo de la pasión y de la resurrección del Señor y de todas las obras que El realizó por nosotros es el alimento que confiere fuerza al alma, mantiene vivos la esperanza y el amor³³. Son los estímulos para que el justo pueda recibir no sólo los remedios que el Señor trae como médico sino los besos y abrazos de padre y esposo. Por ello, mientras el alma peregrina por este mundo, se consuela con la experiencia prolongada del recuerdo de los beneficios de Dios. Rumia en su corazón el nombre de Jesús, extrayendo de su humanidad su ejemplo y de su divinidad su fuerza³⁴.

Este recuerdo nunca sacia, impulsa a buscar a Dios sin descanso, imitándolo en la mortificación de su vida terrena. La consideración frecuente de la misericordia divina, del amor tan evidente y gratuito de Cristo, de su clemencia inconcebible, de su mansedumbre inigualable, de su dulzura maravillosa evita que el alma se curve hacia las cosas de la tierra³⁵ y purifica e inflama el corazón. Todas las potencias se ven renovadas y elevadas por el recuerdo de Dios ya que la memoria del Señor está íntimamente vinculada a la imitación y a la ascesis³⁶.

El sólo recuerdo de los misterios de Cristo no basta, es necesario participar en ellos a través de la liturgia y de los sacramentos, ya que en ellos adquieren una nueva presencia que es al mismo tiempo recuerdo de su realización histórica y espera de su manifestación escatológica. Esta anticipación es como un recuerdo del futuro, *memoria futurorum*³⁷.

³² *AmD* 3, 9; OSB, I, 313.

³³ I. Biffi observa precisamente que toda la cristología de Bernardo es la memoria viva de Cristo que se hace experiencia (cf. I. BIFFI, *La più sublime e interiore filosofia di S. Bernardo. "Sapere Gesù"*, en AA.Vv., *Bernardo di Clairvaux. Epifania di Dio e parabola dell'uomo*, 46).

³⁴ Cf. *SCant* 15, 4, 7; OSB, V, 229. El rumiar es signo del diálogo interior y continuo con la palabra de Dios por el cual, ésta se convierte en nuestra propia sustancia.

³⁵ Cf. *AmD* 4, 13; OSB, I, 319.

³⁶ Cf. J. LECLERCQ, *La contemplazione di Cristo*, 176.

³⁷ Cf. J. LECLERCQ, *St. Bernard et l'esprit cistercien*, Seuil, Paris 1966, 94.

De este modo, pese a las dificultades de la vida presente, a los errores de la razón, a los desórdenes de la voluntad, a los olvidos de la memoria, al destierro en que vive, el hombre que ama a Dios, se conforma progresivamente a Cristo y no debe afligirse de la miseria presente porque sabe que Él mismo será el premio eterno de los que le aman, derramando su luz inextinguible en la razón, su paz en la voluntad, su presencia plena en la memoria.

Así los misterios vividos del Señor avivan el deseo de su presencia, fortifican la esperanza de los bienes futuros, anticipan el deleite de la eternidad³⁸. Confiere la certeza de que «el que sacia de bienes todos los anhelos será plenitud luminosa para la razón, torrente de paz para la voluntad, presencia eterna para la memoria». Por ello Bernardo exclama: «¡Oh amor, verdad, eternidad! ¡Santa y feliz Trinidad!»³⁹.

Cuanto más avanza el alma en el camino de renovación interior, menos se detiene en el recuerdo de los propios pecados y más se deleita en Dios. Éste le concede entonces pregonar de su presencia por breves momentos de un modo nuevo y distinto. Son – como las llama Bernardo – las «visitas del Verbo»⁴⁰. Ya en su primer tratado sobre la humildad, Bernardo describe esta experiencia mística: «el alma descansa dulcemente entre los deseados abrazos, y se duerme; pero su corazón vigila. Allí ve realidades invisibles, oye cosas inefables que el hombre no puede balbucir y que excede a toda ciencia que la noche susurra a la noche. Sin embargo, el día al día le pasa su mensaje; y por eso es lícito comunicarse la sabiduría entre los sabios y compartir lo espiritual con los espirituales»⁴¹.

Inspirándose en San Pablo, Bernardo se sirve de los sentidos espirituales para expresar lo experimentado: el alma “ve” lo invisible y “escucha” lo inefable, participa de la sabiduría divina, es introducida en los secretos de Dios. Si bien parece dormir, su corazón está despierto y todo lo guarda en su memoria. Esta memoria de las visitas del Señor, es algo

³⁸ Entre memoria psicológica y memoria sacramental existe un influjo recíproco ya que la memoria de Cristo lleva a la participación en los sacramentos y éstos, a su vez transforman el alma, asimilándola a Cristo: «La devotio e l' affectus sono memoria, perché manifestazioni dell' evento oggettivo nella liturgia. Tale evento assimila l' anima, celebrato nella liturgia viene a prendere e ad assimilare la psicologia e porta al raggiungimento del traguardo dell' imitazione reale. La memoria da esterna e sacramentale diventa psicologica, antropologica, in cui è evidente la tensione escatologica» (I. BIFFI, *Tutta la dolcezza della terra. Cristo e i monaci medioevali: Bernardo di Clairvaux, Aelredo di Rielvaux, Gertrude di Helfta e Giovanni di Ford*, Jaca Book, Milano 2004, 68-69).

³⁹ *SCant* 11, 3, 5; OSB, V, 177.

⁴⁰ Cf. *SCant* 74, 1, 2; OSB, V, 927.

⁴¹ *GrH* 7, 21; OSB, I, 203-205..

más que el recuerdo, es prenda de nuevos encuentros y anticipo de la presencia definitiva del cielo⁴².

5. La acción renovadora de la Trinidad y su consumación: el olvido de sí en Dios

Estas visitas del Verbo suponen y mueven a una continua renovación, a una siempre mayor purificación hasta llegar a la plena conformación con Cristo. Esto es obra de la santa Trinidad que restaura la trinidad del alma humana⁴³. Bernardo atribuye a cada una de las personas divinas la tarea de reformar las distintas potencias. El Hijo es quien sana, eleva e instruye a la razón atrayéndola hacia sí de modo que, iluminado por el Verbo, el hombre se vea y se juzgue como Dios lo ve y lo juzga, lea con verdad lo que encuentra escrito en el libro de su conciencia. El Espíritu Santo, a su vez, obra sobre la voluntad purificándola de sus deseos terrenos, uniéndola a Dios, dilatando sus afectos. El corazón se vuelve misericordioso y compasivo, el hombre es capaz de unirse a los demás superando odios y enemistades. En estas obras, la criatura colabora con la gracia divina, sin embargo la expresión más plena de la unión con Dios, la contemplación, es obra sólo de Dios que Bernardo atribuye al Padre⁴⁴.

El “raptus”, el “éxtasis”, esa unión íntima y amorosa con Dios, fruto de la total gratuidad divina, es una experiencia poco frecuente y breve como un relámpago, pero es el fin supremo para el cual el hombre fue creado; en ella, el alma, olvidándose completamente de sí, se pierde en Dios: «Perdese, en cierto modo, a sí mismo, como si ya uno no existiera, no sentirse en absoluto, aniquilarse y anonadarse, es más propio de la vida celeste que de la condición humana»⁴⁵.

Esta experiencia de total olvido de sí por amor de Dios es propia del cuarto grado de amor, que el hombre sólo conocerá plenamente en la vida eterna. Los raptos, los éxtasis no son todavía la “visión”, pero la preparan y Dios los concede a algunas almas. Luego de cada visita las potencias quedan siempre más dispuestas a acoger la presencia divina de

⁴² Cf. E. C. RAVA, *Caída del hombre y retorno a la verdad en los primeros tratados de San Bernardo de Claraval*, EDUCA, Buenos Aires 1986, 132.

⁴³ Esta unión del hombre con Dios es posible en esta vida por la intención-acción de la Trinidad que consiente al hombre ya ahora el vivir la experiencia del advenimiento del Señor en su corazón. Claudio Stercal ha tratado este tema precisamente en su obra: *Il “Medius Adventus”. Saggio di lettura degli scritti di Bernardo di Clairvaux*, Editiones Cistercienses, Roma 1992.

⁴⁴ Cf. *GrH* 8, 23; OSB, I, 207.

⁴⁵ *AmD* 10, 27; OSB, I, 339.

modo estable y definitivo. Dios invade el alma y ésta lo recibe con gratitud y admiración y cuánto más se entrega Dios, más gratitud suscita en el alma⁴⁶. Este intercambio genera una verdadera embriaguez en la cual de cierto modo razón y memoria quedan sin efecto⁴⁷: sólo permanece el amor.

Al término de la existencia terrena, más aún, cuando ya se haya dado la resurrección de los cuerpos, seremos y viviremos en esta presencia divina, totalmente absortos en Dios, saciándonos de su abundancia⁴⁸. Bernardo se pregunta: «¿Sería Dios todo en todos si quedase todavía algo del hombre en el hombre?». Y responde: «Permanecerá, sin duda la sustancia; pero en otra forma, en otra gloria, en otro poder»⁴⁹.

Así la memoria habrá cumplido su misión de hacer presente a Dios durante la vida terrena, dulcificándola con el recuerdo del inefable amor divino y la esperanza de las promesas eternas⁵⁰. Pero terminado el destierro, sólo quedará la sobria embriaguez de Su presencia con la que Dios embriaga a sus amigos⁵¹. La presencia es la porción de quienes han entrado en la gloria, la memoria es un *mientras tanto* – *interim* – para los que estamos aún en camino⁵².

Eva Carlota Rava
 rava_carlota@yahoo.com.ar
 Viale Regina Margherita, 265
 00198 Roma

⁴⁶ Cf. J. LECLERCQ, *San Bernardo. La vita*, Jaca Book, Milano 1989, 149.

⁴⁷ Cf. *AmD* 11,32; OSB, I, 347.

⁴⁸ Cf. *ibidem*.

⁴⁹ *AmD* 10, 28; OSB, I, 341.

⁵⁰ E. C. RAVA, *Introducción general*, en SAN BERNARDO, *Amor-Verdad-Libertad. Tres tratados*, Monte Carmelo, Burgos 2008, 34.

⁵¹ Cf. *AmD* 11, 33; OSB, I, 347.

⁵² Cf. CH. DUMONT – J. M. DE LA TORRE, *Una lectura de San Bernardo hoy* en OSB, I, 114. Este tiempo del *interim* es particularmente importante para Bernardo. J. Leclercq afirmaba: «Bernard a pris plaisir [...] à resumer toute notre destinée en trois petits mots: *Hic- Ibi- Interim*. *Hic*: nous sommes ici; *ibi*, là nous serons dans la gloire du Christ ressuscité. Dans l'entre-deux – *interim* –, en ce temps d'attente et d'espérance, l'amour stimule notre ardeur en la recherché [...]» (*Amour et connaissance d'après S. Bernard de Clairvaux*. Conferencia dada en el "Institut Supérieur de Catechèse et de Pastorale" de Lieja, 1989. Texto inédito citado por J. LECLERCQ, *Philosophie de l'action et pratique de la contemplation*, en CH. TROTTMANN [ed.], *Vie active et contemplative au Moyen Age au seuil de la Renaissance*, Ecole Française de Rome, Rome 2009, 357).

Summary

Memory is at the heart of Saint Bernard's thought. It is not just a power of the soul, but the very soul itself in its ability to make experiences and the mysteries of Christ present. Remembering the Lord's promises, memory has a relationship with the future, and it is bound to hope. In the spiritual life, memory and forgetfulness are intertwined: the farther from God man finds himself, the more he forgets God and himself. Thus, conversion means re-entering into his own heart, remembering his sins and the love of God the Creator and Redeemer. The remembrance of divine mercy stirs up devotion, which is nourished by the sacred mysteries, the sacraments, and the assimilation of the soul to Christ. Progressively conforming itself to Christ, the soul is visited by the Lord, and forgetting itself, it delights in Him. The memory of these visits is promise of the future glory of Heaven. The presence of God is the reward of glory and its remembrance an *interim* for those who continue to journey toward Heaven.

RECENSIONI

F. BELLI, *Argumentation and Use of Scripture in Romans 9-11*, *Analecta Biblica* 183, Gregorian & Biblical Press, Roma 2010, 477 p.

Dopo un quadriennio dalla difesa per il dottorato, sotto la guida del prof. J.-N. Aletti al Pontificio Istituto Biblico, F. Belli pubblica in inglese il suo approfondito contributo dedicato all'uso argomentativo della Scrittura in *Rm* 9 - 11. Il saggio si articola secondo le tre parti che compongono la sezione paolina: *Rm* 9,6-29 (pp. 19-131), *Rm* 9,30 - 10,21 (pp. 133-328) e *Rm* 11,1-32 (pp. 329-405). L'analisi è preceduta dall'introduzione (pp. 13-17), in cui l'autore presenta i limiti e il metodo della ricerca, ed è seguita dalla conclusione (pp. 409-411) dove trae gli esiti principali sull'uso della Scrittura in *Rm* 9 - 11.

Diversi sono i pregi che risaltano dalla lettura del saggio e che meritano di essere segnalati. La dilazione della pubblicazione dall'anno della sua difesa si deve alla traduzione in inglese, cui è stato sottoposto il testo dall'italiano. La scelta è encomiabile poiché è noto che la produzione esegetica italiana è scarsamente letta dagli studiosi anglofoni, fatta eccezione per chi abbia trascorso alcuni anni di formazione esegetica in Italia. A Belli si deve il merito di aver esportato la ricerca italiana e, così, di incentivare il dibattito esegetico a livello internazionale. Per questo se da una parte il contributo non conferisce, giocoforza, attenzione ai più recenti contributi su *Rm* 9 - 11, dall'altra costringe gli esegeti anglofoni a conferire maggiore attenzione ai saggi in italiano, abbondantemente citati da F. Belli.

Il secondo pregio del contributo riguarda la relazione tra composizione retorico-letteraria e uso della Scrittura in *Rm* 9 - 11, poiché Belli non si limita a riportare le fonti bibliche utilizzate da Paolo, bensì a rapportarle alle diverse funzioni argomentative in cui sono inserite. Di fatto non mancano saggi sull'elencazione delle citazioni della Scrittura in *Rm* 9 - 11 (si vedano in particolare i contributi di D.-A. Koch, C. D. Stanley e H. Hübner). Invece originale è il metodo incentrato sull'interazione tra le citazioni bibliche e le funzioni argomentative che assumono nella riscrittura paolina. Di conseguenza meritevole è l'attenzione che Belli attribuisce non soltanto alle citazioni scritturistiche in *Rm* 9 - 11, dimostrando come gran parte delle asserzioni paoline presenta una fattura stilistica e contenutistica influenzata dal greco dei LXX.

Il terzo tratto di originalità riguarda l'attenzione che Belli conferisce non soltanto alle citazioni tecniche o dirette, ma anche a quelle indirette e alle allusioni anticotestamentarie in *Rm* 9 - 11. Così già

in *Rm* 9,6a che rappresenta la tesi principale dell'intera sezione Belli evidenzia l'allusione a *Is* 40,7-8 (pp. 38-39). In verità non siamo convinti che l'espressione Οὐχ οἶον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ rappresenti un'allusione a *Is* 40,7-8 (ἐξηράνθη ὁ χόρτος καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν τὸ δὲ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ἡμῶν μένει εἰς τὸν αἰῶνα). Piuttosto si dovrebbe parlare di una eco, peraltro espressa in forma di litote, dell'oracolo isaiano. E forse è opportuno precisare che mentre l'allusione a una fonte precedente rientra nella *intentio auctoris*, la eco o la riverberazione appartiene alla *intentio textus*, per cui può essere volontaria o involontaria a livello autoriale. Comunque con acribia l'autore segnala le diverse allusioni scritturistiche che attraversano soprattutto le sezioni di *Rm* 9,6-29 e di *Rm* 9,30 - 10,21, fra le quali occupa un ruolo di primo piano l'oracolo di *Is* 51,1-8 (cf. p. 169 con il prospetto sulle connessioni semantiche).

Poiché sull'intertestualità biblica stiamo assistendo a un'abbondante produzione esegetica, a volte soggetta a eccessive macroscopie, desideriamo soffermarci su alcune questioni che abbiamo annotato nel corso della lettura. Come risalta dall'economia del saggio, ampio spazio è dedicato da Belli all'uso della Scrittura in *Rm* 9,6-29 e a *Rm* 9,30 - 10,21, mentre l'analisi di *Rm* 11,1-32 risulta molto più ridotta. Non c'è dubbio che la Scrittura svolge maggiore rilevanza nella prima e nella seconda rispetto alla terza parte della sezione. Tuttavia poiché Belli ha ben trattato non soltanto le citazioni dirette e indirette, ma anche le allusioni bibliche, queste andrebbero segnalate anche per *Rm* 11. Per riportare alcuni esempi, l'asserzione di *Rm* 11,25 (Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, τὸ μυστήριον τοῦτο, ἵνα μὴ ᾗτε [παρ'] ἑαυτοῖς φρόνιμοι) sembra evocare il passo di *Pr* 3,7 LXX (μὴ ἴσθι φρόνιμος παρὰ σεαυτῶ). In *Rm* 11,34 τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου; ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο;) richiama il passo di *Is* 40,13 LXX (τίς ἔγνω νοῦν κυρίου καὶ τίς αὐτοῦ σύμβουλος ἐγένετο ὃς συμβιβᾷ αὐτόν). In *Rm* 11,35 (ἢ τίς προέδωκεν αὐτῶ, καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῶ;) è evocata la domanda di *Gb* 41,3 più vicina al TM (תַּחַת מַשְׁאָנִי יִמְנִי־תַרְהֵ מִי) che alla versione della LXX (ἢ τίς ἀντιστήσεταιί μοι καὶ ὑπομενεῖ). Gli echi finali in *Rm* 11 sono importanti poiché permettono di rilevare che la Scrittura è utilizzata da Paolo non soltanto per difendere la permanenza della Parola di Dio (cf. *Rm* 9,6a), ma anche per delineare il mistero del piano di Dio per Israele.

Dopo l'analisi dettagliata di *Rm* 9 - 11 ci saremmo aspettati una trattazione più ampia in cui Belli affrontasse le principali aporie che attraversano la sezione, illuminate dall'uso della Scrittura. Se da una parte «non tutti quelli da Israele questi sono Israele» (*Rm* 9,6b), come mai alla

fine «tutto Israele sarà salvato» (*Rm* 11,26a), che non a caso richiama il passo di *Is* 45,17 LXX Ἰσραηὴλ σώζεται ὑπὸ κυρίου σωτηρίαν αἰώνιον), ancora una volta non rilevato da Belli? In che modo la Scrittura permette di affrontare le tensioni tra *Rm* 9 e *Rm* 11? Da questo versante la soluzione prospettata da Belli non ci sembra fra le migliori: «In this way, Paul already suggests part of the development of the chapter: though Israel has rejected the Gospel, this does not eliminate the possibility, by grace, that it will come to adhere it» (p. 366, nota 25). In realtà la prospettiva non trova riscontri nello sviluppo di *Rm* 11, dove invece Paolo riconosce che «secondo il vangelo sono nemici a causa vostra, ma secondo l'elezione amati a causa dei padri» (*Rm* 11,28), orientando l'attenzione verso le vie imperscrutabili del disegno o del mistero divino su Israele.

Inoltre poca attenzione è conferita da Belli all'esordio della sezione (*Rm* 9,1-5), dove anche se mancano citazioni dirette e indirette dell'AT, è annunciata la tensione tra le proprietà d'Israele e l'elezione che, di fatto non è menzionata, ma che rappresenta il filo conduttore principale di *Rm* 9,6-29. Come si rapporta il dono della Legislazione o della Torah a Cristo che è il fine e/o la fine della Legge, giacché sulla scia di Aletti, Belli propende per la doppia interpretazione del complesso costruito «fine della Legge è Cristo» (*Rm* 10,4)? In altri termini è possibile interpretare l'espressione τέλος γὰρ νόμου Χριστός secondo la duplice valenza della “fine” e del “fine” della Legge, se non si riscontra un'asserzione in tutta la Lettera ai Romani che consideri Cristo come la fine della Legge? Le proposizioni di *Rm* 3,31 sulla conferma o consolidamento della Legge e di *Rm* 11,29 sui doni e l'elezione irrevocabili di Dio per Israele, elencati in *Rm* 9,4-5 non orientano verso l'interpretazione positiva dell'espressione?

Trattandosi di una tesi di dottorato è naturale che il candidato dipenda dal suo relatore! Tuttavia ci sembra eccessiva la dipendenza a piè di pagina del contributo di Belli da quelli di Aletti, dedicati alla sezione, soprattutto dopo la traduzione in inglese di *God's Justice in Romans* (2010). Qualora il lettore avrà la pazienza di confrontare i due testi potrà rendersi conto delle considerevoli dipendenze di Belli dal saggio di Aletti, sia per quanto riguarda l'impianto generale della disposizione retorica, sia per le diverse *crux interpretum* che costellano il percorso della sezione.

I rilievi segnalati non intendono sminuire la fatica prodotta da Belli su una delle sezioni più complesse dell'epistolario paolino; e gli auguriamo di cuore che possa approfondire l'ambito della ricerca affrontando le questioni lasciate irrisolte, ma che meritano di essere dipanate

rispetto all'economia della lettera, soprattutto in seguito alla bella metodologia dimostrata che declina l'uso della Scrittura con gli sviluppi argomentativi di *Rm* 9 - 11.

Antonio Pitta

S. DIANICH, *Per una teologia del papato*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 176 p.

Centro visibile dell'unità della Chiesa e punto di riferimento della comunione universale, il papato ha sulle sue spalle una lunga storia di eventi e dibattiti che riguardano soprattutto il modo di concepire il primato. La riflessione sul primato ha trovato un momento culminante nella costituzione *Pastor aeternus* del Vaticano I, riaffermata dal Vaticano II che ha però dato spazio al collegio episcopale riconoscendolo, in unità col suo capo, «soggetto di suprema e piena potestà su tutta la Chiesa» (*Lumen gentium* 22). Ovviamente ciò non ha risolto tutti i problemi che restano ancora aperti sul fronte ecumenico, dove l'aspetto paradossale è proprio il fatto che un ministero concepito per servire l'unità sia visto come uno dei suoi principali ostacoli. L'argomento non è semplice e a trattarlo c'è sempre il rischio di apparire massimalisti o negazionisti, lo si può inoltre affrontare a vari livelli senza dimenticare l'opportunità, oggi particolarmente sentita, di una figura unitaria.

Un autorevole incoraggiamento a riprendere il dibattito è venuto dall'*Ut unum sint*, in cui Giovanni Paolo, citando la distinzione di Giovanni XXIII tra la verità e i suoi rivestimenti, è giunto a fare quest'affermazione: «Quale Vescovo di Roma so bene, e l'ho riaffermato nella presente lettera enciclica, che la comunione piena e visibile di tutte le Comunità, nelle quali in virtù della fedeltà di Dio abita il suo Spirito, è il desiderio ardente di Cristo. Sono convinto di avere a questo riguardo una responsabilità particolare, soprattutto nel constatare l'aspirazione ecumenica della maggior parte delle Comunità cristiane e ascoltando la domanda che mi è rivolta di trovare una forma di esercizio del primato che, pur non rinunciando in nessun modo all'essenziale della sua missione, si apra ad una situazione nuova» (n. 95). Quale possa essere questa "situazione nuova" auspicata dal pontefice non è facile da delineare, ma la presa di posizione ha incoraggiato i teologi a riprendere la questione, nonostante la difficoltà a farlo in termini innovativi, vista l'ormai imponente bibliografia.

Con questo libro si accinge all'impresa uno dei teologi italiani più noti, Severino Dianich, che confessa di essersi messo all'opera proprio a partire dall'*Ut unum sint*, leggendovi un invito a «dare un contributo di studio e di proposta per una possibile evoluzione delle forme di esercizio del ministero papale che non tradisca il patrimonio della fede cattolica e, allo stesso tempo, lo possa rendere accettabile da tutte le diverse confessioni cristiane» (p. 7). La motivazione che guida la stesura del testo è ecumenica, mentre la metodologia è prettamente teologica, con richiami biblici e riflessioni storiche che vanno dal *Dictatus papae* al Vaticano II. Un discorso prevalentemente dogmatico, dunque, che l'autore ritiene «stretto e irto di ostacoli», a differenza di quello giuridico, che non affronta per motivi di pertinenza (anche se le sollecitazioni, con citazioni e commenti di canoni, non sono del tutto assenti), ma che è ritenuto tutto sommato più semplice, in quanto molte funzioni previste dal Codice attuale potrebbero essere riviste senza intaccare l'essenza del dogma.

Ne scaturisce un saggio che, nonostante il numero contenuto delle pagine, riesce a offrire una specifica visione del ministero papale, toccando alcune delle sue principali implicazioni e che, pur inserendosi a pieno titolo nella lunga catena degli studi cattolici sul tema, lo fa prestando attenzione alle posizioni dei fratelli separati. La tesi dominante è la concezione del papato in termini di ministero sacramentale e pastorale. Notando come a un certo punto della storia, in pratica il secondo millennio, il concetto di giurisdizione universale sia divenuto così esclusivo da assorbire, se non cancellare, quell'aspetto, Dianich vede nel «recupero dei valori pastorali di fondo del ministero episcopale, fondato sul sacramento dell'ordine e vissuto nel rapporto quotidiano del papa con la sua Chiesa, profilarsi la linea di un nuovo equilibrio dell'esercizio del primato sulla Chiesa universale» (p. 10). Questa è la forma “nuova” che sebbene avanzata a livello di proposta o di “abbozzo” è ritenuta proponibile anche alle altre confessioni cristiane.

Ciò che si propone è un rovesciamento degli orizzonti andando non dall'universale al particolare, che peraltro rischia di non essere neanche considerato, ma dal particolare all'universale. Detto in altre parole si tratta di vedere il ministero del pontefice non a partire dal concetto di Chiesa universale bensì da quello di Chiesa locale. L'idea può non apparire inedita perché diversi sono gli ecclesiologi contemporanei che organizzano il primato del papa focalizzando il titolo di “vescovo di Roma” (spesso utilizzato dallo stesso Giovanni Paolo II), tuttavia se in alcuni il riferimento appare piuttosto isolato, quasi che quella qualifica serva solo ad argomentare i diversi elementi della *sollicitudo universalis*, o addirittura a

escluderli, Dianich sposta decisamente l'asse sul ministero pastorale che il papa vive, esercita e celebra nella sua Chiesa. Egli ritiene che «la densità di grazia del ministero papale si manifesta prima di tutto nel suo servizio alla Chiesa locale di Roma» (p. 105) e fa derivare da questo la ragion d'essere del ministero universale. Il discorso non vale solo per il papa, ma, con le debite distinzioni si estende ai vescovi (e ai i preti), per cui il saggio diventa pure un'occasione per riflettere teologicamente sul ministero ordinato in genere.

Anziché la solita divisione in capitoli, l'autore sceglie la struttura in parti che permette di raggruppare meglio i pensieri in unità tematiche. La prima esamina i *presupposti* necessari a comprendere che il primato è ancora una questione aperta «fino a che questo ministero, il cui fine essenziale è quello di custodire l'unità dei cristiani, non sarà riconosciuto anche dalle Chiese che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica» (p. 15). Contrariamente il discorso sarebbe bloccato in partenza e si sarebbe costretti a riproporre un ecumenismo di ritorno. Dopo essersi sintonizzato con l'*Ut unum sint*, che compie un passo in avanti rispetto al Vaticano II, Dianich fa una digressione storica, necessaria a comprendere quella evoluzione delle forme di cui si parlava. Approda quindi alla questione teologica, sottolineando la necessità di affrontare il tema dal punto di vista della fede e non dal versante giuridico o da argomenti di mera utilità. Si entra così nella proposta centrale di vedere il ministero attraverso la categoria della sacramentalità, considerata debole nei protestanti, rilevante negli ortodossi, controversa nella teologia cattolica per il fatto che in essa, a contrario della figura del prete, «il ministero dei vescovi e del papa è stato interpretato come un compito esclusivamente giurisdizionale» (p. 53).

Dal confronto parte *il quadro ecclesiologico* della seconda parte che fonda la tesi ricorrendo a una visione sacramentale con cui si reimpongono due rapporti: quello tra ministeri e Chiesa locale e quello tra sacramento e giurisdizione. Il ministero non è nella Chiesa solo perché c'è bisogno di un'autorità che la disciplini, ma per esprimerne una sacramentalità che ha la sua massima espressione nell'eucaristia e poiché questa, pur mantenendo un valore universale, è azione di una Chiesa locale, il successore di Pietro dovrà trarne tutte le conseguenze. «Valorizzare, allora, la qualità sacramentale del primato del papa significa rimettere in primo piano la sua condizione di vescovo di una Chiesa locale e il suo rapporto con la sua Chiesa. Infatti, proprio dal rapporto con la sua Chiesa particolare, essendo questa, non una qualsiasi delle tante Chiese sparse nel mondo, ma quella di Roma, cioè quella di Pietro, e solo in forza di questo rapporto

egli ha una missione unica nei confronti di tutte le altre Chiese» (p. 56). Più ardua l'analisi del rapporto tra sacramento e giurisdizione perché se sul piano del sacramento il papa non è da più di un altro vescovo (non esiste un quarto grado dell'ordine), lo è su quello della giurisdizione. Intento del Dianich è riconoscere che anche la fonte di quest'ultima risiede nell'ordinazione episcopale che destina il papa al servizio della vita sacramentale della Chiesa di Roma: «Non da altra fonte, indipendente dal suo sacramento episcopale, ma dallo stesso carisma per il quale egli vive il suo ministero di vescovo di Roma, il papa trae anche il suo ministero giurisdizionale al servizio della Chiesa universale» (p. 63). Seguono altre riflessioni su temi come il rapporto tra località e universalità.

La terza parte vuole dare un'*ermeneutica dei dati della fede*, ripercorrendo alcune delle principali acquisizioni che hanno segnato la comprensione del papato, soprattutto nel suo primato di giurisdizione. Il criterio metodologico non è la messa in discussione delle definizioni («per la fede cattolica nulla di ciò che è stato definito può essere cancellato»), ma l'interpretazione che deve tenere conto di alcuni criteri come il contesto storico e gli schemi culturali. Si ripercorrono le posizioni dei due concili del Vaticano dichiarando che se la proponibilità ecumenica non può portare a negare il primato di giurisdizione sulla Chiesa universale (che è un dogma definito), dall'intreccio tra Vaticano I e Vaticano II è possibile «postulare una nuova interpretazione». Questa conduce a un equilibrio che fonda l'atto giurisdizionale sull'atto sacramentale, «così il papa acquisisce il suo ministero nell'ordinazione e la legittimazione a svolgerlo con il carisma del primato sulla Chiesa universale dall'atto giuridico della sua elezione a vescovo di Roma» (p. 94). I paragrafi successivi analizzano il rapporto tra il papato e i singoli *munera*, a conferma del fatto «che anche il ministero papale, sorgendo dalla stessa imposizione delle mani che costituisce l'ordinazione episcopale, non può scavalcare il livello locale della vita della Chiesa, ma ha la sua prima espressione nella predicazione della Parola e il suo punto di arrivo più alto nella celebrazione dell'eucaristia» (p. 105).

Si entra nella parte delle *prospettive*, che certamente interesserà di più chi intende sapere in quale direzione può condurre l'assunto teologico finora proposto di accentuare la dimensione sacramentale del ministero papale. La strada è quella della stretta reciprocità per cui come non si può pensare l'unità del corpo episcopale senza la comunione con il papa, così questi non dovrebbe concepirsi fuori della comunione con il collegio episcopale. Di qui l'interpretazione del Vaticano I: se il papa può definire «un dogma *ex sese non autem ex consensu ecclesiae* non può esistere *ex*

sese; il papa è papa solo *ex ecclesia*, cioè in forza di quel sacramento della Chiesa che lo accomuna a tutti gli altri pastori della Chiesa» (p. 129). I contenuti dei paragrafi successivi hanno una natura quasi programmatica: dal sacramento alla collegialità ovvero la qualità collegiale del ministero papale («il papa ha sempre una *mens* comune con gli altri vescovi»); la collegialità intermedia («progettazione di una più vasta attuazione della collegialità»); la qualità collegiale dei vescovi («esigenza di realizzare una forma di esercizio del primato che sia capace di valorizzare al massimo la diversità»); la qualità pastorale del ministero papale («la vitale relazione con la Chiesa di Roma»).

L'opera di Dianich raggiunge lo scopo di rovesciare le prospettive di un immaginario collettivo che tende a vedere il papa più nella veste di capo della Chiesa universale che in quella di pastore della sua Chiesa locale. Non esclude il potere di giurisdizione, ma ne corregge l'unidirezionalità o l'isolamento, facendolo derivare da una sacramentalità che sottolinea il carattere episcopale del ministero del papa e che postula un radicamento pastorale nella propria Chiesa locale. Alcune forme di esercizio universale ricavate della tesi di fondo possono non incontrare il consenso unanime, ma l'elemento strutturale è coerente: stabilire un rapporto più stretto tra papato e collegialità episcopale. In controluce al volume si scorge pure un'idea ecclesiologica cara all'autore, quella di una Chiesa sostenuta dalla grazia che si nutre di comunione interpersonale e dove le mediazioni si impongono attraverso una rete sinodale. Che tutto ciò ottenga il risultato sperato a livello ecumenico è un obiettivo che l'autore stesso non si illude di ottenere, consapevole che la sua tesi, pur essendo «ecumenicamente proponibile», non risolve tutti i problemi. Lo dimostrano i dibattiti dei dialoghi ufficiali sulla stessa nozione di sacramento. Si trattava però di cogliere l'invito lanciato dall'*Ut unum sint* ed è ciò che Dianich ha voluto fare con la sua competenza, lanciando una proposta che apre a ulteriori confronti.

Giovanni Tangorra

J. ERNESTI – W. THÖNISSEN (Hg.), *Personenlexikon Ökumene*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2010, 248 p.

I nomi dei due curatori sono ben noti agli specialisti di teologia ecumenica per le loro apprezzate pubblicazioni dedicate alla storia dell'ecumenismo, scritte con una particolare attenzione agli inizi e allo sviluppo

del movimento ecumenico cattolico (si veda, ad esempio, J. Ernesti - W. Thönissen [Hg.], *Die Entdeckung der Ökumene. Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der Ökumene*, Bonifatius - Otto Lembeck, Paderborn Frankfurt am Main 2008). L'opera *Personenlexikon Ökumene* intende essere un contributo alle celebrazioni del centesimo anniversario della Conferenza missionaria mondiale di Edinburgo, con la quale nacque il movimento ecumenico mondiale. Allo stesso tempo, scaturisce e si propone come una sorta di supplemento al *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, curato da W. Thönissen (Herder, Freiburg im Breisgau 2007), testo che andava completato con specifici e più ricchi riferimenti bio-bibliografici riguardanti i protagonisti dell'ecumenismo del XX secolo. È proprio in detto completamento l'intenzione dei curatori del volume in oggetto e dei loro collaboratori, provenienti dalla Germania e dall'Austria, ma anche da altri paesi come la Russia (V. Fedorov), la Francia (H. Destivelle) e l'Italia (Mons. E. Fortino, recentemente scomparso).

Il lessico presenta più di 140 ecumenisti, di differente nazionalità e di differente provenienza confessionale, appartenenti a "mondi" e a "settori" di vita e di azione ecclesiali diversi: tanti vissuti nei primi decenni del XX secolo, molti altri ancora oggi attivi in campo ecumenico. Una grande attenzione - non potrebbe essere diversamente - viene rivolta agli ecumenisti-teologi. È da apprezzare che accanto a figure di teologi ben noti per il loro *engagement* ecumenico, come Y. Congar, S.N. Bulgakov, G. Florovsky, J.-M. R. Tillard, N.A. Nissiotis, W. Kasper e altri ancora, compaiano nomi solitamente meno presenti nelle rassegne ecumeniche. Si tratta di A. Delp, R. Grosche, M. Pribilla, E. Peterson e M.J. Metzger, accomunati dall'impegno per la diffusione capillare dell'ideale dell'unità dei cristiani. Non mancano, poi, le presentazioni delle personalità carismatiche, altrettanto decisive per la propagazione della causa ecumenica. Tra di esse vanno segnalati la cattolica C. Lubich, fondatrice del movimento dei Focolari, e il riformato frère Roger Schutz, fondatore della comunità di Taizé.

Altro grande gruppo di ecumenisti citati nel lessico è quello degli ecclesiastici e ciò non può stupire, essendo noto che il movimento ecumenico è stato guidato sin dalla sua nascita dai ministri e dai gerarchi delle chiese e delle comunità cristiane non cattoliche, come ad esempio N. Söderblom, J.E.L. Newbigin, Ch.H. Brent, S.Ch. Neill, il metropolita Nikodim e altri. Ciò che invece sorprende è che accanto a loro si trovino citati anche gerarchi cattolici, sia vescovi che papi. Quando parlo di una "sorpresa" non mi riferisco, certo, ai papi del dopo Vaticano II (Giovanni XXIII, Paolo VI, Giovanni Paolo II, Benedetto XVI) o a coloro che,

come il vescovo L. Jaeger, agirono da coraggiosi pionieri del nascente ecumenismo cattolico, ma a papi del periodo in cui la Chiesa, sotto la loro guida, manteneva una posizione piuttosto scettica e critica nei confronti dell'ecumenismo mondiale. Si tratta, in concreto, di Pio XI e Pio XII. Come si giustifica il loro inserimento in un lessico dei grandi personaggi dell'ecumenismo?

Prima di rispondere a questa domanda va messo in evidenza che ciò che caratterizza la presente opera è proprio la rivalutazione del concreto contributo dei cattolici, e della Chiesa cattolica, allo sviluppo del movimento ecumenico. La tesi di fondo, infatti, che i curatori intendono difendere, in controtendenza rispetto alla maggior parte delle presentazioni della storia dell'ecumenismo, è che le gerarchie cattoliche non furono del tutto estranee alle vicende ecumeniche e che gli ammonimenti dalle stesse emanati non costituirono in nessun caso un giudizio negativo sugli sforzi di coloro che si adoperavano a rispondere concretamente alla preghiera di Gesù: *ut omnes unum sint*. Dunque, nel caso di Pio XI viene sottolineata la sua apertura nei confronti dell'Ortodossia, concretizzata con la pubblicazione dell'enciclica *Rerum Orientalium*, in cui il papa invita il mondo cattolico a occuparsi della teologia e della liturgia ortodosse. E viene inoltre sottolineato che, paradossalmente, un significativo contributo al profilarsi dell'ecumenismo cattolico è rappresentato anche dalla famigerata enciclica *Mortalium animos* (1928), che vieta un ecumenismo che metterebbe in pericolo l'integrità della fede cattolica e che relativizzerebbe la specifica vocazione della Chiesa cattolico-romana in mezzo alle comunità e alle Chiese non cattoliche. Nel caso di Pio XII, invece, viene messo in evidenza che durante il suo pontificato non solo iniziano a diffondersi gruppi ecumenici di origine cattolica come *Una-Sancta* (Metzger) e *Unitas* (Boyer), ma che è in atto, seppur lentissimo e superprudente, un avvicinamento (con lo scopo di osservare) dei vescovi al movimento ecumenico. Allo stesso tempo si evidenzia che è proprio durante il pontificato di Pio XII che viene emanato il documento *Instructio de motione oecumenica* (1949), in cui si riconosce che il movimento ecumenico è frutto dello Spirito Santo. Secondo quanto afferma J. Ernesti, si può in ogni caso dire che, nonostante negli anni '50 tali tendenze sembrano esaurirsi, il pontificato di questo papa non fu un tempo perso per l'ecumenismo cattolico; al contrario, «in quegli anni si è potuta preparare quell'apertura ecumenica che successivamente contrassegnò gli anni del Concilio» (p. 181).

Tale interpretazione della storia del movimento ecumenico è ciò che rende originale la presente opera. Chi conosce gli altri scritti dei due

curatori, pubblicati di recente e impostati nella stessa chiave di lettura, sa che essi non corrono il rischio di cadere nella trappola di un facile e ideologico revisionismo. Inoltre, lo studio dei documenti degli archivi inizia a spingere gli studiosi verso la stessa direzione, convincendoli sempre di più della necessità di rivisitare i 'luoghi comuni' delle presentazioni, fatte fino a qualche tempo fa, della storia dell'ecumenismo cattolico (si vedano, ad esempio, i contributi di G. Coco e J. Ickx in C. SEMERARO [ed.], *La sollecitudine ecclesiale di Pio XI. Alla luce delle nuove fonti archivistiche*, LEV, Città del Vaticano 2010, pp. 260-331). Ciò che si intende ottenere con detta impostazione non è tanto un totale ribaltamento delle conoscenze acquisite, quanto piuttosto un loro completamento (anche attraverso le doverose correzioni dei tradizionali giudizi riguardo a certi fatti e a certe persone), dato che la storia dell'ecumenismo è molto più ricca e complessa di quanto si sia potuto intuire nel passato. Al di là del fatto che un orientamento del genere rende giustizia alla verità storica, un altro importante merito del volume sta nel riscattare l'ecumenismo dai pregiudizi di coloro che, nel mondo stesso della cristianità cattolica, continuano a sospettare gli ecumenisti cattolici di innate tendenze anti-gerarchiche, come se occuparsi del dialogo con i cristiani non cattolici non fosse altro che una sorta di compensazione delle proprie frustrazioni confessionali causate dal rigido sistema dell'ordinamento gerarchico della Chiesa cattolico-romana.

Detto ciò, si deve aggiungere un'osservazione critica, e cioè che nella presentazione degli ecumenisti cattolici (non gerarchi) si tende a sottacere l'esistenza di un altro aspetto della storia dell'ecumenismo, oggettivo anch'esso come quello appena evidenziato: il fatto che la loro missione di pionieri dell'ecumenismo fu vissuta come un'esperienza spesso carica di sofferenza per le incomprensioni e le emarginazioni all'interno delle proprie comunità (si pensi al caso di Pribilla o alle difficoltà di Lortz, per non parlare di Metzger e di altri). Le sofferenze dei primi ecumenisti cattolici fanno parte della storia dell'ecumenismo cattolico e, attribuendo a esso un valore aggiunto, dovrebbero essere da noi tutti conosciute e ricordate: anch'esse concorrono a ricostruire la verità storica del movimento verso l'unità dei cristiani.

Non possiamo esimerci dal raccomandare il lessico a tutti coloro che sono interessati ad approfondire la storia dell'ecumenismo, come anche a quanti operano attivamente nella grande "vigna" del dialogo ecumenico. La brevità delle singole voci e gli essenziali suggerimenti bibliografici che le accompagnano fanno di quest'opera un agile strumento di lettura e di consultazione. Per una eventuale seconda edizione, suggerisco che

il lessico venga arricchito di qualche altro nome: penso, in particolare, al teologo evangelico H. Asmussen, al teologo cattolico M. von Sachsen e, soprattutto, al sacerdote ortodosso A. Men'. Se poi l'opera dovesse essere tradotta in italiano – cosa assolutamente auspicabile –, sarebbero necessarie alcune ulteriori integrazioni: si pensi, ad esempio, al teologo L. Sartori o a M. Vingiani, fondatrice del Segretariato Attività Ecumeniche (SAE).

Lubomir Žak

C. L. FIRESTONE, *Kant and theology at the boundaries of reason*, Ashgate, Farnham–Burlington 2010, 194 p.

Può sembrare problematica la sola idea di ritenere Kant una risorsa per l'elaborazione di una teologia cristianamente intesa, eppure C.L. Firestone non solo considera pertinente l'idea ma è convinto che ci sono risorse positive per fare teologia attraverso la filosofia kantiana, e che tale filosofia offre barlumi tali che i teologi possono costruttivamente confrontarsi con Kant resistendo alla tentazione di abbandonare questa figura chiave del pensiero occidentale (cf. p. 163). Sappiamo dalla storia che, almeno in ambito cattolico, le teologie ottocentesche sorte sul presupposto – o da controbattere o da accettare – della filosofia kantiana hanno dato vita al razionalismo (come nel caso di Hermes che voleva difendere la certezza della fede dalle obiezioni kantiane) o al fideismo (come nel caso di Bautain che muoveva dai risultati della critica kantiana per rifiutare l'apologetica basata sulle prove dell'esistenza di Dio e per screditare la ragione). La convinzione dell'autore, che si definisce allievo cristiano di Kant, è di mostrare dove la teologia guadagna un appiglio nella filosofia di Kant e come i teologi si sono giovati di questi appigli per costruire sistemi teologici significativi e robusti (cf. p. VIII), pur nella consapevolezza che l'interpretazione e ricezione tradizionale di Kant è stata essenzialmente negativa. Dunque agnosticismo o, peggio ancora, ateismo, non sono affatto il destino necessario della filosofia kantiana.

Così nel cap. 1 sono ripercorse alcune interpretazioni teologiche contemporanee di Kant, mentre nel cap. 2 viene fissato il problema della conoscenza come lo sfondo per la comprensione di Dio, nell'idea che la prima critica «non offre un completo, autogiustificantesi paradigma per la comprensione dell'opera di Kant come un intero filosofico e che la sua incompletezza invita ad una ulteriore analisi della natura dei confini

trascendentali della filosofia di Kant e dello sviluppo della comprensione kantiana di Dio basata su di essi» (p. 15). Il cap. 3 si volge direttamente alla comprensione kantiana del legame fra fede e cognizione (*Erkenntniss*) – essenzialmente distinta dalla conoscenza (*Wissen*) – che conduce il filosofo non solo oltre l'ateismo e l'agnosticismo ma anche oltre il deismo e il non realismo teologico. La fede viene così ad avere dimensioni morali, poetiche e ontologiche che vanno ben oltre la critica della conoscenza della *Critica della ragion pura*; Dio, quale oggetto proprio della fede razionale, deve essere concepito come una realtà ideale che si presenta naturalmente nell'uso teoretico della ragione e che si comprende come un essere ultimamente coinvolto nelle vicende umane, che garantisce un governo morale e assistenza nell'uso pratico della ragione, e una speranza morale nell'uso critico della ragione. Ai fondamenti morali, poetici e ontologici per una teologia ai confini della ragione sono dedicati i capp. 4-6. Gli ultimi due capitoli (il settimo e il breve ottavo) rappresentano come le conclusioni circa il rapporto tra filosofia kantiana e teologia cristiana.

La domanda diventa: di quale teologia si tratta? Di una generica teologia che si occupa di religione e parla di Dio o di una teologia essenzialmente cristiana, capace, cioè, di ricomprendere i temi specifici della rivelazione? L'autore è convinto di poter andare oltre una generica teologia realista quando si passa attraverso Kant, soprattutto in considerazione di alcuni temi centrali (in particolare, ne *La religione entro i limiti della sola ragione*), ovvero il carattere decaduto dell'uomo (il male radicale), il tema della grazia e la teologia del prototipo. Questo senza dimenticare il diniego kantiano della dottrina della Trinità e dell'unione ipostatica in Cristo di Dio e uomo, che nulla toglie però al fatto che «la teologia kantiana non è una indolente o dogmatica impresa ma un cercare dopo Dio e una migliore comprensione della relazione di Dio con l'umanità e il mondo attraverso il conflitto tra filosofia e teologia e anche una fede viva centrata intenzionalmente su ciò che è essenziale dal punto di vista razionale e moralmente sicuro» (p. 165). Certo il tentativo dell'autore rimane un semplice inizio, volto a chiarire le risorse presenti nella filosofia kantiana, capaci di promuovere e fondare razionalmente la fede religiosa, perché le questioni riguardanti specifici temi, dalla trinità alla risurrezione dei corpi all'importanza dei sacramenti, restano da chiarire e probabilmente l'autore lo farà (se mai ci riuscirà in una maniera convincente) in una successiva ricerca.

Il volume è sicuramente interessante e ben fatto anche se si limita a considerare autori e studi quasi esclusivamente di lingua inglese, trascu-

rando altri filoni che sarebbero potuti risultare utili, come, ad esempio, la prospettiva di Tillette sulla cristologia filosofica e i suoi studi in merito su Kant.

Antonio Sabetta

P. GIUSTINIANI (ed.), *Discussioni di bioetica*, ECS, Napoli 2009, 194 p.

Il testo in esame costituisce il nono Quaderno di Filosofia (Nuova serie), realizzato dalla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino – Napoli, ed è costituito da sei contributi, che saranno brevemente presi in esame; si differenziano notevolmente per mole; entrando nello specifico, i primi due risultano assai più ponderosi dei successivi. Gli argomenti appaiono essere variegati, pur legati da un *filo rosso* che verte sul concetto di natura; toccano temi attuali inerenti alla bioetica, in particolare sul piano teoretico. Il volume non presenta bibliografia finale, neppure per i singoli interventi, come per altro è frequente in pubblicazioni analoghe; vi si può ovviare con quella riportata nelle note.

La finalità dei suddetti quaderni intende «presentare ad un più vasto pubblico le riflessioni di docenti e collaboratori nell'orizzonte dei rapporti tra neuroscienze, bioetica e antropologia cristiana» (p. 5); però, è implicitamente richiesta una buona preparazione nel settore, in mancanza della quale la lettura risulterà di non facile comprensione. Per contro, sono “quaderni” universitari e, quindi, verosimilmente rivolti a studenti e studiosi di quell'ambito; ovviamente, in contrasto con quanto affermato nella citazione di cui sopra.

Il primo contributo: P. Giustiniani, *Bioetica cattolica e bioetica laica. Nessun problema?* (pp. 11-54); esamina un argomento di notevole attualità ed interesse. Presenta una bibliografia aggiornata, ovviamente in nota, su di un argomento oggi molto dibattuto. Purtroppo, il linguaggio utilizzato risulta essere di non facile comprensione, specie per i *non addetti ai lavori*, ma di ciò è stato già detto poco sopra. Il contributo può essere sommariamente suddiviso in due parti: la prima, in cui l'autore affronta il tema della modernità e della laicità, ad essa collegata, prendendo spunto da alcuni testi e sviluppandone talune considerazioni. La seconda parte (a grandi linee, partendo dal sesto paragrafo) risulta essere assai più stimolante, con riflessioni sui motivi di contrasto tra i sostenitori delle due diverse posizioni.

In definitiva, sarebbe davvero auspicabile, come presentato in forma interrogativa nell'ultimo paragrafo, che ci si orientasse verso «una bioetica senz'aggettivi». Troppo spesso il conflitto tra i due aggettivi in questione (“cattolica” e “laica”) si pone piuttosto su un piano di contrapposizione ideologica (ed in quanto tale scarsamente scientifica), che non su quello della comune ricerca della verità; la quale dovrebbe invece caratterizzare la scienza in quanto tale. Infine, giustamente l'autore sottolinea che «il vero motivo di tensione [consiste nella] configurazione che della “persona”, espressione di una “natura umana”, si riuscirà a elaborare da parte delle ancora troppo antitetiche prospettive bioetiche» (p. 54).

Il secondo contributo: R. Gallinaro, *Il concetto di “natura” fra normatività etica e fondazione teoretica* (pp. 57-114); è il più ampio e presenta una ricerca interessante sul concetto di “natura”, dalle origini greche, fino ad oggi; epoca in cui vari studiosi sollevano difficoltà nei suoi confronti. L'autore fa notare «che una certa ambiguità semantica [...] è precocemente presente sin dai primi utilizzi di cui si ha notizia. [...] La natura (*physis*), nasce in quanto concetto ritenuto capace di esprimere il principio dinamico dell'identità di tutto ciò che esiste» (pp. 63-64); ma rapidamente «è stata interpretata, in primo luogo, come la costituzione delle cose [...] in secondo luogo, come quel principio dinamico» (p. 64).

Quindi, pone giustamente in risalto la tensione che, all'interno di quella nozione, si estrinseca tra una concezione statica ed una dinamica, quest'ultima certamente più adeguata alla sensibilità moderna; naturalmente, senza con ciò voler ignorare l'importanza che la suddetta staticità comporti a livello ontologico. Come dire che le due dimensioni non si elidono a vicenda, bensì sono entrambe necessarie ed, in qualche modo, sono l'una strutturale all'altra. Per cui «natura è simultaneamente l'energia immanente di ciò che nasce e cresce ma anche l'identità dell'ente maturato in questo moto d'essere. Essa accoglie e sintetizza il tempo dispiegato (*aion*), l'insorgenza presente del tempo raccolto (*kairos*), attraverso lo scorrere del tempo a fasi successive (*kronos*)» (p. 67). Esposizione sintetica e ricca di profonde suggestioni, capaci di ulteriori sviluppi ed approfondimenti nell'ambito di un concetto, non di rado tarpato nelle sue davvero grandi possibilità. Non sarà proprio nella suddetta riduttiva visione di una nozione dalla portata, invece, così vasta, che si possono scovare le radici di quell'odierna scarsa *fiducia* riposta nel termine “natura”?

L'ultimo paragrafo, laddove l'autore «[azzarda] una [sua] personale rilettura della coppia di concetti di *physis* e di legge naturale» (p. 99), purtroppo, risulta meno chiaro.

Il terzo contributo: R. Sinno, *Scienza e tecnologia nell'azione dell'uomo nella natura* (pp. 117-129); il grande sviluppo della tecnologia, nel nostro tempo, comporta un mutato rapporto, anche in confronto con il passato relativamente prossimo, della scienza con la natura. A seguito di quanto già osservato, nel contributo precedente, l'autore scrive: «Il lento processo di separazione, della scienza rispetto alla natura, prende origine dal momento in cui si è affermato il concetto di una sua univoca decifrazione, attraverso la comprensione delle leggi universali che la regolano» (p. 119). Ne deriva la necessità di adeguate disposizioni circa l'utilizzo delle possibilità che la ricerca odierna ci mette a disposizione, al fine di evitarne, su un fronte, il soffocamento oppure, sul fronte opposto, il dominio incontrastato.

Il quarto contributo: M. Farisco, *Ancora l'umano dopo l'uomo?* (pp. 133-152), affronta essenzialmente problemi legati alla concezione del cosiddetto *Posthuman*, nell'epoca del dominio della tecnica; terminando, nell'ultimo paragrafo, con una serie di domande, una delle quali detta, per rimanere nell'alveo in cui è inserito il volume: «è oggi ancora possibile parlare di “natura umana”?».

Il quinto contributo: F. Del Pizzo, *Profili biopolitici della bioetica* (pp. 155-176); in cui si prendono in considerazione le inevitabili ricadute della bioetica sulla politica. L'autore pone in luce «l'esigenza di una riflessione normativa sulle questioni pratiche» (p. 155) ed evidenzia che «pur mantenendo ferma la prospettiva del giudizio morale, la biopolitica sposta il discorso sui fondamenti dell'ordinamento politico-giuridico, in chiave *biosociale*» (pp. 155-156). A tale proposito, il secondo paragrafo porta il titolo: «La biopolitica dai fatti ai valori?»; il richiamo ad una sempre maggiore attenzione ai valori, in un mondo in cui la tecnica può facilmente prendere il sopravvento, risulta essere quanto mai importante ed attuale.

Il sesto contributo: C. Punzo, *Discutere di bioetica in prospettiva femminile* (pp. 179-194); senza nulla togliere alla «prospettiva femminile», è la parte che, per taluni versi, meno si inserisce nel quadro generale dell'opera; in quanto se è vero che la dimensione femminile non può essere ignorata, e ben fa l'autrice a porlo in evidenza, è altrettanto vero che il concetto di natura non può essere *declinato* in termini elusivamente né maschili né femminili. Detto ciò, si deve evidenziare che vi sono spunti degni di interesse; quale, ad esempio, la giusta sottolineatura «che mentre si moltiplicano le possibilità di comunicazione in tutte le forme, non si registra una crescita parallela della comunicazione effettiva e della cordiale intesa tra le persone e le Istituzioni» (p. 183). La “comunicazione” reale,

ed anche affettiva, a cui l'autrice in qualche modo introduce, costituisce un fattore per nulla marginale nell'affrontare, e risolvere, molti quesiti sul fronte bioetico: quesiti che affondano le loro radici in una *distanza* tra persone reali, concrete, vive. Si deve sottolineare che le suddette "Istituzioni" debbono necessariamente far capo ad altre persone; infatti, se si fa riferimento magari ad un ministero, esso non è un oggetto, ma una struttura costituita da esseri umani, che hanno (avrebbero?) per funzione proprio l'occuparsi di altri esseri umani: come loro, più bisognosi di loro. Ad esempio, quanta parte della questione dell'eutanasia, con tutto ciò che ruota attorno a questo termine, si fonda su un rifiuto del sano nei confronti del malato, di fatto non curabile? Evidentemente l'argomento sarebbe vasto e sicuramente eccessivo per questa sede, ma il testo in questione può essere occasione di riflessione in merito.

Pier Angelo Iacobelli

S. GOERTZ - K. KLÖCKER, *Teologia e bioetica. Cinque conversazioni con Antonio Autiero*, EDB, Bologna 2010, 112 p.

I testi, derivati da interviste, inevitabilmente non possono avere quell'approfondimento che nasce dalla possibilità, da parte dell'autore, di riflettere e rivedere con la dovuta ampiezza l'esposizione del proprio pensiero. Premesso ciò, si deve riconoscere che in questo caso l'opera si presenta interessante, anche se agevole: nella mole come pure per la terminologia utilizzata. Si giunge, così, alla prima considerazione: purtroppo non di rado accade di esaminare libri il cui linguaggio risulti quantomeno di difficile comprensione, specie per i *non addetti ai lavori*. Nel volume in questione, invece, l'esposizione si rivela di normale comprensione anche per un pubblico non specializzato. Nella *Nota introduttiva all'edizione italiana*, S. Furlani utilizza il termine di "linguaggio chiaro" (p. 9): aspetto che costituisce sempre e comunque un valore aggiunto, e non soltanto per le opere divulgative, ma anche per quelle specialistiche. Purtroppo, non vi sono bibliografia né note.

I temi trattati sono cinque argomenti importanti riguardanti, come esplicita il titolo stesso, la bioetica; essi sono, di volta in volta, affrontati *a quattro mani*, da un esperto dei singoli settori e da un teologo, A. Autiero, che di bioetica si occupa da tempo. Gli specialisti sono tutti dell'area germanica ed inevitabilmente ne deriva che il punto di riferimento sia la legislatura di quel paese; d'altra parte, non meraviglia, essendo il vo-

lume la traduzione italiana di un originale tedesco pubblicato nel 2008. Per contro, la bioetica necessariamente trasborda ogni eventuale limite nazionale.

S. Furlani sottolinea che «la teologia morale ha assunto recentemente, sulla scia dei progressi delle biotecnologie, una rilevanza e una posizione assolutamente nuove [...] e pertanto ha offerto alla teologia fondamentale gli stimoli più significativi [...]» (pp. 9-10). Le riflessioni dell'autore citato possono (e dovrebbero) costituire un ottimo spunto, ovviamente, in particolar modo per quanti si occupano di morale. Ed a tale proposito, proprio la necessità di un procedimento nel fare scienza più "fluida" (p. 10) dovrebbe costituire un paradigma per le scienze: in merito, si apre il grande campo di indagine e confronto che porta a considerare lo stretto legame che unisce tra loro le diverse discipline. Le quali troppo spesso vengono considerate eccessivamente chiuse in se stesse, senza tener nel debito conto che la scienza in realtà è unica; ed i vari campi di indagine altro non sono se non gli aspetti di un'unica verità, come dire le facce di una sola, mirabile, pietra preziosa (quasi fosse un diamante).

Altro aspetto interessante, sottolineato da S. Furlani (viene dedicato ampio spazio alla breve *Nota introduttiva all'edizione italiana*, poiché l'autore pone in evidenza temi, che possiedono notevole importanza all'interno dell'opera), è: «la necessità di definire (e ridefinire) un quadro giuridico che sia il più rispettoso possibile della dignità e della libertà personale, senza per questo cedere alla vaghezza [...]» (p. 14). Per molti ambiti della bioetica, questo è un tema davvero rilevante ed urgente; costretta, purtroppo, a navigare tra i due opposti scogli di Scilla e Cariddi, costituiti dalle numerose difficoltà del rispettare quelle "dignità" e "libertà personale", che vanno salvaguardate ad ogni costo; e, contemporaneamente, da norme giuridiche chiare, la cui presenza appare ogni giorno più inderogabile. Le considerazioni presenti nel testo in esame possono costituire un ulteriore apporto in merito a tale dibattito.

Affrontando ora i vari contributi, la prima questione affrontata è legata ai trapianti, con le numerose difficoltà, non soltanto tecniche, ma anche e soprattutto ontologiche, che caratterizzano questo settore; a tale proposito l'interlocutore è un medico, particolarmente esperto in trapianti cardiaci, che ha eseguito a centinaia (per l'esattezza, circa quattrocento), H. Scheld.

Il professore appena citato affronta subito il tema della morte. Un argomento, che nella nostra società assume due aspetti, per taluni versi contrapposti: su un fronte un'atavica paura (sarebbe più esatto usare il termine terrore?); è inevitabile che la caduta del senso del sacro tenda

a privare l'uomo attuale di un'adeguata difesa interiore contro di essa. L'argomento risulta essere molto complesso ed è certamente riduttivo il tentare di *liquidarlo* con poche battute; tanto più che nelle varie società assume caratteristiche differenti. Fermo restando che le attuali considerazioni si limitano alla nostra società occidentale, dei paesi ricchi, per intenderci; nei quali il suddetto senso del sacro ha subito profonde modificazioni negli ultimi decenni, portandolo spesso ad una (apparente?) sostanziale scomparsa per molte persone. In realtà, però, è un problema a cui nessun essere umano può davvero sfuggire.

Per contro, al suddetto aspetto (paura) se ne aggiunge un altro, quello della fuga: l'uomo attuale fa del tutto per non pensarvi. «Il tema della morte, nella nostra società, continua a essere un tabù. [...] Non si riesce a parlare del morire, sebbene questo aspetto faccia parte senza dubbio della nostra vita» (pp. 18-19). Come non tornare col pensiero al personaggio di Tostoj, Ivan Il'ič, nel racconto *La morte di Ivan Il'ič*? Fintanto che la morte non lo coinvolge in prima persona, fa del tutto per allontanarne il pensiero: ben diverso, il suo atteggiamento allorché vi si trova di fronte, a causa di quella grave malattia che lo porterà alla morte. Fermo restando che andrebbe posta in evidenza la lotta, con le conseguenti difficoltà, che è costretto ad affrontare in quel momento drammatico: ben altra cosa sarebbe stato se si fosse confrontato con quel (grave) argomento ben prima nella sua vita.

In merito all'aiuto nei confronti del morente, se da un lato il professore (H. Scheld) indica la necessità di un adeguato sostegno anche da parte di chi possa supportarlo sul fronte religioso; dall'altro sottolinea la necessità nei confronti degli stessi medici di un aiuto per mezzo di uno psicologo: «[...] quasi vent'anni fa, ho detto che anche noi abbiamo bisogno di uno psicologo, specialmente per i trapiantati. Nella nostra clinica, in generale, è ormai assolutamente impensabile fare a meno della nostra psicologa» (p. 20).

È evidente che i risvolti sono molti e variegati; però, non sarebbe indicata anche la presenza di un sacerdote, quantomeno in supporto alla figura dello psicologo, dato il tipo di necessità da affrontare? E non è forse anche questo tipo di atteggiamento un ulteriore esempio di quanto nella nostra società si abbia *pudore* (ma sarebbe forse meglio utilizzare il termine paura?) della morte, specie nella sua dimensione che oltrepassa il tempo e lo spazio? Da notare, per inciso, che in tale circostanza A. Autiero non interviene.

Tornando al tema dei trapianti (donazione) d'organi, da cui quello della morte prende spunto, non è possibile ignorare quell'argomento cruciale che inerisce il prelievo dei suddetti organi: infatti per essere espantati

in modo tale che possano essere a loro volta re-impiantati è necessario che il donatore sia appena morto. E qui emergono le difficoltà; che si concentrano essenzialmente su quale definizione di morte debba essere accolta per valida. Ovviamente, questo non può essere l'ambito in cui si sviluppi la tematica in questione: solo qualche notazione, estrapolata da quanto emerge dal testo.

H. Scheld, il quale si ricorda essere un cardiocirurgo, ha l'esigenza che la definizione in proposito sia la più puntuale possibile, ma pure che il momento in questione (dell'avvenuto trapasso) non sia troppo lontano dal tempo in cui gli organi erano in perfetto esercizio; cosa più che comprensibile, in quanto se così non fosse, di fatto, non si potrebbero operare trapianti. Ed utilizza la seguente, per altro oggi molto diffusa, definizione: «Una persona è morta quando la sua attività cerebrale è completamente cessata [...] la diagnosi di morte clinica è la diagnosi più sicura dell'intera medicina» (p. 24). In realtà, le cose sono assai più complesse di quanto non possa apparire ad un primo sguardo. Innanzitutto, non si può essere certi che vi sia un così stretto legame tra quanto attualmente viene definita come "cessazione dell'attività cerebrale" e la morte dell'individuo in questione; tanto più che non si può né sottovalutare né, tantomeno, ignorare che l'individuo in questione non è soltanto tale, bensì è anche persona. È proprio l'essere persona che genera tutte le difficoltà emergenti; infatti se tale non fosse, mantenendo soltanto l'individualità non vi sarebbero particolari complicazioni ontologiche e, di conseguenza, pratiche. Alcuni studiosi perseguono una via in tale direzione: si pensi, solo per citare un esempio, pur con gli adeguati ampliamenti ed approfondimenti che sarebbero necessari, ad H. Jonas.

Tornando a ripetere che il problema si presenta davvero complesso, senza con ciò sostenere che quanto affermato da H. Scheld sia falso, si vuole soltanto evidenziare che vi sono ragionevoli dubbi in merito. Per contro, è evidente che, non accogliendo la suddetta definizione, le donazioni di organi subirebbero quantomeno una brusca frenata (o un arresto?), con la conseguenza che numerose vite non si potrebbero salvare o, per lo meno, vivrebbero con difficoltà di gran lunga maggiori. Per altro, anche gli stessi intervistatori, S. Goertz e K. Klöcker, sollevano il problema (cf. pp. 26-27).

Anche questo si presenta come un quesito, e non di rado accade in bioetica, combattuto tra due opposte difficoltà: nel caso estremo, la salvezza di una persona dipende dalla donazione di un organo da parte di un'altra ovvero la morte di una persona (gravemente malata e sostanzialmente destinata al decesso) costituisce la salvezza di un'altra. Sull'altro

fronte: una persona è sempre portatrice di diritti che la rendono affatto intangibile; come dire: non è ipotizzabile che per salvarne una se ne sacrifichi una seconda, fintanto che quest'ultima non sia realmente e definitivamente defunta. In altri termini, noi siamo in grado di verificare quel processo che (normalmente) conduce alla morte, ma ben altra cosa è il constatare il momento esatto della morte stessa. Il perno della questione verte sulla definizione di morte, nel senso di accertamento della medesima. D'altro canto, ridurre l'individuo (in tal caso, persona) ad una sua funzione, sia pure di importanza rilevante, quale la cosiddetta attività cerebrale, appare quantomeno riduttivo.

In un passato, talmente recente da risultare ancora presente per non pochi (anche specialisti), si tendeva a considerare l'individuo, nella sua accezione più ampia (vegetale, animale ed umano: ovviamente quest'ultimo presenta problematiche non soltanto di natura fisiologica, bensì anche spirituale, che complicano ulteriormente il problema), come un insieme di sistemi sostanzialmente assemblati tra loro. Oggi, invece, appare sempre più evidente che l'individuo è un tutto integrato, in cui i singoli apparati sono collegati tra loro da una *struttura a rete*, che li rende sostanzialmente un tutt'uno.

Questo aspetto è affatto rilevante in merito alla definizione di morte; infatti, ciò che lo studioso deve indagare a fondo, per risolvere quel quesito tanto importante per l'essere umano, è proprio il momento in cui la detta individualità venga meno. L'individualità, in questo caso, va intesa come sostanziale unità del soggetto. È evidente che allorché un animale, per esempio, cessa di respirare, muore; ma il momento in cui muore non consiste in quello in cui cessa di respirare, bensì quello in cui non costituisca più un tutto integrato; infatti, solo per citare un aspetto, le sue unghie continueranno a crescere ben oltre la sua morte. Qualcosa di analogo accade anche per il cervello (meglio se si considera l'encefalo): è comunque un organo, sia pure di una importanza e complessità eccezionale. È riduttivo pensare che esso costituisca la sede di ciò che fonda la differenza tra l'animale e l'essere umano; infatti, pur essendo quello umano più complesso, presenta comunque numerose analogie con quello di altri animali, tanto più evidenti quanto più si salga nella scala zoologica. A proposito di analogie tra l'uomo e gli altri animali, in realtà, anche sotto il fronte genetico, esse sono assai maggiori di quanto non possa sembrare a prima vista, specie per colui che non sia un esperto in materia. Se le cose stessero in quei termini la differenza sarebbe quantitativa e non qualitativa, per cui di fatto i diritti tipici della persona non avrebbero fondamento ontologico.

A. Autiero si esprime così: «l'uomo in quanto persona è un'unità in sé. Questa unità dell'essere umano ha bisogno di una forza interna che fonda questa unità, e questa forza è il cervello. Esso non è riducibile a pura funzionalità, bensì è il garante dell'identità personale» (p. 25). Il linguaggio non è certamente di tipo biologico, ma non sembra essere condivisibile, perché a fondamento (implicito) di quanto espresso nel passo riportato v'è la concezione che la dimensione spirituale sia separabile da quella fisica (materiale). In tal modo si verificherebbero notevoli difficoltà in merito all'unità ontologica dell'essere umano nelle sue due dimensioni (spirituale e materiale); infatti, se una la si potesse separare dall'altra sorgerebbero gravi difficoltà circa la «unità dell'essere umano». Inoltre, come si può definire “forza” il “cervello”? Certo, la problematica è molto vasta, ma sembrerebbe che vada impostata con parametri differenti.

In definitiva, appare semplicistico il modo in cui il suddetto problema sia stato affrontato dal cardiocirurgo citato; pur riconoscendo (lo si ripete) che una definizione di morte sia indispensabile, particolarmente per chi si occupa di trapianti. Come dire che il lettore non esperto del settore può non ricavare, dalla lettura del testo, la reale portata del quesito.

Un aspetto, invece, giustamente evidenziato è quello della solidarietà, alla quale A. Autiero ha collegato il concetto di “dovere morale”: «ritengo la donazione d'organi un dovere, ma non da un punto di vista giuridico, poiché se qualcuno ha un dovere, altri hanno diritti [...] un dovere, ma in senso morale. [...] Un dovere morale contribuisce a realizzare un essere umano in forma compiuta» (p. 29). Vi sarebbe senz'altro da approfondire in merito, ma è comunque argomento importante su cui è necessario riflettere seriamente. Fermo restando che la solidarietà comporta, in prima battuta, il prendere atto dell'impegno che essa implica per ogni singola persona nei confronti soprattutto dei suoi simili, ma poi anche dell'intero creato. Se il creato non è soltanto qualcosa di cui il singolo possa beneficiare (sfruttare), bensì è parte dello stesso soggetto, poiché egli ne è porzione non accessoria; a sua volta deve porsi pensiero del modo in cui egli possa sovvenire alle difficoltà altrui. Non per nulla questa conversazione ha per titolo: «L'obbligo dell'amore cristiano per il prossimo? [...]»; anche se il termine “cristiano” non figura esplicitamente in essa (la conversazione in questione).

La successiva conversazione riguarda le cellule staminali e coinvolge un noto biologo, specialista del settore, H. Schöler. Ovviamente l'argomento di fondo inerisce le cellule staminali embrionali ovvero quelle

che si ottengono eliminando (uccidendo) un embrione: «cellule staminali embrionali [...] finora le si può ottenere soltanto prelevandole da un embrione che così viene distrutto» (p. 40). Pur se «nello stadio di otto cellule, si può prelevare una cellula senza distruggere l'embrione» (p. 40), in realtà le difficoltà non sono poche, sia da un punto di vista tecnico, sia tenendo conto che in tal modo l'organismo (in questo caso, umano) viene privato di una parte consistente (appunto, un ottavo) della propria struttura.

In realtà le capacità di sviluppo, a quello stadio (in qualche modo: età), sono davvero elevate; tanto più se si esamina il caso dei gemelli monozygotici; per altro evento complesso, in cui verosimilmente si dovrebbe utilizzare il termine di generazione, ma il discorso diventerebbe eccessivamente vasto per le possibilità di queste pagine. In definitiva, a fronte di tali grandi capacità di sviluppo, che in questa circostanza potrebbe definirsi di *recupero*, è moralmente corretto sottoporre l'embrione a una tale difficoltà? Senza tralasciare quanto precedentemente accennato in merito all'organismo, quindi anche l'embrione, come un tutto integrato e non un insieme di cellule *assemblate* tra loro. Il tema è molto complesso e, lo si ripete, non affrontabile in questa sede; è però quantomeno verosimile che determinare un *placet* eccessivamente rapido possa rivelarsi piuttosto pericoloso.

Il biologo distingue le staminali adulte, che non comportano difficoltà di natura ontologica e presentano meno rischi, ma, per contro, «finora soltanto in così pochi casi si possono isolare e moltiplicare in quantità tali da poter essere sufficienti per una terapia» ed inoltre «non in tutti gli organi ci sono effettivamente» (p. 42), da quelle embrionali, le quali, oltre agli ostacoli ontologici di cui sopra, presentano «il rischio che a un certo momento esse finiscano fuori controllo e diano origine a un tumore» (p. 41). Per contro A. Autiero afferma: «Ritengo che l'interesse particolare della ricerca sulle cellule staminali embrionali sia moralmente legittimo sulla base dei possibili risultati di questa ricerca» (p. 42). Come lo stesso teologo riconosce «Il punto saliente» della questione risiede nell'«inviolabilità dell'embrione umano» (p. 43); inviolabilità non come presupposto teorico, bensì come risultato di ricerche, le quali abbiano dimostrato che l'embrione umano è già persona a pieno titolo e non soltanto persona potenziale. Fermo restando che ogni dimostrazione scientifica in genere, e sperimentale in particolare, comporta inevitabilmente un margine, più o meno ridotto, di incertezza.

A. Autiero utilizza il termine «in divenire» (p. 44), che potrebbe essere inteso come già persona in quanto tale, la quale si sta sviluppando, ma allora ogni persona è «in divenire», perché fino alla morte ognuno con-

tinua a svilupparsi. L'altra interpretazione potrebbe avere a che fare con la persona in potenza, ma non ancora tale, come sostenuto da un'ampia corrente di pensiero, la quale corrente normalmente limita la suddetta potenzialità alla *stria primitiva* ovvero all'embrione di circa due settimane; un autorevole rappresentante di questa linea di pensiero è N. Ford. Questa seconda concezione comporta davvero notevoli difficoltà.

Tornando alla suddetta dimostrazione, circa l'essere persona dell'embrione fin dalla sua origine (ovvero dalla singamia) va ritenuta senz'altro fondata; quantomeno per chi abbia adeguate conoscenze in merito e sia privo di precomprensioni. A fronte di ciò, si condivide con A. Autiero che «la vita che comincia» e «il bene della salute» siano certamente «due beni» (p. 44); ma non si può ritenere accettabile che il primo sia sacrificabile al secondo.

La terza conversazione inerisce *Questioni di biopolitica* (p. 53) e l'interlocutore, oltre al citato teologo, è W.-M. Catenhusen, che afferma: «ho compreso che bioetica e politica procedevano insieme indivisibilmente e che è necessario impegnarsi, come eticista, anche negli organismi politici» (p. 55).

La quarta verte su *Questioni relative alla morte assistita* (p. 75), con B. Schöne-Seifer. In essa A. Autiero dichiara: «quello di morte naturale è un concetto molto problematico» (p. 75) ed in qualche modo si riallaccia a quanto già visto per la prima conversazione, pur se in questo caso inerisce piuttosto l'accompagnamento alla morte; in altri termini, si rivolge a colui che è prossimo alla morte e non a colui, come nel primo colloquio, che dalla morte altrui riceva un prolungamento della propria vita. In questa parte si affrontano, ovviamente, anche i temi della morte assistita e del testamento biologico.

La quinta, ed ultima, riguarda *La bioetica tra teologia e filosofia* (p. 91) ed affianca il moralista un altro moralista, pur se filosofo, L. Siep; il quale alla domanda dell'intervistatore circa «una possibilità per una riappacificazione dei conflitti», risponde: «Credo che questi conflitti debbano essere superati all'interno di un reciproco processo di riconoscimento» (p. 104); conflitti che facilmente passano dalla dimensione speculativa a quella concreta, magari anche di lotta armata.

In definitiva, un testo che alla maneggevolezza (sia per la mole, che per l'esposizione) unisce il toccare argomenti di rilievo; i quali, per il non esperto, possono risultare di buona introduzione, mentre, per l'esperto, possono costituire utile occasione di riflessione.

Pier Angelo Iacobelli

L. MARÍN DE SAN MARTÍN, OSA, *Los Agustinos, orígenes y espiritualidad*, Institutum Historicum Augustinianum, Roma 2009, 311 p.

Prodotto da Luis Marín De San Martín, dottore in Teologia Dogmatica, con licenza in Spiritualità, attualmente archivista generale dell'Ordine di sant'Agostino, docente universitario e membro dell'Istituto Storico "Augustinianum", soprattutto religioso agostiniano innamorato di sant'Agostino e dell'Ordine e osservante le norme di vita contenute nei suoi scritti, il testo indicato in oggetto, scritto in lingua spagnola, si colloca all'interno della collana *Studia Augustiniana Historica*, della quale costituisce il sedicesimo volume.

Elaborato sulla base del precedente libro *Agustinos: novedad y permanencia. Historia y espiritualidad de los orígenes* edito a Madrid nel 1990, di cui sviluppa le implicazioni e approfondisce gli spunti, esso articola il contenuto prescelto in direzione pluridimensionale, sì da offrire, con assoluta proprietà linguistica, fluidità espositiva e coerenza argomentativa, un panorama dettagliato e preciso della natura, dei fini, della storia e del testamento spirituale delle fondazioni religiose ispirate al pensiero e all'opera di sant'Agostino, illustre Padre della Chiesa e pensatore di straordinaria vigoria.

Sembra opportuno preliminarmente sottolineare, a merito dell'Autore, che la presente indagine, condotta con costante, rigoroso riferimento alle fonti, mentre, mai discostandosi dal contesto storico, dà ricostruzione dettagliata e documentata del sorgere, del configurarsi e dell'evolversi dell'Ordine degli Agostiniani, ne riesamina le peculiarità verificandone al contempo l'attualità, cioè la capacità di aver voce nel presente e anche quella, che a Luis Marín De San Martín sembra non solo auspicabile ma indubbia, di trovar posto nella sensibilità e nel pensiero religioso futuri, continuando a interpellare i cuori e le menti dei posteri.

Correttamente proposto a scopo conoscitivo e meditativo, il testo non si riduce al solo proposito informativo di base, ma spontaneamente si carica di una pluralità di significati ulteriori o connotativi, che, mentre ne arricchiscono lo spessore, consentono nuove, rinnovate e originali interpretazioni del messaggio che contiene. Perché si è di fronte a un messaggio che si percepisce inesauribile, non suscettibile, cioè, di essere consumato una volta per tutte, e capace, invece, di coinvolgere profondamente il sistema emotivo e intellettuale dell'uomo di oggi come di quello di domani, nella forza implicita di proiettarlo nel mondo senza orizzonti dei principi e dei valori universali. Per questo una fruizione consapevole del volume può suggerire associazioni illuminanti e insospettabili e pro-

vocare risposte personali non solo libere da vincolanti coordinate spazio-temporali, ma assolutamente differenziate a livello di attesa e di speranza. Anche perché i procedimenti argomentativi adottati, generalmente non confondendo dati di fatto e interpretazioni ideologiche, mentre conferiscono efficacia e forza all'intera trattazione, dispongono a una lettura tranquilla e autonoma.

Il contenuto specifico del volume, l'origine, cioè, e la spiritualità dell'Ordine degli Agostiniani, di per sé particolarmente interessante perché sempre molto attuale, è sviluppato attraverso quattro grandi sezioni, ciascuna articolata al suo interno in precisi e ben definiti filoni di ricerca che, strutturati su aspetti strettamente afferenti al tema centrale, concorrono a darne visione ricca e approfondita.

Nella prima sezione, *Sobre la pervivencia del monacato agustiniano*, l'Autore, muovendo dalla morte di Agostino (28 agosto 430), avvenuta in un tempo ormai vicino al crollo definitivo dell'Impero romano d'Occidente, quando già laceranti e drammatici apparivano i sovvertimenti a tutti i livelli provocati dall'irrompere dei barbari, ci introduce nel tema della graduale scomparsa del monacato da lui fondato, ma della contestuale sopravvivenza del suo ideale. Ripercorre dunque, per grandi linee, gli avvenimenti che segnarono la storia di quell'epoca di contrasti tradizionalmente definita Altomedievale e registra il progressivo svanire del monacato agostiniano in Nord-Africa, dove pure aveva tanto a lungo e incisivamente operato, cui non si accompagna, però, il dissolversi della *Regola agostiniana*, che perdura invece nel tempo in tutta la sua vitalità e nella inconfutabile capacità di permanere modello esemplare. A detta *Regola* viene specificamente dedicato il II paragrafo di questa prima sezione, per riconsiderarne, con il supporto di precisa e abbondante documentazione, le origini storiche, le versioni esistenti, le fonti ispiratrici, le connessioni con l'intera produzione agostiniana, la struttura, la dottrina e la sussistenza attraverso il tempo. E ciò lasciandola percepire non come un testo vincolante ed esclusivo, ma come un trattato di perfezione di vita, derivazione da quell'unica grande *Regola* che è la Sacra Scrittura e per tale sua natura non soggetto a usura o incongruenza.

Ma l'intero capitolo presenta una notevole varietà tematica, che, mentre dà illustrazione della difficile e complessa realtà in cui Agostino ebbe in sorte di vivere, presentandola a livello socio-culturale, religioso e politico, consente al contempo di ricostruire la personalità, il pensiero e il vissuto del santo, la sua spiritualità e gli irrinunciabili valori che furono alla base del suo operato e che l'Ordine ha difeso nel tempo, costantemente riconfermandoli nella loro validità e fecondità.

La seconda sezione del volume, *El mundo de los mendicantes*, conduce nel tempo del Basso Medioevo e nel mondo degli Ordini dei Mendicanti. Dell'epoca investigata viene offerto, contro l'opinione corrente che essa sia stata epoca di trapasso inoperosa e oscura, un quadro d'insieme che la prospetta ricca sotto molti aspetti e interessante per le novità di cui fu portatrice. Se ne sottolineano, infatti, la rinascita e lo sviluppo delle città e, con queste, del commercio, che, grazie a raccolti più abbondanti, all'utilizzo di tecniche migliori e alla creazione di nuove e più sicure rotte commerciali, conosce una forte e duratura ripresa; il fenomeno dell'urbanizzazione che vede i contadini lasciare i campi ed emigrare numerosi nei grandi centri che offrono loro maggior protezione e più concrete possibilità di ricchezza; il sorgere del nuovo ceto della borghesia, che viene a godere di una certa autonomia e libertà e a beneficiare di esenzioni e privilegi concessi dai re, nella mira di renderlo più forte nei confronti dei potenti laici ed ecclesiastici; la nascita delle università e il prosperare di scuole religiose che accolgono l'insegnamento scolastico; l'originarsi di nuove correnti filosofiche e artistiche e l'incunarsi, nel clima culturale, del razionalismo e del laicismo; il comparire di insigni rappresentanti della letteratura universale.

La sezione offre altresì un rapido ma efficace *excursus* storico informando sui luoghi, i tempi, le cause, le modalità di svolgimento e gli esiti degli avvenimenti più importanti del periodo considerato. A livello politico sottolinea come, contestualmente alle lotte tra Papato e Impero per la supremazia, si rafforzi la tendenza accentratrice e di concentrazione del potere, che si esprime, seppur faticosamente e con tempi e forme diversificati, nel rafforzarsi delle monarchie e nel consolidarsi degli Stati nazionali. A livello religioso menziona le Crociate, indette dal Papato al fine di riconquistare i Luoghi Santi; gli interventi repressivi cui la Sede Apostolica si vede chiamata per combattere, anche attraverso l'organizzazione di specifici Concili, numerose, insidiose eresie del tempo; l'azione dell'Inquisizione per correggere gli errori alla radice e soffocare forme di dissidenza; le contemporanee manifestazioni di spiritualità e di devozione.

Chiude il secondo capitolo del volume un paragrafo sugli Ordini mendicanti, che, nel loro porsi come risposta alle sfide del momento e come forza evangelizzatrice preziosa per la Chiesa e per il Papato, rappresentarono, fin dal loro sorgere, un'assoluta e rivoluzionaria novità. Ne vengono presi in considerazione i fondamenti spirituali, i segni distintivi e i caratteri diversificanti, le tipologie interne e i rispettivi testamenti spirituali. Così i mendicanti, tra i quali gli Agostiniani, si configurano come

perfetti discepoli di Cristo, nel quale e per il quale vivono: essi ricercano non l'isolamento e la solitudine dell'eremo, ma la vita in comune, a contatto con la società e con i bisogni degli uomini, che comprendono e leniscono; operano nel mondo, ma non si sentono del mondo; mossi da insopprimibile spirito di carità e di servizio, vivono in povertà e umiltà e trovano riparo in convento, non nel monastero; indicano attraverso un semplice abito la loro appartenenza all'Ordine; dalla loro vocazione sono chiamati a diffondere e difendere la vera dottrina contro ogni errore o deviazione eterodossa; non si sentono signori, ma fratelli, e rifiutano ogni differenza tra ricchi e poveri, plebei e nobili: una vera rivoluzione rispetto alle altre manifestazioni religiose.

Si entra nel vivo dell'Ordine Agostiniano nella terza parte del volume, a esso specificamente dedicata, i cui paragrafi interni consentono di ricostruirne, fin nei particolari, il percorso compiuto. Essi ne offrono, infatti, una panoramica ampia e dettagliata, soprattutto chiara ed efficacemente strutturata, delle origini, delle vicissitudini, delle difficoltà incontrate e dei sostegni ricevuti, della crescita, delle modifiche interne, dello sviluppo e dell'espansione.

Frutto dell'iniziativa di alcuni gruppi eremitici della Tuscia, in Italia, e dell'incitamento della Chiesa, l'Ordine ottiene il riconoscimento giuridico con la bolla *Incumbit nobis* (dicembre 1243) di papa Innocenzo IV, che, nella circostanza, ne nomina quale guida e protettore il cardinale Riccardo degli Annibaldi. Sotto la direzione di questi, nel marzo del 1244, si riunisce il I Capitolo generale dell'Ordine, in cui, tra le altre decisioni, si accetta la Regola di sant'Agostino come norma di vita, si redigono le prime Costituzioni, che stabiliscono l'uso dell'abito nero, e si fissa la formula della professione. Sotto la spinta degli avvenimenti contingenti e di un'esperienza sempre più ampia, l'Ordine interverrà talora sulle Costituzioni, per renderle conformi ai tempi e adeguarle alle nuove emergenze, ma ciò senza mai contraddire al proprio spirito e alla propria natura. Le eventuali modifiche, infatti, anche le più piccole, segneranno tappe di riflessione compiute dall'Ordine su se stesso sia per conservarsi organizzazione viva, attuale e competente sia per riproporre, vivificato, il carisma del proprio fondatore.

La quarta e ultima sezione del testo, riservata alla spiritualità dell'Ordine degli Agostiniani, immette in una realtà toccante e avvincente, i cui tratti qualificanti sono una profonda interiorità, l'instancabile ricerca di Dio, il valore della trascendenza, la fiducia nella preghiera e, insieme, un radicato senso della comunità, che si esprime in un sentire unitario, nel vivere in comunione e fraternità, in uno stile esistenziale semplice e umile,

nell'impegno indefesso in opere di formazione religiosa e di apostolato, in una consapevole devozione alla Chiesa e al suo magistero, nell'esempio di un comportamento ineccepibile. Sono caratteristiche che connotano l'Ordine degli Agostiniani come prezioso vivaio di autentici discepoli di Cristo; come strumento prezioso di formazione, evangelizzazione e conversione; come mezzo di trasformazione e di miglioramento della realtà sociale, attraverso un capillare servizio nei settori basilari della società. Non è difficile riconoscere in sant'Agostino l'ispiratore di tali modi e forme di religiosità e di vita: vi si ritrova infatti, in tutta la sua poliedricità e singolarità l'immagine dell'uomo di fede che egli fu, salvato dall'amore di Dio, ma consapevole della realtà del male e del peccato; del filosofo dell'interiorità, attento a smussare estremismi e a evitare deragliamenti; del difensore della libertà umana, che si piega umilmente di fronte alla sconfinata potenza di Dio; del credente che, investito dal lacerante sentimento della vanità di ogni realtà materiale, s'impegna nel sostegno ai fratelli più infelici e volge al contempo lo sguardo in alto, nella richiesta di aiuto a un'alterità appagante e rasserenatrice. Né è difficile riconoscere che nelle Regole di Agostino, inizialmente da lui date ad alcuni chierici che vivevano in comune in casa con lui, seppur riadattate, nel tempo, alle nuove circostanze, persistono l'originario sentimento della vanità dell'esistenza, riconosciuta come imperfetta e peccaminosa, l'anelito a Dio contro le resistenze del corpo, la disposizione a una carità applicata attraverso cui esprimere il senso di unione e solidarietà con i fratelli, il desiderio di ineccepibilità morale e di cristalline virtù: principi e criteri di valenza universale, cui si abbeverò anche san Benedetto da Norcia e dei quali, come ben sottolinea e dimostra il nostro Autore, è facile ritrovare tracce visibili e concrete in tante altre Regole, a irrorarne e vivificarne i carismi.

Nell'illustrarla, Luis Marín De San Martín ci descrive, dunque, una spiritualità dinamica e progettuale, che, muovendo dalla realtà concreta, a essa ritorna per incidervi con migliore cognizione di causa e renderla sempre più a misura d'uomo. Pertanto, al mondo di oggi, che, facendo del laicismo, dell'immanentismo e del relativismo in espansione i suoi punti di forza, si mostra sempre più incapace di dare risposta alle esigenze dell'uomo e alle inquietudini del suo animo, gli Agostiniani oppongono e ripropongono, contro ogni atteggiamento di egoistico individualismo, di insensibilità e di indifferenza, la forza e la fecondità degli antichi valori. A partire da se stessi, essi sollecitano così alla fratellanza, all'apertura delle menti e dei cuori, alla solidarietà, alla benefica presenza nei luoghi di bisogno, all'umiltà come spirito di servizio e di carità, alla consonanza di cristiani propositi.

Chiudono il testo in esame interessantissime *Appendici*, comprensive della *Regola* integrale di sant'Agostino e dell'elenco sia dei 'capitoli' generali dell'Ordine, sia dei Priori generali e dei Vicari, dei quali vengono indicati la durata e il luogo dell'incarico, sia dei Cardinali protettori dell'Ordine, dei quali viene segnalato il periodo in cui si profusero per il bene e la prosperità dell'organizzazione. Seguono altri due spazi: uno dedicato ai Cardinali agostiniani, di ciascuno dei quali sono forniti numerosi e precisi dati di riferimento, l'altro dei Santi e dei Beati della Famiglia Agostiniana, molti dei quali anche martiri, presenti nel calendario liturgico di tutto l'Ordine o nel calendario liturgico della Provincia d'Italia. La ricca bibliografia, infine, articolata nelle tre voci di *Fonti, Manuali e Enciclopedie* e *Studi*, si propone come stimolo e sicuro supporto per ulteriori personali approfondimenti e indagini.

Il volume, nella sua capacità di porsi come campo meditativo rivolto a ogni umana esistenza nel suo anelito al trascendente, al buono, al giusto e al vero, non lascia indifferenti: conoscere, infatti, o anche solo vedere più da vicino l'operatività e la spiritualità degli Agostiniani, significa non solo essere coinvolti in un processo di arricchimento del pensiero personale e di ampliamento dei propri orizzonti conoscitivi, ma anche sentirsi da un lato interrogati su temi basilari come la religione, il destino dell'umanità e il valore dell'esistenza, dall'altro sollecitati a un sano attivismo e alla speranza, contro ogni forma infeconda e penalizzante di insensibilità e durezza, di chiusura e freddezza, di scetticismo e incredulità.

Nico De Mico

G. MICHELINI, *Il sangue dell'alleanza e la salvezza dei peccatori. Una nuova lettura di Mt 26-27*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2010, 548 p. (Analecta Gregoriana 306).

Il testo è la pubblicazione integrale, con poche modifiche, della dissertazione dottorale in S. Teologia (indirizzo Biblica), difesa alla Gregoriana il 16 dicembre 2008 (direttore della tesi è stato il Prof. M. Grilli, correlatore il Prof. J. Sievers), alla quale è stato poi assegnato il *Premio Bellarmino* per l'anno 2009.

La ricerca è composta di tre parti. La prima è dedicata alle questioni generali connesse con il tema della presenza del sangue e dell'intertestualità nella passione di Matteo (pp. 31-76).

La seconda parte, la più ampia (pp. 79-391), studia le singole pericopi matteane della passione: il sangue dell'alleanza nell'ultima cena (*Mt* 26,26-30), Giuda, Israele e il sangue innocente (27,3-10); il sangue su Israele (27,15-26); per ognuno di questi testi si offre la storia dell'interpretazione e uno *status quaestionis* con una ricca bibliografia aggiornata.

La terza parte (pp. 395-457) intende offrire una sintesi teologica sul sangue dell'alleanza e l'espiazione in *Mt* 26-27. Chiude il lavoro uno sguardo d'insieme attraverso un ragionato commento al titolo dato al libro (459-466).

Al centro del lavoro di Michelini sta il tema del sangue nel contesto della passione di Matteo visto in rapporto con i sacrifici ebraici, in particolare quello del Kippur. Come egli stesso fa notare nella sua introduzione, pochi studiosi nel passato hanno sondato questo peculiare campo di ricerca.

Come sfondo generale alla prospettiva adottata c'è l'interessante ipotesi, avanzata recentemente da alcuni studiosi di Matteo (come D. Sullivan e A.J. Saldarini), che il primo evangelista non intende entrare in polemica con il giudaismo del suo tempo – come se esso fosse una realtà esterna rispetto ai suoi destinatari – ma vede se stesso e la propria comunità in una situazione in cui la netta separazione tra Sinagoga e Chiesa non ha ancora avuto luogo (cf. pp. 331-334).

Il filo rosso del percorso è costituito dall'idea che l'evangelista Matteo presenta la passione e la morte di Gesù in chiave sacrificale-espiatoria, in continuità con il culto quale veniva praticato nel Tempio di Gerusalemme prima della distruzione. Gesù dunque è visto prevalentemente come vittima del sacrificio, il cui sangue è sparso per la remissione dei peccati: effettivamente tra i vari racconti dell'istituzione dell'eucarestia soltanto Matteo fa questa precisazione (26,28) e dunque, pur non ricorrendo al termine tecnico 'espiazione', la menzione del sangue collegato con il perdono dei peccati richiama chiaramente quel *theologumenon*.

In base a questa lettura della prospettiva matteana, Michelini offre interpretazioni sostanzialmente nuove sia del brano riguardante Giuda e il suo suicidio (27,3-10), sia quello sul sangue che la folla invoca su di sé (27,15-26).

In particolare, sull'interpretazione del denaro del sangue innocente (*Mt* 27,6-8) va segnalato quanto segue: attraverso il passaggio dal sintagma «prezzo di sangue» a quello «campo di sangue» si evincerebbe che per Matteo quel sangue è «il sangue di Gesù che deve essere sparso, un sangue sacrificale, e come tale non può che essere versato» (p. 250; cf. pp. 279-283.286-287); in più le parole di Giuda (27,4: «ho peccato perché

ho tradito sangue innocente») «rappresentano una vera formula di pentimento, in tutto simile a quella pronunciata nella tradizione liturgica ebraica nel giorno del Kippur» (p. 287).

Riguardo all'interpretazione del grido della folla sul sangue, considerato uno dei più difficili da spiegare in tutto il Vangelo di Matteo, scrive Michelini (pp. 437s): «i peccati di Israele contro l'alleanza, quelli di cui parla Gesù in *Mt* 26,28, sono stati rimessi dal suo sangue. La sua morte, anziché una maledizione per il popolo che l'ha rifiutato come Messia, si trasforma in un sacrificio espiatorio simile a quello del Kippur» (p. 197); «le parole “il suo sangue su di noi”...» di *Mt* 27,25 sono scritte da Matteo per evocare un vero e proprio rito, simile a quello del Kippur» (p. 437); il versetto cruciale viene interpretato in questo modo: il sangue di Gesù è visto non come quello che grida vendetta, ma come quello che invoca il perdono, è infatti quello della nuova alleanza in grado di espiare i peccati di tutti (cf. le parole dell'ultima cena in *Mt* 26,28), giudei inclusi. La dichiarazione della folla non è dunque espressione di auto-maledizione (e tanto meno riguarderebbe le generazioni successive!), ma essenzialmente una invocazione per ottenere il perdono. L'espressione, “sui nostri figli” – contrariamente all'interpretazione tradizionale preponderante fino al recente passato, che ha avuto ricadute estremamente negative nella concezione dell'ebraismo da parte cristiana – nell'ottica matteana equivale, secondo Michelini, a una richiesta di purificazione sacrificale (cf. p. 389), sostanzialmente per l'espiazione dei peccati (pp. 197.390; 438-442).

Alle fine di alcune delle approfondite discussioni esegetiche, a volte rimane l'impressione che le conclusioni siano eccessive rispetto ai dati presentati nelle analisi. Ad esempio la scelta tra Gesù e Barabba di fronte a Pilato riecheggerebbe la scelta tra i due capri, emissario e espiatorio di fronte al sommo sacerdote (pp. 431-433; la differenza – come pure è ricordato dall'A. – è che per questi ultimi si gettava la sorte, non invece nel caso di Gesù e Barabba); similmente appare debole la dimostrazione dell'elemento culturale e sacrificale che farebbe da sfondo alla figura di Gesù in quanto 'giusto' (pp. 433-437). Tuttavia, anche se alcuni collegamenti tra *Mt* 26-27 e lo Yom Kippur possono a volte apparire un po' forzati, rimangono sempre suggestivi e degni di attenta considerazione.

Alcuni limiti possono essere ravvisati nel modo in cui – con il lodevole intento di non lasciar nulla in sospeso – si mettono insieme il piano biblico-esegetico sia con quello teologico che con quello della storia della teologia (anche se a volte può risultare inevitabile, quando si passa in rassegna la *Wirkungsgeschichte* di alcuni brani): anche se ciò può ben incuriosire il lettore, rischia talvolta di far affievolire il tenore scientifico

della discussione (ciò avviene ad esempio alle pp. 402-403, quando ci si sofferma a rispondere ad alcune obiezioni tutto sommato poco rilevanti, dal momento che esse non erano poste in modo corretto dal punto di vista scritturistico).

Altri piccoli rilievi su ciò che potrebbe essere obiettato o comunque costituire oggetto di discussione:

- Riguardo alla concezione della morte di Cristo interpretata come sacrificio, ribattendo alla tesi girardiana, si afferma che tale morte non è in opposizione ai sacrifici antichi (e qui già si potrebbe discutere), bensì in «continuità perfetta con essi» (p. 398); certamente a livello metaforico si possono rintracciare elementi di continuità, tuttavia affermare che tale continuità sia perfetta è sicuramente eccessivo ed in forte tensione con il dato generale che viene dall'insieme del NT (un ridimensionamento viene compiuto dall'A. stesso a p. 414).

- Trovo approssimativa l'affermazione: «In tutti i sinottici (come altrove nel NT) sono presenti abbondantemente alcune formule che esprimono un linguaggio sacrificale in rapporto alla morte di Cristo; sono le preposizioni soteriologiche tra le quali la principale è la “formula ὑπέρ”» (p. 411); in realtà sono rare le volte che nei sinottici si parla della morte di Cristo in termini sacrificali, ed anche in Paolo, dove pure è frequente la “formula ὑπέρ” con valenza soteriologica, essa non esprime automaticamente la valenza sacrificale.

- Riguardo alla trattazione del termine ἱλασμός (1Gv 2,2 e 4,10) non va fatta l'equivalenza con la *kappòret* (cf. p. 412), dal momento che tale termine ebraico, indicante un arredo concreto del tempio (la lastra d'oro che veniva aspersa nel santo dei santi nel giorno del Kippur), viene tradotto con il greco ἱλαστήριον – riguardo agli articoli usati per questi due termini va precisato che “kappòret” in ebraico è femminile (invece l'A. usa il maschile “il”, cf. p. 406 e pp. 412.413.414); viceversa, è innaturale rendere il neutro greco ἱλαστήριον con l'articolo femminile “la” (cf. p. 409: citazione da PULCINELLI, *La morte di Gesù*: ma nel testo citato l'articolo è corretto, “lo” – tanto meno va identificato con «il luogo dove viene compiuta l'espiazione» (p. 414); ἱλασμός è da intendere invece come un termine più generico, quasi astratto, per esprimere l'espiazione-remissione dei peccati.

- A p. 414 si afferma che quando nel NT si trova l'affermazione che *Cristo è morto per...* siamo in presenza di un linguaggio di espiazione: in realtà per ravvisare il concetto di espiazione in queste formulazioni bisogna che ci sia anche il collegamento almeno implicito con i peccati (in vista cioè della loro remissione-cancellazione); altrimenti per queste espressioni si può parlare soltanto di una morte con effetto genericamente

mente benefico-salvifico. Nella stessa pagina si afferma la possibilità di rintracciare il concetto di espiazione (di tipo sacrificale) quando la morte di Cristo è spiegata mediante paragoni con un agnello, con la *kappòret* o con il sommo sacerdote; ma tale inquadramento risulta essere troppo vago se, come in questo caso, non viene almeno sommariamente illustrato; ancora più difficile è dimostrare che nel NT si spiega la morte di Cristo in base all'analogia con il Servo sofferente di Isaia (a p. 413 si dice che il testo di *Is 53* riscuoterà molta fortuna nel NT: in realtà è sorprendente, dal nostro punto di vista, che sia stato così poco sfruttato *in questo senso* dagli autori del NT).

Per quanto riguarda il confronto con le opinioni degli studiosi, basta guardare le tante discussioni sempre equilibrate e pertinenti sia nel corpo del testo che nelle note per rendersi conto di quanto lavoro di ricerca e di riflessione critica è stato messo in campo: la bibliografia è molto vasta e attentamente vagliata. La scelta editoriale di non riportare a pie' di pagina la citazione completa del riferimento bibliografico (si dà unicamente il titolo abbreviato, senza l'anno di pubblicazione), costringe però il lettore a dover andar spesso alla bibliografia finale (a volte manca qualche informazione che rende difficile individuare l'opera: cf. nota 29 a p. 17 [Gramaglia, non presente nella bibliografia finale]; nota 35 a p. 18 [manca questo titolo di Stefani]).

Riassumendo: il lavoro esplora praticamente tutti i temi connessi con il filone principale della tesi, dedicando opportunamente vari approfondimenti a ciò che rappresenta lo sfondo biblico e giudaico su cui collocare i testi di Matteo; sotto questo profilo si rivela ulteriormente prezioso anche per la ricchezza delle fonti utilizzate (le fonti rabbiniche, i padri della chiesa, ecc.).

In definitiva, inserendosi anche nella recente tendenza degli studiosi del I vangelo che si oppongono all'opinione che esso sia il più antiggiudaico tra tutti, contribuisce notevolmente a far progredire la discussione su questo vangelo contestualizzato nell'ambito del giudaismo coevo.

Di fatto siamo di fronte ad un nuovo approccio a questioni centrali riguardanti la passione secondo Matteo; tali innovazioni interpretative e la modalità con cui vengono presentate – grazie anche al linguaggio sempre accessibile pure a non specialisti e la notevole capacità di sintetizzare – rendono quest'opera altamente istruttiva per chiunque voglia conoscere meglio questo tema, ben inquadrato nel panorama delle origini cristiane e del giudaismo del I secolo.

Giuseppe Pulcinelli

M. J. RODRIGUES DE SOUSA, *Para que também vós acrediteis, Estudo exegetico-teológico de Jo 19,31-37*, Roma 2009, 404 p. (Tesi Gregoriana, Serie Teologia 174).

Il testo è una tesi di dottorato in teologia biblica e in quanto tale risponde ai criteri scientifici e metodologici necessari per un lavoro di questo genere. Nonostante il carattere tecnico dell'opera, che in alcuni passaggi richiede una buona dose di conoscenze esegetiche, emerge con chiarezza l'obiettivo della ricerca e pertanto il suo valore per la teologia biblica. L'approfondita esegesi di una breve pericope (Gv 19,31-37), che riguarda fatti accaduti dopo la morte di Gesù e prima della sua sepoltura, permette all'A. di gettare luce sull'interpretazione globale del Quarto Vangelo, dando così un valido contributo non solo alla scienza biblica ma anche alla pastorale della Parola di Dio.

Lo studio si presenta ben organizzato e distribuito nell'arco di cinque capitoli, preceduti da una introduzione e seguiti dalla conclusione. Nell'*introduzione* l'A., dopo aver presentato gli studi della pericope degli ultimi 50 anni, raggruppati secondo specifici angoli di lettura, spiega il motivo e la finalità della ricerca: le letture esistenti si concentrano ora su uno ora su un altro aspetto della pericope, dando in genere grande importanza al "sangue e acqua" (considerato da molti il centro), e concentrandosi ciascuna su un aspetto (ora la cristologia, ora la soteriologia, ora la pneumatologia). L'A. si propone di mostrare che né il "sangue e acqua" sono il centro della pericope, né la testimonianza oculare si limita a questo aspetto, né – infine – si può fare una lettura che si limiti a uno degli aspetti teologici sopra citati. Il proposito della ricerca è di «avvicinarsi al testo in un modo diverso, che rispetti la centralità dei fatti e la lettura dello "sguardo" di fede che il testimone oculare fa, non solo a partire dalle citazioni, ma dal ridimensionamento che la cristologia, soteriologia e ecclesiologia del QV opera su di esse» (p. 14). Questo approfondimento esegetico è necessario, secondo dell'A., per comprendere cosa vuole ottenere l'evangelista dal lettore, attraverso ciò che scrive nel v. 35 e che è stato posto come titolo del libro: "affinché anche voi crediate". Scrive infatti l'A. nelle prime righe dell'introduzione: «gli avvenimenti sono presentati al lettore come contenuto di fede: "affinché anche voi crediate" (19,35). Ma, in che senso?» (p. 9).

L'obiettivo perseguito è conseguito mediante un itinerario di cinque capitoli e l'uso di vari metodi esegetici: la dichiarata preferenza dell'A. per il metodo sincronico e semantico (con cui studia la dinamica interna della pericope) non gli impedisce di ricorrere al metodo diacronico (per

lo studio delle fonti) e di fare appello al metodo pragmatico (per illuminare la finalità della pericope, la risposta del lettore attesa dal narratore).

Nel *primo capitolo* l'A. inserisce la pericope nel suo contesto generale (struttura del Vangelo), prossimo (la seconda parte del Vangelo) e immediato (le scene del Calvario). Dopo la delimitazione, la ricostruzione del testo critico e la proposta di traduzione, l'analisi linguistica e formale giunge a strutturare il testo in forma chiastica (v. 31 introduzione; vv. 32-34 A; v. 35 B; vv. 36-37 A'). Emerge che il v. 35 è il centro formale del testo, e in quanto tale manifesta l'importanza che riveste la testimonianza di colui che vede e la finalità di quanto dice ("affinché anche voi crediate"). «La grande questione sta nel sapere qual è il contenuto di quel "credere". La centralità chiasmica di B ci aiuta a percepire che la finalità della testimonianza sta nel comprendere A come A'» (p. 56). Lo studio semantico del testo mette in luce i campi presenti e le loro opposizioni, illuminando ancor di più l'andamento della pericope e il suo centro (cf. lo schema riassuntivo a p. 64): «ci sono tre livelli di realtà nel testo: quello dei fatti, quello dell'interpretazione dei fatti e quello della finalità della narrazione (*pragmatica*), ciascuno sottolineato con un ἵνα con valore finale» (p. 63). La conclusione è che «se a livello dei fatti la centralità sta nella morte di Gesù e l'enfasi sul corpo non-spezzato, a livello dell'interpretazione è l'intervento del narratore che assume il protagonismo, facendo passare i fatti accaduti sul corpo di Gesù, come conseguenza della sua morte, dal piano sensibile a quello della fede, attraverso il vedere e la testimonianza di colui che ha visto» (p. 65).

Gli altri quattro capitoli della tesi sviluppano lo schema e le linee di significato del testo, messi in luce nel primo capitolo. Il *secondo capitolo* prende in considerazione i vv. 31-34, evidenziandone le linee teologiche: constatata la morte di Gesù (avvenuta per volontà e secondo un disegno di Dio e non dei giudei), i soldati non gli spezzano le gambe (come hanno fatto agli altri due condannati, per accelerare lo morte per soffocamento): il corpo non-spezzato è la prima conseguenza della morte. La seconda è il gesto del soldato che trafigge il costato, da cui escono sangue e acqua, che manifestando l'avvenuta morte di Gesù rivelano come essa si trasformò in fonte di vita. Il centro è la morte di Gesù, di cui la pericope presenta due conseguenze: «l'episodio appare come la "plasticizzazione" visibile di ciò che il QV ha preparato: il *significato* della morte di Gesù e le sue *conseguenze*» (p. 13). Così facendo l'A. manifesta un principio ermeneutico-teologico che accompagna tutto il suo studio: «tutto l'episodio e tutti i fatti hanno un significato cristologico primario, dal quale dipende il significato soteriologico e quello ecclesiologico» (p. 14).

Il *terzo capitolo* è dedicato allo studio delle citazioni della Scrittura nei vv. 36-37, studiate alla luce del modo complessivo del QV di citare l'AT. Le due citazioni della Scrittura che l'evangelista fa seguire ai fatti non devono essere applicate separatamente al primo e al secondo gesto dei soldati: entrambe si riferiscono al dato fondamentale del testo, che è il corpo non-spezzato; l'evangelista – anche per il fatto che non corrispondono esattamente a un passaggio dell'AT – invita il lettore a considerarle segno di tutta la Scrittura che trova la sua unità di compimento in Gesù. L'A., basandosi sulla teoria degli “spazi mentali” di G. Fauconnier (secondo cui un concetto evoca una serie di “input spaces” che entrando in relazione e fusione tra loro creano un nuovo concetto), mostra come l'evangelista opera gradualmente una “cristificazione” delle immagini dell'AT, nel senso che non sono esse a rivelare pienamente il senso della vita-morte di Gesù, ma è la storia concreta di Gesù a rivelare pienamente il senso delle figure dell'AT. Così, se la prima citazione rimanda all'immagine dell'agnello (*Es* 12,10.46 e *Nm* 9,12) e del servo (*Sal* 33[34],21), e la seconda rimanda all'immagine del Figlio dell'uomo/pastore (*Zc* 12,10), la fusione delle due produce nuovi significati: «in quanto Figlio Gesù manifesta la sua divinità e toglie il peccato del mondo, liberando il credente dal giudizio del Figlio dell'Uomo e conducendolo alla vita divina e, per essa, all'Alleanza stabilita nel suo sangue» (p. 236).

Per spiegare il significato di “sangue e acqua” l'A., nel *quarto capitolo*, ricorre all'immagine con cui Gesù identifica il suo corpo, il Tempio. Più approfonditamente, vede in questa immagine-fusione la sintesi di tutte le altre (e del loro significato cristologico, soteriologico e ecclesiologico) e presenta il corpo-Tempio di Gesù, non-spezzato e trafitto, come «sinfonia apoteotica della storia della salvezza» (p. 237). Esso è il luogo nuovo dell'incontro con Dio, dove è offerta la vita divina e il nuovo culto è celebrato dalla nuova comunità riunita e alimentata dall'Eucarestia. Ciò costituisce il punto alto della storia della salvezza, compimento delle promesse veterotestamentarie e escatologiche.

Nel *quinto e ultimo capitolo* l'A. si propone di studiare la finalità della pericope, espressa nella conclusione del v. 35 e scelta come titolo della tesi: “affinché anche voi crediate”. La vicinanza di vocabolario con le due conclusioni del QV spinge l'A. ad analizzare prima 20,31 e 21,24 e a leggere 19,35 come un'espressione della finalità complessiva del vangelo. Infatti ciò che il testimone vede non è solo il particolare del “sangue e acqua”, ma tutto il corpo non-spezzato e nuovo Tempio dove tutti hanno accesso alla vita divina. Questo “sguardo credente” è con tutta probabilità quello del discepolo amato, che ha seguito Gesù dall'inizio (potendo così dare una te-

stimonianza vera) e per il suo rapporto privilegiato con Gesù può rivelare ad altri il senso profondo della morte di Gesù e delle sue conseguenze. La finalità della sua testimonianza – che è la domanda da cui è partita tutta la ricerca – è che il lettore si mantenga fedele al carattere non-spezzabile del mistero di Gesù e che lui stesso si trasformi in testimone di Gesù Messia e Figlio di Dio, per mantenere salda l'unità della comunità e per avere la vita nel nome di Gesù. La finalità espressa nella frase del titolo «implica “guardare” attraverso lo sguardo credente del Discepolo Amato [...] e così purificare/rafforzare la fede, per poter “vedere” nella morte di Gesù, le cui conseguenze si visualizzano nel corpo non-spezzato e trafitto, la sinfonia del compimento di tutta la storia della salvezza» (p. 346).

Lo studio, condotto con rigore metodologico e ricchezza di riferimenti alla letteratura specialistica, si raccomanda non solo per l'analisi della pericope scelta, ma anche per il riflesso che ciò ha sull'interpretazione del vangelo nel suo complesso e sullo studio – così attuale e necessario – del rapporto tra Antico e Nuovo Testamento. Se può sembrare un po' esagerato dire che «l'evangelista fa confluire negli eventi di 19,31-37 tutta la storia della salvezza» (p. 169), non può di certo sfuggire la posta in gioco dello sguardo di fede verso colui che hanno trafitto, non avendogli spezzato le gambe, perché era già morto: sta in gioco la vita di fede del credente di ogni tempo. L'A. ha saputo cogliere e l'importanza ermeneutica della pericope e mostrarne le ricche implicazioni teologiche per la comprensione del mistero della morte di Cristo secondo la prospettiva giovannea, come voce primaria nella sinfonia del messaggio biblico.

Gianmarco Paris – Giuseppe Pulcinelli

C. L. ROSSETTI DI VALDALBERO, *Novissimus Adam. Saggi di antropologia ed escatologia biblica*, Lateran University Press, Roma 2010, 255 p. (Saggi per il nostro tempo, 18).

L'Autore di questo bel volume, che si aggiunge ad altre impegnative pubblicazioni precedenti dello stesso, si è laureato in Storia e Filosofia a Lovanio, è stato Docente nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, e attualmente si trova in Albania dove dirige il Seminario *Redemptoris Mater* di Lezha e insegna all'Istituto teologico di Scutari.

Il titolo del libro è tratto dalla versione latina di 1Cor 15,45 e corrisponde al greco *ho éschatos Adám*, detto di Cristo come corrispettivo ap-

punto escatologico del primo Adamo. Il sottotitolo richiama felicemente la combinazione di antropologia ed escatologia che si intrecciano nel costruito paolino, dove il rimando ad Adamo non può che implicare una prospettiva sull'uomo in quanto tale e la menzione di un Adamo nuovo/ultimo lascia trasparire una prospettiva sulle cose future connessa con la persona di Cristo.

Rossetti impiega questo significativo sintagma per etichettare una silloge di sette studi precedentemente apparsi a parte e appositamente riveduti per questa specifica pubblicazione in forma di altrettanti capitoli. Il primo («Salvezza come adozione filiale. Per una rilettura del 'peccato originale'»: pp. 13-31) collega la nozione di peccato con una originaria dimenticanza dell'uomo della sua filialità divina, che viene recuperata in termini di adozione mediante la partecipazione alla filialità di Cristo, sicché la salvezza è concepita come perfetta «filializzazione» (p. 30).

Il secondo capitolo («Testimonianze dello Spirito e "virtù teologiche" [1Cor 12,3; 16,22; Gal 4,5]»: pp. 33-51) unisce insieme le tre virtù teologiche fede-speranza-carità rispettivamente reperibili nei tre testi paolini (dove però la citazione di Gal 4,5 va corretta con 4,6) con un comune rimando allo Spirito. La cosa più interessante è la corrispondenza stabilita tra la carità e l'invocazione «Abbà, Padre» in quanto esperienza dell'amore di Dio riconosciuto e vissuto (alla p. 50 occorre correggere il latino *Domine* con *Dominus*).

Il terzo capitolo («"Se Cristo è in voi..." [Rm 8,10]. Potenza della grazia»: pp. 53-72) offre una buona esegesi del versetto paolino (soprattutto per quanto riguarda il valore della preposizione greca *diá*) e giustamente adotta una ermeneutica che intende riferire alla nuova identità battesimale del cristiano sia la sua dimensione umana sia quella dello Spirito divino che è in lui.

Il capitolo quarto («La comunione uomo-donna. Unione e distinzione alla luce di 1Cor 11,3 e Ef 5,22»: pp. 73-164) è il più lungo. In effetti esso si presenta come un piccolo trattato a parte, che compie una buona disamina dei due testi paolini, servendosi anche ampiamente del ricco apporto ermeneutico di alcuni importanti Padri della Chiesa e di teologi posteriori fino al XX secolo, compreso il recente magistero ecclesiale. Sul passo di 1Cor si poteva forse evidenziare di più il riferimento a Gen 1-2, notando comunque che Paolo prescinde del tutto dai risvolti amartiologicali del rapporto Adamo-Eva (su cui avevo scritto tempo fa). In ogni caso, è interessante che il Rossetti utilizzi alcuni fondamentali concetti cristologici elaborati nei primi concili, come quelli di "consustanzialità" e di "pericoresi", per applicarli in modo originale alla relazione

dialettica di uguaglianza nella diversità esistente fra uomo e donna, tra marito e moglie.

Il capitolo quinto («Figliolanza, santità e gloria. Una lettura di *Gv* 17»: pp. 167-177) offre una lettura pneumatologica formale del testo giovanneo, nonostante l'assenza materiale dello Spirito nella preghiera di Gesù, recuperando la sua menzione nei precedenti discorsi di addio.

Il capitolo sesto («La risurrezione dei santi e il tempo intermedio. Un'ipotesi escatologica alla luce di *Ap* 20,1-6»: pp. 179-231) propone una interessante ipotesi ermeneutica, secondo cui il testo apocalittico non riguarderebbe né un millenarismo terreno né il tempo della chiesa militante, ma «un tempo nuovo, "altro", quello dell'Aldilà *prima* della Parusia, e la sorte distinta dei Santi in Cielo rispetto al comune destino escatologico» (p. 184). Devo dire che questa posizione corrisponde sostanzialmente con quella che avevo già personalmente sostenuto ne *I ritratti originali di Gesù il Cristo* (1999, vol. II, pp. 505-508). Ritengo comunque che essa rappresenti la spiegazione migliore del discusso testo giovanneo.

Infine, il capitolo settimo («"Dio tutto in tutti" [1*Cor* 15,28]. Per una teologia ortodossa dell'apocatastasi»: pp. 233-245) puntualizza l'antico tema origeniano col precisare che alla fine dei tempi tutti, anche i dannati, riconosceranno Gesù come Signore ma non tutti lo accetteranno come Mediatore.

In conclusione occorre riconoscere che il lavoro di Rossetti, dimostrando una buona padronanza delle specifiche discussioni, rappresenta un eccellente connubio tra esegesi e teologia, come del resto l'Autore si prefigge di fare riportando in esergo alcune parole in merito di Benedetto XVI. Davvero egli offre ottimi spunti di riflessione e alcuni approfondimenti fecondi soprattutto per la teologia. E di questa operazione non si ci può che rallegrare.

Romano Penna

TH. RUSTER, *Wandlung*. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie, Matthias-Grünewald-Verlag, Ostfildern 2009², 184 p.

Daß sich die gesellschaftliche Gestalt der Kirche in der westlichen Welt in einem atemberaubend schnellen Prozeß verändert, ist heute bereits Allgemeingut. Die „Welt“ gibt dafür den Takt an. Die Kirche scheint seit der Aufklärung jene Kraft verloren zu haben, die *sie* die Welt gestalten

ließ, die sie an die Spitze kultureller Entwicklungen setzte. Anderthalb Jahrtausende hatte sie trotz Mißbildungen, Irrwegen und Entgleisungen die Energie, aus der Wildheit der Völker Europas ein „Abendland“ zu formen, das von einer universalen Idee getragen war und so Hospitäler, Schulen, Universitäten, Kunst und Agrikultur hervorbrachte, vor deren Schönheit, Humanität und Effektivität wir heute noch staunend stehen und von denen wir bis in unsere Zeit profitieren. Die Aufklärung Israels, praktisch erprobt als Gesellschaftsform durch mehr als tausend Jahre, und die kritische Vernunft als das Beste aus dem hellenistischen Erbe, hatten sich im Raum der neuen Gesellschaft der Gemeinden des Messias Jesus zu einer Synthese verbunden, die mehr war als die Addition zweier Kulturtraditionen. Der „logosgemäße Gottesdienst“ (vgl. Röm 12,1) des Lebens der frühen Kirche war der einmalige Sammelpunkt, von dem diese neue Synthese ausging.

Die Idee der Kirche als der *societas perfecta* hatte sich aber auch nach dem Auseinanderbrechen von Gesellschaft und Kirche gehalten. Bis ins 20. Jahrhundert formte sie das Leben der Katholiken und verband sie in eigenen Vereinigungen. Katholische Pfadfinder kamen ebenso auf wie katholische Akademiker und Metzger. Kirchliche Gewerkschaften und Parteien konkurrierten mit ihren sogenannten „weltlichen“ Pendants. Die Auflösung dieser eigenen Welt in den vergangenen Jahrzehnten hat viele hilflos zurückgelassen. In der Orientierungslosigkeit zeigt sich, daß es dem einzelnen Christen auch mit viel Kraft nicht gelingt, ein Stück der Gottesherrschaft in der Welt zu realisieren. Wie kann aber dann Erlösung geschehen? Wie kann der alte Anspruch, daß der Tod Jesu „die ganze Welt erlöst hat“, realisiert werden, ohne daß er nur ins Innere oder ins Jenseitig verdünnt wird, wo er sich der Sichtbarkeit und der kritischen Nachfrage nach seiner Wirklichkeit entziehen kann?

Der Dortmunder Systematiker Thomas Ruster hat in einem Traktat unter dem Titel „Wandlung“ diese Fragen in ihrem kirchlichen Epizentrum wahrgenommen, im Verständnis der Eucharistie. Seine Abhandlung „über Eucharistie und Ökonomie“ stellt in erfrischender Weise über die innertheologische Perspektive hinaus die Entwicklung des Eucharistieverständnisses im Kontext der Sicht auf die Welt dar. Damit erklärt er auch die heutigen Schwierigkeiten mit der Transsubstantiationslehre: «Der Glaube an die Wandlung in der Eucharistie steht und fällt mit der Erwartung der Wandelbarkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse und vor allem des Wirtschaftssystems im Sinne des Reiches Gottes» (89). Provokant, aber zutreffend, fragt der Verf.: «Ist es nicht eigentlich eine Gottes-

lästerung, an die ‚Wandlung‘ zu glauben und Gott nicht zugleich zuzutrauen, die Welt zu verwandeln?» (88).

In einem breiten Abriß der im Mittelalter möglichen Modelle, die Eucharistie zu verstehen – Konsubstantiation, Annihilation und Transsubstantiation – bindet er die Lehre an die gegebene wirtschaftliche Realität. «Die Transsubstantiationslehre setzte sich durch, weil sie der Realität am meisten entsprach» (102), eben der im Mittelalter realisierten Verwandlung der Welt. Das Christentum, so sein äußerst positives Bild der Zeit bis zur frühen Neuzeit, hat durch die Eigeninteressen seiner mächtigsten Vertreter hindurch Wohlstand für viele und vor allem Schönheit hinterlassen, mehr jedenfalls als der neuzeitliche Kapitalismus, der nur eine Spur von Verarmung der Mehrheit und der Verwüstung der Welt nach sich ziehe (14f.; 87). Der Umkehrschluß fällt für den Verf. klar aus: Wir müssen, da die Wirtschaftsordnung nicht mehr organische Verwandlung, sondern nur noch bruchhafte Innovation kennt, «was das Verständnis der Realpräsenz Jesu Christi in der Eucharistie betrifft, von Transsubstantiation auf Annihilation umstellen» (160). Er plädiert für eine zumindest teilweise Nihilierung der gegenwärtigen Wirtschaftsordnung durch die Christen und die Errichtung einer eigenen Wirtschaft, die u. a. in der Möglichkeit «eines sekundären kirchlichen Geldsystems, einer eigenen Währung für Christen» (175) mündet.

Hier zeigt sich die ganze Problematik des Ansatzes. Für die Theologie stellt es keine Gefahr dar, wenn ihre Eingebundenheit in den geistesgeschichtlichen und ökonomischen Kontext gesehen wird. Theologie als Reflexion der Offenbarungsgeschichte entfaltet sich immer in Korrespondenz mit dem Denken der Zeit. Für die Entwicklung der Lehre von der Eucharistie ist erstaunlich, mit welcher Sicherheit die Theologie das der Sakramentalität der Kirche damals am besten entsprechende Wort – eben Transsubstantiation – gefunden hat. Der Weg dazu war, wie die Abendmahlsstreitigkeiten zeigen, äußerst schwierig. Ruster hat zu Recht auf die anderen Alternativen aufmerksam gemacht. Das ‚Angebot‘ der Möglichkeiten war freilich noch größer und für den mittelalterlichen Theologen lange nicht klar zu unterscheiden. Die teils kontradiktorischen Irrwege, die ja auf demselben wirtschaftlichen Hintergrund eingeschlagen wurden, den Ruster als Motiv für die Transsubstantiationslehre angibt, waren aber die Hilfsmittel, die Lösung zu finden, die dem Verstehen der Kirche, des im Mittelalter noch so verstandenen *corpus Christi verum* – am meisten entspricht. Der Fehler im Schluß Rusters ist, daß er aus der Geschichtlichkeit der Dogmenentwicklung ihre beliebige Variabilität ableitet. Die Geschichtlichkeit besteht aber gerade darin, daß

was in einem geschichtlichen Prozeß gefunden wurde, wie eine einmalige technische Erfindung weiterentwickelnd festgehalten wird. Der Verf. muß sich fragen lassen, ob die Substitution der Transsubstantiationslehre durch Annihilation nicht doch vom eigentlichen Interesse geleitet ist, die Vorstellung einer anderen Wirtschaftsform theologisch – oder richtiger gesagt: ideologisch – zu rechtfertigen.

Dennoch bietet die gut lesbare Abhandlung interessante theologiegeschichtliche Einblicke z. B. in die protestantischen Denkwege des Abendmahlsverständnisses oder in die Entstehung des Fronleichnamfestes und seine Deutung durch Urban IV. Hier (20–25) kommentiert der Verf. ausführlich und bemerkenswert die Bulle *Transiturus de hoc mundo* (DH 846 f.), die von der Eucharistie «als dem heilsamen Erlösungsgedächtnis voll Dankbarkeit» spricht, «in dem wir vor dem Bösen zurückgehalten und im Guten bestärkt werden». Das Wunder der Gegenwart Jesu in seiner Kirche hat diese Kraft. Erhellend ist auch die Deutung von *Kapharnaitismus* (eines extremen Realismus, der zwischen Brot und Leib Christi nicht mehr unterscheidet) und *Symbolismus*, wie er heute gängig ist in vielen Katechesen. Beide Formen des eucharistischen Mißverständnisses überlassen die Welt zuletzt sich selbst (101): «Die Gegenwart des Herrn reduziert sich auf den ethischen Impuls, sich der Mahlsymbolik entsprechend zu verhalten». (105) Verwirrend bleibt aber der beständige Wechsel von der theologischen zur ökonomischen Ebene, der sich aus der Grundthese ergibt. Am Schluß verheddert sich der Traktat zwischen rabbinischer Schabbatdiskussion und romantisch-ökologischer Kritik der Moderne: «Wie viele Autos werden nicht auch für die Fahrt zum Sonntagsgottesdienst bewegt, wie viele Lebewesen müssen deswegen auf unseren Windschutzscheiben verenden, von der Schadstoffemission und der völlig unliturgischen Eile ganz zu schweigen?» (166). Auch da, wo er mit Wachsamkeit und Sensibilität die Welt beobachtet, muß der Theologe die „Autonomie der weltlichen Bereiche“, von der das Vatikanum II im Laiendekret spricht, d. h. die Fachkenntnis beachten. Dazu braucht es im Glauben erleuchtete Vernunft mehr als „theologischen Rat“ (90). Die Frage, ob man Gott zutraut, die Welt zu verwandeln, hat die Tora mit dem Prinzip „durch“ beantwortet. Gott handelt, aber „durch“ ein Volk. Die Schrift zeigt Israel und die frühe Gemeindegkirche als dieses Volk, das inmitten der Welt sie täglich verwandelte.

Achim Buckenmaier

SEGNALAZIONI

G. BIANCARDI, *Per Dio e per le anime. Studi sulla pastorale e la catechesi dell'Ottocento*, LAS, Roma, 2010, 265 p.

Con questo volume, Giuseppe Biancardi, professore di storia della catechesi presso la Pontificia Università Salesiana, offre al lettore la conoscenza di alcuni aspetti della complessa e vasta attività pastorale dell'Italia del XIX secolo, attraverso la prestazione di tre personalità e della sua famiglia salesiana.

Il primo capitolo del volume è dedicato a Luigi Taparelli, impegnato nell'opera di educazione cristiana dei giovani studenti del collegio dei Gesuiti, a Palermo. Il secondo, ad Antonio Rosmini, protagonista del rinnovamento biblico, nella predicazione e della catechesi. Il terzo, ad Leonardo Murialdo, promotore della diffusione dell'istruzione catechistica tra i giovani. Infine, l'ultimo capitolo è dedicato all'attività della famiglia salesiana, indirizzata alla formazione del laici, come risposta agli orientamenti del Magistero pontificio, tra la fine del XIX secolo e il primo ventennio del XX secolo.

In questo volume, l'autore ha unificato dei precedenti lavori, già pubblicati in altri contesti, sotto il comune denominatore dell'impegno educativo.

Giuseppina Battista

G. CAPUTA - J. FOX (edd.), *Priests of Christ. In the Church For the World*, Studium Theologicum Salesianum "SS Peter and Paul", Jerusalem 2010, 239 p.

La pubblicazione raccoglie alcuni testi che sono stati elaborati da vari autori per celebrare sia l'Anno Sacerdotale voluto da papa Benedetto XVI, sia gli ottant'anni di presenza dello "Studium Theologicum Salesianum" in Terra Santa. Con ricchi e promettenti riferimenti viene definito il profilo del sacerdote. Gli indirizzi che svolgono una funzione catalitica, vanno da contestualizzazioni storiche fino ad ambientazioni correnti.

Sicuramente stimolanti sono il contributo d'apertura e quello di chiusura che affrontano ambedue la questione della formazione sacerdotale. Nel primo, scritto da R. Fisichella, viene evidenziata l'importanza di solidi e sistematici studi teologici; nel secondo, invece l'autore, J. Fox, auspica una maggiore familiarità (critica) con il mondo dei media alla quale dovrebbe condurre l'attuale formazione dei sacerdoti.

Di un carattere volutamente storico sono le riflessioni di R. Spataro, G. Caputa e M. Ferrero. Nelle relative considerazioni sono analizzati gli spunti di san Girolamo e di san Beda sul ministero sacerdotale; viene inoltre presentata la straordinaria fisionomia della vocazione di P. Matteo Ricci. Per certi versi fa parte di questa retrospettiva anche il contributo di D. Neuhaus che prende in esame il ruolo del sacerdote nell'Antico Testamento.

Sicuramente più radicate nel presente, sono le proposte sintetiche di G. Zevini, S. Fernando e J. Buholzer. Questi tre autori affrontano temi concreti come il significato della Liturgia delle Ore, l'impegno sociale del sacerdote e la sfida del lavoro missionario in Africa.

Il grande merito del libro è senza dubbio quello di cogliere e descrivere il sacerdozio come una realtà pluridimensionale che – sullo sfondo di un lungo passato – riesce ad adattarsi sempre a nuove circostanze, senza perdere però il suo carattere autentico.

Achim Schütz

P. COLLINI, *Messianismo*, III, *Indice Concettuale del Medio Giudaismo*, a cura di P. Sacchi et al., Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano, 2009, 140 p.

A distanza di nove anni, è uscito il terzo volume dell'*Indice Concettuale del Medio Giudaismo* – cioè di quel periodo della storia giudaica che si colloca tra il III sec. a.C. e il II d.C. – a cura di Paolo Sacchi e con la collaborazione di alcuni altri studiosi.

Questo terzo volume, come i precedenti, è il frutto del lavoro di Paolo Collini, che ha schedato “in solitudine” il materiale dedicato al “sovralemma” *Messianismo*. Questo terzo numero si va quindi ad aggiungere ai due precedenti, editi entrambi nel 2000 dalla stessa casa editrice, e dedicati rispettivamente ai sovralemmi *Famiglia* (vol. 1) e *Sessualità* (vol. 2).

Il lavoro di Paolo Collini deve essere grandemente lodato, perché nel panorama dell'editoria italiana sono del tutto assenti strumenti di ricerca lessicografici o tematici dedicati all'insieme delle opere del Medio Giudaismo poiché l'attenzione editoriale spesso si limita ai soli testi canonici della religione ebraico-cristiana. Il presente “repertorio” costituisce quindi un lodevole *unicum* che favorisce il lettore, anche non specialista, nell'accostarsi al pensiero giudaico tramite i suoi stessi testi.

Vale la pena qui di ricordare come l'*Indice Concettuale*, pur assomigliando nella sua veste grafica a una usuale concordanza, se ne distanzia

grandemente poiché non fornisce un repertorio alfabetico di *parole*, ma organizza il materiale per *concetti*, secondo una classificazione semantica che consente di superare la rigidità di una classificazione lessicografica per “parole” tipica dei lessici e delle classiche concordanze bibliche. I limiti di un’organizzazione lessicale per parole sono infatti ben noti: ad esempio, uno studente che si accinge a studiare un concetto tipicamente ebraico come quello di “alleanza” o di “profetismo”, troverà subito difficoltà nel ridurre tale concetto ad un unico *termine* ebraico, perché – come già J. Barr ricordava nel suo famoso libro “Semantica del linguaggio biblico” – un concetto non può essere racchiuso in un unico vocabolo senza un contesto semantico più ampio.

Proprio per superare i limiti della semplificazione tipica “da vocabolario”, l’articolazione dei fascicoli è stata strutturata partendo da concetti base di ampio respiro, denominati “sovralemma” (come ad es. *Messianismo*, che è il titolo del presente volumetto), per poi precisarsi in una serie di significati più specifici ripartiti in due ulteriori livelli, denominati “lemma” (ad es. “era messianica”) e “sottolemma” (ad es. “regno di Dio”).

L’insieme delle fonti a cui ha attinto Paolo Collini per la compilazione di questo volume dell’*Indice* è leggermente più ampio rispetto ai due precedenti e comprende: la Bibbia, gli Apocrifi dell’Antico e del Nuovo Testamento, gli scritti di Qumran, gli scrittori giueo-ellenistici e Filone, il Nuovo Testamento, Giuseppe Flavio, i Padri Apostolici, alcuni autori cristiani antichi, la Mishna, la Tosefta e i midrashim halakici.

Il volume è completato da un indice alfabetico complessivo dei sovralemmi, lemmi e sottolemmi dei tre fascicoli; dall’elenco dei testi citati con le loro rispettive sigle; e dall’elenco bibliografico delle edizioni usate per la schedatura.

Al di là delle inevitabili carenze dovute alla soggettività nella scelta e nell’organizzazione del materiale testuale, l’*Indice Concettuale del Medio Giudaismo* si prospetta come un utile strumento per far avvicinare il lettore direttamente ai testi della tradizione giudaica. Anche gli studenti delle nostre Pontificie Università, che spesso sono interessati alla conoscenza della religione e del pensiero ebraico ma che raramente si accingono a leggere direttamente i testi della tradizione giudaica, troveranno in esso un valido supporto.

Lo scrivente si augura che presto possano vedere la luce anche i successivi volumi in programma, a partire da quello dedicato a “eschata” la cui schedatura – a detta dell’autore – è ormai completata.

Paolo Merlo

ZENON CARDINAL GROCHOLEWSKI, *Universitatea AZI. Universität HEUTE*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca 2010, 181 p.

La raccolta di testi sull'*Università oggi* (questo il titolo tradotto in italiano) propone delle riflessioni feconde per affrontare l'attuale emergenza educativa. Ma non solo. Si tratta di vari testi, proposti dal Card. Grocholewski in Romania dal 2006 al 2009, che – a parte un'intervista concessa alla Televisione Nazionale del Paese – riproducono prevalentemente delle conferenze, tenutesi in diversi ambiti accademici. Per rispecchiare l'atmosfera aperta e propositiva di questi momenti solenni, l'editore ha voluto pubblicare ogni contributo in due lingue; perciò, accanto alla forma romena, si trova sempre una versione o in francese o in tedesco. Le considerazioni del Cardinale, così come presentate, acquistano una certa universalità che linguisticamente coglie ed esprime il filo rosso dei contenuti affrontati.

Da una parte il lettore è introdotto nelle problematiche del mondo accademico-scientifico. In questo contesto vengono affrontati importanti temi come il ruolo e il compito della Teologia nel complesso di un'Università, la fisionomia delle Sedi universitarie nell'Europa di oggi e le sfide della globalizzazione che si manifestano attualmente nell'ambito della formazione accademica. Dall'altra parte, l'autore discute questioni fondamentali come il rapporto tra verità ed educazione e la dialettica virtuosa tra ragione e fede.

Da questa pur breve panoramica già s'intuisce il profilo della pubblicazione. È un testo ricco di stimoli che coinvolgono il lettore e gli forniscono molto materiale per raggiungere un suo personale punto di vista riguardo alle questioni toccate.

Achim Schütz

M. ZETTERHOLM, *Approaches to Paul: A Student's Guide to Recent Scholarship*, Fortress Press, Minneapolis 2009, 288 p.

Il libro è una introduzione allo stato attuale degli studi su Paolo, attraverso una carrellata sugli autori degli ultimi 50 anni (la maggior parte dei quali non sono stati tradotti in italiano), preceduta da una ricostruzione della figura di Paolo a partire dalle fonti (pp. 13-32). La questione che è in ballo, e che ripetutamente fa capolino nelle discussioni, è il rapporto di Paolo con il giudaismo, in particolare ci si chiede se a partire dalla svolta di

Damasco egli si può considerare interno o esterno ad esso (ne va quindi dello *status* dei non giudei che aderiscono alla fede in Gesù-messia); è qui il discrimine fondamentale tra i vari approcci, che impedisce di fatto una possibile conciliazione tra chi si schiera da una parte o dall'altra. Lo scopo che si prefigge questo studio è quello di indagare quale di questi approcci produce la figura di Paolo – e lo sviluppo del movimento gesuano nascente – più plausibile dal punto di vista storico (cf. p. 10).

Si comincia con il proporre la posizione protestante classica (Bultmann, Käsemann, Bornkamm; con i prodromi rappresentati dalla scuola di Tubinga), poi vengono trattati ampiamente gli studi che l'hanno messa in questione, e cioè la “New Perspective” (Sanders, Räisänen, Dunn, Wright), e quindi si presenta quella che l'A. definisce la “radical new perspective” (Gaston, Tomson, Stowers, Nanos, Johnson Hodge).

Si dà poi ampio spazio alla “critica alla critica”, e cioè la consistente riflessione di coloro che ribadiscono – pur con maggior cognizione di causa rispetto ai predecessori – la sostanziale correttezza della posizione classica (Thielmann, Das, Gathercole, Westerholm).

Conclude con una breve panoramica sugli approcci alternativi, di tipo filosofico (Taubes, Badiou, Agamben, Žižek), post-coloniale (Elliot), femminista (Ehrensprenger), multidisciplinare (Lopez).

In generale si nota un buon equilibrio nella presentazione di ciascun autore, lasciando spesso che sia questi a parlare attraverso citazioni dirette; in circa 3-5 pagine si riescono a condensare le principali caratteristiche di ognuno, con brevi ma incisive considerazioni riguardo a potenziali presupposti, inclinazioni o limiti presenti nei loro rispettivi lavori.

Ad esempio, si mostra molto chiaramente come i presupposti ‘luterani’ o comunque le posizioni teologiche confessionali hanno potuto condizionare la prospettiva classica su Paolo.

Da parte sua nella prefazione (p. x) Zetterholm dichiara di porsi in una prospettiva ‘secolare’, dal momento che dichiara di non appartenere ad una comunità religiosa particolare e di non avere una convinzione teologica da difendere (anche se riconosce che ciò di per sé non è garanzia di una migliore esegesi – cf. le conclusioni intermedie alle pp. 161-163).

Probabilmente anche per questo si registra una certa preferenza per quegli approcci che – partendo da premesse analoghe – tendono a non dare nulla per scontato e quindi presentano posizioni anche rivoluzionarie: «la verità [su Paolo e il corretto approccio al suo pensiero] si cela in qualche modo all'interno della radical new perspective» (p. 239), mentre la strada più promettente da percorrere – secondo Zetterholm – è quella che cerca di applicare più approcci simultaneamente (ivi).

Alcuni possibili limiti del lavoro: l'eccessiva prolissità nella descrizione di alcuni fenomeni culturali che hanno influenzato il pensiero successivo (cf. pp. 40-58 sull'antisemitismo nell'antichità); al contrario, alcune affermazioni sono a volte un po' perentorie e senza una congrua documentazione (cf. p. 57, sulla presunte intenzionalità del movimento cristiano dei primi secoli); un po' semplicistica – pur nell'intento didascalico – la presentazione del pensiero di Lutero (cf. pp. 60-63).

Il lavoro rappresenta complessivamente un valido e prezioso sussidio per tutti coloro che – specialmente studenti di teologia o di scienze bibliche – sono interessati agli studi paolini e in particolare all'attuale *status quaestionis* della ricerca.

Giuseppe Pulcinelli

LIBRI NOSTRI

PINO SCABINI, *Costruire la chiesa come pietre vive*, a cura di NICOLA CIOLA, EDB, Bologna 2010, 132 p. (Cammini di chiesa, 51).

Mons. Pino Scabini è stato Docente di “Teologia del laicato” nella Facoltà di Teologia della PUL, Preside dell’ISSR “Ecclesia Mater” dal 1985 al 1991 e nello stesso Istituto Docente di Ecclesiologia fino all’età della pensione, nel 1996. L’iniziativa di pubblicare questo scritto inedito a distanza di un anno dalla scomparsa, ha trovato un coro di consensi tra compagni di strada di ieri, allievi di un tempo e persone amiche che hanno incontrato negli ultimi anni il prete tortonese che ha vissuto a Roma per più di trent’anni e ha visitato, anche più di una volta, si può dire tutte le diocesi italiane, chiamato a portare la sua parola e la sua competenza, per la crescita delle comunità ecclesiali. Due sono le finalità per le quali, pertanto, il libro viene pubblicato: onorare la memoria di un prete, vero e sapiente testimone dei nostri giorni e nello stesso tempo contribuire, mediante la sua riflessione teologico-pastorale, a far crescere laici e chierici in quella attitudine a *conoscere* e *vivere* in profondità la chiesa come mistero di Cristo e della Santa Trinità, per farsi di essa operosi e sapienti costruttori come *pietre vive*.

Il testo che viene pubblicato, è nato da una specifica circostanza. A metà degli anni '80 del secolo passato, il *Centro Pastorale per l’Evangelizzazione e la catechesi* del Vicariato di Roma, prese iniziativa per sostenere la formazione dei catechisti dell’Urbe, con una piccola collana di sussidi, a mo’ di semplici dispense. Ma a volte ciò che nasce in tono dimesso per una vera utilità, può essere migliore, per qualità, rispetto ad altre iniziative che si fanno conoscere in modo più altisonante, ma con minore ricezione ed efficacia nel tempo. Così è stato per il testo di Pino Scabini dal titolo *Costruire la chiesa come pietre vive*, che per la prima volta viene qui pubblicato. La finalità per cui fu scritto, cioè gli annunciatori della Parola di Dio, non ne fa un testo per un piccolo e specifico gruppo ristretto, in verità esso può considerarsi uno strumento efficace per chiunque, prima di operare, voglia vivere *nella* chiesa e *con* la chiesa. Non solo perciò un libro per imparare la dottrina sulla chiesa, ma per conoscerla e contribuire ad edificarla con la propria vita e il proprio servizio. “Conoscere” ha un significato biblico di grande spessore: significa capire e amare, interiorizzare e vivere, al fine di stabilire un rapporto. Dunque: una chiesa per vivere. Una chiesa da costruire. È questo il senso di una ‘ecclesiologia’ non astratta ma coinvolgente.

Il libretto propone anche un’ampia introduzione del curatore (pp. 9-41), finalizzata a far conoscere la figura e l’opera di Mons. Pino Scabini,

un prete che ha fatto della chiesa una grande passione di vita. Da essa emerge come la sua visione si è formata nel tempo, non solo attraverso la riflessione, ma anche e soprattutto mediante il vivere e contribuire alla ricezione del Vaticano II in Italia. Il suo “sentire Ecclesiam” diventava un “servire Ecclesiae”, fatto di intelligenza e amore. La presentazione della poliedrica figura di Scabini, renderà così conto delle sottolineature che egli intendeva dare ad una visione di chiesa ancorata alla più pura Tradizione, e nello stesso tempo attenta a quella creatività che l’evento del Vaticano II e del post-concilio faceva sprigionare, permettendo così di acquisire cose nuove e antiche, come una vera grazia.

La lettura del breve testo di Pino Scabini fa risaltare fin dalle prime battute che la chiesa proprio perché è *mistero*, è di per sé un *dono* gratuito. Essa *si riceve*, più che essere prodotta o fatta dall’uomo. La collaborazione dell’uomo al “farsi” della chiesa è l’accoglienza umile e stupefatta di quanto Dio opera con amore. L’accoglienza e il rendimento di grazie, e cioè l’Eucarestia, fanno nascere la chiesa nel cuore dell’uomo e nella storia universale. Adorando una Presenza che non viene mai meno, contemplando lo svolgersi incessante della potenza di Dio, si fa nascere la chiesa.

MAURO COZZOLI, *Etica Teologale. Fede Carità Speranza*, San Paolo, Ciniello Balsamo 2010, 430 p.

Fede, carità, speranza segnano le coordinate assiali del vivere cristiano: espressioni della novità cristiana della vita. Non in modo aggiuntivo all’umano, ma quale sua espansione e fioritura. Perché fede, carità e speranza ineriscono alle radici dell’essere umano, dove lo raggiungono «la verità e la grazia, venute a noi con Gesù Cristo» (Gv 1,17). E dall’essere traboccano nell’agire, divenendone i dinamismi attivi: virtù abilitative del volere e dell’operare cristiano. Virtù teologali, che relazionano a Dio – il Dio trinitario – il conoscere, l’amare e il desiderare umano, dando respiro ed efficacia teologale a tutto il vissuto.

Sono qui le strutture portanti del volume di Mauro Cozzoli, *Etica Teologale. Fede Carità Speranza*, edito dalle Edizioni San Paolo. Siamo in presenza di una trattazione completa, efficace e attuale della triade teologale, che si avvale di tutti i contributi più maturi e aggiornati della teologia. La sua elaborazione e collocazione sono nel campo della teologia morale. Questo perché la fede, la speranza e la carità strutturano alla base il pensare e il vivere morale del cristiano. Cosa questa che il

volume mostra chiaramente. Il momento etico però è implicazione di un momento primo, d'ordine sistematico, dogmatico, per un verso, ontologico, antropologico, per altro verso, anch'esso ampiamente esposto, come il quadro di valore e di senso da cui procede l'operare. Tutto l'inedere logico e metodologico è innervato dalla parola di Dio, che dà inquadramento trinitario e centratura cristologica alla trattazione. La stessa dinamica virtuosa è intimamente articolata alle fonti sacramentali della grazia: grazia santificante l'essere e abilitante la libertà e l'agire. La morale supera il giusnaturalismo, prende forma teologica e spessore personalistico, ristabilendo i nessi con la dogmatica e la spiritualità, con la liturgia e la sacramentaria.

Di qui l'apporto del volume al rinnovamento della teologia morale avviato dal Concilio Vaticano II. Un contributo espressamente riconosciuto e dichiarato da studiosi di teologia morale. *Etica Teologale* infatti è un libro edito nel 1991, con quattro ristampe da allora ad oggi: segno di un ininterrotto apprezzamento ventennale. Così da indurre l'Autore a una riedizione interamente rinnovata dell'opera, e l'Editore a collocarla nella collana dei saggi di teologia "L'Abside", che raccoglie opere di notevole valore e consistenza teologica.

Il volume è più che un aggiornamento della passata edizione. Pur lasciando il titolo e la struttura precedente, Cozzoli ha riscritto l'*Etica teologale*, semplificandone l'esposizione e integrandone i contenuti alla luce degli sviluppi teologici nei due decenni di fine e nuovo millennio, degli apporti delle scienze umane, delle sfide della società e della cultura, del vissuto della Chiesa e dei contributi più recenti del magistero, delle encicliche *Deus caritas est* e *Spe salvi* in particolare.

Il libro si segnala non solo per lo spessore e l'attualità teologica, ma ancor più per la capacità d'intercettare le domande e le attese più profonde dell'uomo oggi e aprirlo al messaggio di verità e di grazia del Vangelo. Come tale esso è diretto non solo a cultori della teologia, non solo alla formazione e all'aggiornamento teologico. Esso è rivolto «ad ogni cristiano in cerca delle ragioni della fedeltà in un mondo secolarizzato e ad ogni coscienza aperta alla verità, bontà e bellezza cristiana della vita».

GIANNI MANZONE, *Il volto umano delle professioni*, Carocci, Roma 2011, 238 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.

UMBERTO GALIMBERTI, *Senza l'amore la profezia è morta. Il prete oggi*, a cura di GIANLUIGI PASQUALE OFM Cap., Cittadella, Assisi 2010, 134 p. (La Stola e il Grembiule).

Sollecitato dalla domande del teologo Gianluigi Pasquale, che ha pure firmato l'introduzione al volume, il noto filosofo Umberto Galimberti ripercorre i temi centrali della sua ampia riflessione e mostra l'attualità della figura del prete nel nostro tempo.

Il cuore della riflessione è quello dell'amore, vero cardine del cristianesimo e che tuttavia nel tempo dell'avanzata della tecnica è minacciato di eclissarsi in nome di pseudo-valori, che hanno già fatto molta strada nel cuore dell'umanità. È questa differenza cristiana della parola dell'amore che i preti oggi debbono in modo particolare sorvegliare.

Particolare rilievo assume pertanto il profilo educativo che i sacerdoti sono chiamati a rivestire, in modo particolare nei confronti delle nuove generazioni, spesso quasi analfabete del continente umano.

Non mancano sane provocazioni e qualche riserva rispetto alla prassi attuale della Chiesa cattolica e dell'esercizio del ministero sacerdotale, ma il tono della discussione è sempre pacato e rispettoso delle differenze. Ai lettori viene così offerto un quadro lucido e dettagliato dei tratti della nostra cultura, senza nascondere le ombre e i pericoli ed in tale paesaggio viene bene delineato lo spazio possibile di una figura – quella del prete – che ha ancora una parola da dire e da dare all'uomo di oggi. Per usare le parole di Galimberti, infatti, «L'umano non è solo razionalità. È amore, dolore, angoscia, disperazione, insensatezza. Figure queste a cui la razionalità della tecnica non ha parole da rivolgere, mentre i preti, se frequentano il sacro, sanno dove trovarle».

GIANLUIGI PASQUALE, *La ragione della storia. Per una filosofia della storia come scienza*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, 248 p. (Nuova Cultura - Introduzioni 193).

La filosofia della storia è una scienza. L'Autore costruisce il suo libro attorno a questa tesi radicale e controcorrente, giudicando che sia la sola in grado di risolvere la questione del senso in sé degli accadimenti. Parlarne in termini simili implica, a giudizio dell'Autore, chiamare in causa Dio. L'argomentazione fa perno sull'accostamento di due figure centrali: Hegel, il filosofo dell'assoluto inteso come processo dialettico e storico, e un suo lettore contemporaneo, il teologo protestante Wolfhart Pannenberg, per il quale l'assoluto si rivela non solo nella storia, ma anche attraverso la storia. Sia per la dialettica hegeliana, sia per il pensiero cristologico di Pannenberg lo sviluppo della storia non corre dal passato verso il futuro, quanto piuttosto dal futuro incontro al presente e al passato, così che la verità nella storia può essere osservata solo retrospettivamente.

ROMANO PENNA, *Le prime comunità cristiane. Persone tempi luoghi forme credenze*, Carocci, Roma 2011, 310 p.

Il tema di questo libro è cruciale per formarsi un quadro il più concreto possibile delle origini cristiane. Il fatto è che esse, come dimostra una ricerca disinteressata, offrono dei dati complessi e variegati, che resistono ad ogni generalistica semplificazione. La presente indagine abborda il soggetto non direttamente per tematiche teologiche ma percorrendo passo passo e per ambiti geo-culturali differenziati l'itinerario del mo-

vimento iniziato in terra d'Israele da Gesù di Nazaret e poi proseguito attraverso le varie tappe della sua prima espansione in ambito giudaico e soprattutto greco-romano, andando alla scoperta delle varie comunità che si sono man mano costituite e avendo come limite estremo i primi decenni del II secolo.

Ciò che qui interessa dunque è un approccio diacronico e dettagliato per luoghi, tempi e persone, comprese le inevitabili sfumature nel patrimonio della nuova fede, diversificata almeno a livello di linguaggio. I cinque sostantivi del sottotitolo potrebbero anche essere formulati meno astrattamente e rispettivamente con altrettanti interrogativi: chi? quando? dove? in che modo? con quali contenuti? L'interrogativo di fondo sul 'perché' è sottinteso e permea tutti gli altri. L'esposizione offre ovviamente soltanto una sintesi dei dati e delle problematiche in questione, che necessitano di approfondimenti ulteriori e insieme li stimolano, come dimostrano gli innumerevoli studi sulla materia nei rimandi bibliografici di volta in volta segnalati.

BARTOLOMEO PIRONE - ELENA BOLOGNESI (edd.), *San Paolo letto da Oriente*, Monographiae, The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, Muski-Cairo, Edizioni Terra Santa, Milano 2010, 429 p. (Studia Orientalia Christiana, 18).

Nei giorni 23-25 aprile 2009 il Centro Francescano di Studi Cristiani Orientali del Muski (il Cairo) e il Memoriale di san Paolo di Damasco, entrambi incorporati nella Custodia di Terra Santa, hanno promosso un Convegno Internazionale dal titolo "San Paolo letto da Oriente", in collaborazione con il Patriarcato greco-melkita di Damasco e di *Syriaca*, Università degli Studi di Padova.

Il Convegno è stato strutturato su tematiche specifiche, ognuna attinente ad un profilo di analisi e di indagine sulla maniera in cui l'Oriente cristiano si è confrontato con la personalità di Paolo, con la svariata ricchezza dei suoi insegnamenti e con la profondità inesauribile della sua dottrina.

Gli interventi hanno affrontato tematiche concernenti Paolo nella cultura siriana, nella letteratura arabo-cristiana, nella letteratura apocrifa, nelle tradizioni orientali, nella tradizione monastica siriana prima di Calcedonia, in quella armena, siro-ortodossa ed etiopica, nelle liturgie orientali. Altri interventi hanno analizzato la personalità di Paolo come faro luminoso per ogni forma di dialogo tra le culture in Medio Oriente,

come esemplare figura di mistico e di missionario, mentre altri si sono soffermati sulla necessità di cogliere l'attualità dei suoi insegnamenti e di configurare i congrui e giusti criteri al fine di precisare come leggere san Paolo oggi, nello spirito dei tempi che viviamo.

ŞADR AL-DİN AL-SHIRAZI, *Il Libro dei penetrati*, trad. e note a cura di BAR-TOLOMEO PIRONE, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2010, 210 p.

Şadr al-Dīn Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Shīrāzī, meglio conosciuto sotto la *laqab* onorifico di Mullā Şadrā, o di *şadr al-muta'allihīn*, vale a dire "caposcuola dei teosofi", è una delle grandi figure che fanno onore al pensiero islamico in generale e, in particolare, a quello dell'Islām sciita o, ancor più particolarmente, al pensiero e alla spiritualità dell'Islām iraniano. La filosofia di Sadra è ritenuta da non pochi pensatori iraniani come l'apice dell'evoluzione del pensiero filosofico e rappresenta un tesoro dalle inesauribili risorse atte a risolvere i quesiti ineludibili della storia filosofica universale. Ma è anche una risposta all'uomo contemporaneo, attanagliato dal degrado della razionalità dialettica e della fede intuitiva dello spirito. Il *Libro dei penetrati* è l'espressione fondamentale di questa apertura dell'intelligenza e della fede in perpetua sinergia tra loro, non solo per decifrare i diversi stadi della percezione dell'Essere nelle dimore delle sue presenze, ma anche per fruire, nella vigoria della verità, del suo Essere necessario che tutto compenetra e trasfigura.

EVA CARLOTTA RAVA, *La grazia di Dio che è con me. Libertà e grazia nella vita spirituale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2010, 316 p.

Il libro vuole mettere a fuoco il carattere essenziale della vita spirituale intesa come rapporto personale fra l'uomo e Dio. La trattazione si svolge seguendo due binari: grazia e libertà, che coinvolgono la totalità dell'essere, dell'operare e dell'agire dell'uomo nel mondo. Se la fonte della santità risiede nelle profondità del mistero trinitario, essa giunge a noi tramite l'incarnazione del Figlio ed il prolungamento della sua presenza fra di noi nella Chiesa sacramento. In questa prospettiva, proprio perché Dio chiama l'uomo alla santità, alla condivisione della vita trinitaria come figlio nel Figlio, tutta l'esistenza cristiana è destinata a diventare sacramentale, segno e strumento di vita divina, essendo santità

e sacramentalità due dimensioni della vita spirituale che si richiamano a vicenda. Tuttavia ciò richiede da parte dell'uomo un lungo processo di conoscenza e di amore per giungere ad un sempre più profondo possesso di sé e poter corrispondere, sorretto dalla grazia, alla sua vocazione ultima ed essenziale di unione con Dio. Tutte le dimensioni della persona fino ai recessi più intimi del cuore, sono progressivamente purificati e trasfigurati dallo Spirito e se in una prima fase sembra prevalere lo sforzo umano ed il combattimento contro le forze disgregatrici del peccato, in un secondo momento è l'azione stessa di Dio che prende il sopravvento, unificando le potenze umane ed immergendo la creatura nel seno trinitario. Più la persona giunge all'unione con Dio, più diventa luminosa e potente la sua irradiazione apostolica, capace di trasformare non solo la propria esistenza, ma l'esistenza altrui ed il mondo – natura e cultura – con la luce e la forza stessa di Gesù Cristo.

ANTONIO SABETTA, *Lo sguardo della fede*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2010, 164 p. (Mane Nobiscum, 19).

I testi che sono raccolti in questo volume possono essere divisi in tre sezioni. Una prima comprende alcune meditazioni preparate per ritiri tenuti negli ultimi anni ad un gruppo di cristiani adulti sul tema della fede intesa come l'incontro con il Signore vivo e presente, che dona alla vita uno sguardo nuovo e che si definisce anche come metodo di conoscenza, in grado di fronteggiare la sfida del reale con una provocazione unica, la sola capace di esaltare l'umano e di dare risposta compiuta al desiderio di felicità, di bellezza, di verità e di bene che appartiene all'essere e costitutivamente definisce l'identità della persona umana nel suo costituirsi quale luogo in cui il reale prende coscienza di sé e diventa bisogno di senso e di pienezza. Dalla fede nasce la speranza che è in grado di offrire una risposta credibile al mistero del male che così radicalmente puntella il mondo e la storia. Attorno al tema del male e della speranza ruotano i tre contributi che costituiscono la seconda parte ideale di questo volume. A partire e commentando *Spe salvi* e la *Salvifici doloris* viene analizzata la luce che la fede porta sugli aspetti così drammatici della vita quali il male e la sofferenza. Infine due testi, uno più breve (un commento al discorso di Benedetto XVI al *Collège des Bernardins*) ed uno più esteso, affrontano il tema mai esauribile del rapporto tra fede e ragione. Chi cerca Dio trova la ragione e allo stesso tempo dalla fede nasce una ragione ampliata, che

dalla fede non può separarsi, per quanto con la fede non debba confondersi (“Senza separazione, senza confusione”). Non si tratta solo di una fede che vuole andare a fondo del suo contenuto considerandone le ragioni, ma, piuttosto, si tratta di fare spazio alla ragione nella fede e alla fede nella ragione perché questa si ritrovi e non smarrisca i sentieri del vero e del bene.

ANTONIO SABETTA, *L'esistenza di Dio tra (in)evidenza e “probabilità”*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2010, 192 p. (Prospettive, 4).

In un tempo di crisi della ragione e di separazione fra fede e ragione, può sembrare paradossale e “desueto” parlare ancora di teologia filosofica, intendendo con questa espressione la riflessione che la filosofia ha prodotto nel corso dei secoli e, in particolare, le prove dell'esistenza di Dio e di alcuni suoi attributi fondamentali. Già Hegel nelle sue *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, prendeva atto che tali prove erano “cadute nell'oblio come obsolete”. Anche oggi, come ai tempi di Hegel, la separazione tra fede e ragione e la crisi dell'idea moderna di ragione (o forse sarebbe più opportuno dire della ragione tout court) spiegano, per certi versi, l'impopolarità delle prove dell'esistenza di Dio. Da un lato la trattazione della questione di Dio pare debba essere affidata alla filosofia della religione e alle altre scienze della religione, in vista di una ermeneutica dell'esperienza religiosa che formalizzi nella sua (eventuale) realtà Dio che ne è a fondamento. Dall'altro lato la crisi della teologia filosofica riflette anche la crisi della ragione e soprattutto il tramonto della metafisica come pensiero forte che attraversa, heideggerianamente parlando, come un destino, l'Occidente e che sarebbe stata responsabile dell'oblio dell'essere in quanto riducendo l'ente a semplice presenza e Dio al *summum ens* che è *causa sui*, ha smarrito quella differenza ontologica fra ente ed essere che resta il presupposto necessario per pensare l'essere. Eppure la tradizione filosofica occidentale non ha mai smesso di interrogarsi su Dio nell'orizzonte della domanda radicale circa il senso dell'essere e del reale. Il volume in un primo ampio momento introduttivo affronta alcune questioni preliminari (connaturalità della domanda su Dio, consuete e correnti obiezioni all'esistenza di Dio, teologia filosofica e filosofia della religione ecc.), poi entra nel merito della tematica e, attraverso un itinerario storico, ripercorre le diverse prove elaborate per (di)mostrare l'esistenza di Dio: Agostino, Anselmo, Tommaso d'Aquino, Cartesio, Vico, Kant, Hegel.

MARIO SENSI, *«Mulieres in Ecclesia». Storie di monache e bizzocche*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2010, 1342 p. (Uomini e mondi medievali, 21).

«*Mulieres in Ecclesia*» è, come recita il sottotitolo, una “zumata” su esperienze di vita religiosa di donne vissute tra basso Medioevo ed età moderna, alcune delle quali sono approdate allo stadio monastico (*santimoniales*); mentre altre sono rimaste nello stato intermedio di semireligiose (*religiosae mulieres*): né monache, né laiche e le loro sono le storie più intricate, ma anche le più intriganti. Storie di donne, dell'Italia centrale, che hanno vissuto una vita di pietà, alcune nella loro “cella”, assistite da una “socia”; altre al seguito di persone carismatiche – alcune delle quali salite all'onore degli altari, con i titoli di santa o di beata –, dando vita, in un prosiegua di tempo, a monasteri dove si conduceva una vita regolare, cioè secondo una delle regole approvate dalla Chiesa per la vita comunitaria, grazie anche all'intervento dei rispettivi ordinari diocesani. Alcune comunità rifiutarono però la monacazione, restando bizzocaggi, dove ugualmente si viveva alla maniera delle monache, senza però esserlo, per cui i relativi voti di obbedienza e castità, spesso congiunti a quello di povertà assoluta, non avevano valore giuridico; da qui l'espressione “vita regolare senza regola”. Un mondo religioso variegato e capillarmente diffuso, dove personalità come Chiara d'Assisi, Angela da Foligno, Chiara da Montefalco, Margherita da Cortona, Chiara Agolanti da Rimini, Sperandio di Cingoli, Francesca Romana e Angela da Foligno, tanto per citare alcune delle protagoniste, sono come punte di iceberg di un vasto movimento religioso su cui, in Italia, si è cominciato a prestare attenzione da una quarantina di anni in qua.

Detto stile di vita – che in Italia centrale, sin dagli inizi del secolo XIII, teste Giacomo da Vitry, veniva chiamato bizzocale –, fu inibito dalla Chiesa perché rischioso, sia dal punto di vista religioso, sia da quello sociale: i singoli membri sfuggivano infatti al controllo dell'autorità religiosa; la comunità, non avendo personalità giuridica, non poteva, da parte sua, ereditare, né compiere operazioni economiche. Da qui l'obbligo di seguire una delle regole approvate (Lateranense IV, Costituzione 13) e la rigida clausura (Costituzione ‘Periculoso’); e tuttavia, grazie alle protezioni delle Basiliche romane maggiori, questi monasteri ‘aperti’, cioè senza clausura rigida, conobbero una notevole fioritura fra Tre e Quattrocento, lasciando pure importanti tracce nelle arti e nelle lettere.

I due volumi sono una raccolta di studi, con alcuni inediti, ma in maggioranza resi noti in occasione di convegni di studi, a partire dal

1996: una prosecuzione, dunque, di *Storie di bizzocche tra Umbria e Marche*, edito nel 1995, con prefazione di Romana Guarnieri († 23.12.2004), alla cui memoria questa nuova raccolta è dedicata sia perché molti degli argomenti trattati sono stati discussi con lei, sia anche perché sua era stata l'idea che l'esperienza di queste donne semi-religiose affondasse le radici in un fenomeno diffuso in tutta Europa, avendo fatto da staffetta le "religiosae mulieres" del Brabante, e proseguito fino a tutta l'età moderna. Il lavoro si propone di analizzare le variegata esperienze di "religiosae mulieres" vissute nell'Italia centrale, in particolare Umbria e Marche: dalle eremite dei boschi, o delle grotte alle eremite della città: i loro difficili inizi; la loro vita di stretta penitenza e gli slanci mistici di alcune che hanno raggiunto le vette della santità, si pensi ad Angela da Foligno o a Margherita da Cortona e Chiara da Montefalco.

LIBRI RICEVUTI

- M. Bauks - Ch. Nihan (edd.), *Manuale di esegesi dell'Antico Testamento*, EDB, Bologna 2010.
- G. Campanini, *Un uomo nella Chiesa. Don Primo Mazzolari*, Morcelliana, Brescia 2011.
- Comitato per il Progetto Culturale della Conferenza Episcopale Italiana (a cura del), *Dio oggi. Con Lui o senza di Lui cambia tutto*, Cantagalli, Siena 2010.
- P. Cattorini, *Eстетica nell'etica. La forma di un'esistenza degna*, EDB, Bologna 2010.
- Th. Cornié, *La primauté de l'évêque de Rome dans la théologie catholique francophone du vingtième siècle. Les études de Pierre Batiffol, Charles Journet et Jean-Marie Roger Tillard*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2010.
- F. Di Natale, «*Guidasti come un gregge il tuo popolo*» (Sal 77,21). *Elementi di teologia pastorale in prospettiva storica*, Coop. S. Tom - EDC, Messina - Torino 2010.
- G. Di Palma - P. Giustiniani (edd.), *Teologia e modernità. Percorsi tra ragione e fede*, Pontificia Facoltà teologica dell'Italia meridionale (sezione S. Tommaso d'Aquino) - Verbum Ferens, Napoli 2010.
- G. Di Palma - P. Giustiniani (edd.), *Quale sviluppo solidale?*, Pontificia Facoltà teologica dell'Italia meridionale (sezione S. Tommaso d'Aquino) - Verbum Ferens, Napoli 2010.
- J. Ernesti - W. Thönissen (Hrsg.), *Personenlexikon Ökumene*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2010.
- Ch. Eschner, *Gestorben und hingegeben 'für' die Sünder. Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi*, Band 1: Auslegung der paulinischer Formulierungen, Neukirchener, Neukirchen - Vluyn 2010.
- C. Fabro, *L'Assoluto nell'Esistenzialismo*, EDIVI, Segni 2010.

- C. Fabro, *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, EDIVI, Segni 2010.
- M.P. Faggioni, *Sessualità, matrimonio, famiglia*, EDB, Bologna 2010.
- P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, traduzione di P. Modesto, riveduta da R. Zupan e curata da N.Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010.
- P.A. Florenskij, *La columna y el fundamento de la Verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas*, traducción y edición de F.J. López Sáez, Ediciones Sígueme, Salamanca 2010.
- P.A. Florenskij, *Bellezza e liturgia. Scritti su cristianesimo e cultura*, traduzione di C. Zonghetti, a cura di N.Valentini, Oscar Mondadori, Milano 2010.
- G. Frosini, *Per un mondo nuovo. La chiesa inizio e serva del Regno*, EDB, Bologna 2010.
- E.C. Fontana, *Fabro e l'Esistenzialismo*, EDIVI, Segni 2010 (Quaderni Fabriani 2).
- M. Gagliardi (ed.), *La dichiarazione Dominus Iesus. A dieci anni dalla promulgazione*, Lindau, Torino 2010.
- Z. Grocholewski, *Universitatea azi. Universitat heute*, Editura Fundatiei pentru Studii Europene, Cluj-Napoca 2010.
- P.L. Guiducci, *L'identita affermata. Storia della Chiesa medievale*, LAS, Roma 2010.
- E. Herms, *Kirche - Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010.
- J. Krüger - M. Wallraff, *Luthers Rom. Die Ewige Stadt in der Renaissance*, Primus, Darmstadt 2010.
- G. Lohfink - L. Weimer, *Maria non senza Israele. Una nuova visione del dogma sull'Immacolata Concezione*, 3 vol., Ecumenica, Bari 2010.

- L. Marín De San Martín, *Le soppressioni del secolo XIX e l'Ordine Agostiniano*, Institutum Historicum Augustinianum, Roma 2010.
- J. Martí Mestre - X. Serra Estellés (edd.), *La consuetudine de la Seu de València dels segles XVI-XVII. Estudi i edició del Ms. 405 de l'ACV*, voll. I-II, EDICEP, València 2009.
- E. Mazza, *Rendere grazie. Miscellanea eucaristica per il 70° compleanno*, a cura di D. Gianotti, EDB, Bologna 2010.
- M.M. Mazzia, *Gli atti amministrativi generali nel codice di diritto canonico*, LAS, Roma 2010.
- A. Melloni (ed. e introduzione a cura di), *“Cronache sociali” 1947-1951. Edizione anastatica*, 2 vol., Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 2007.
- R. Meynet, *Preghiera e filiazione nel Vangelo di Luca*, EDB, Bologna 2010.
- F. Mosezzo, *«Attende tibi et doctrinae...» (1Tm 4,16). Studi neotestamentari*, LAS, Roma 2010.
- F. Motto, *Vita e azione della parrocchia nazionale salesiana dei SS. Pietro e Paolo a San Francisco (1897-1930). Da colonia di paesani a comunità di Italiani*, LAS, Roma 2010.
- V. Neuman, *Sprich nur ein Wort. Katholizismus und Literatur*, Echter, Würzburg 2010.
- J. Oniszczuk, *La Passione del Signore secondo Giovanni (Gv 18-19)*, EDB, Bologna 2011.
- G.C. Pagazzi, *Sentirsi a casa. Abitare il mondo da figli*, EDB, Bologna 2010.
- C. Posenato, *Perché la natura merita di essere amata. Guardini - Jonas - Moltmann*, Ancora, Milano 2010.
- A. Pyman, *Pavel Florenskij. La prima biografia di un grande genio cristiano del XX secolo*, Lindau, Torino 2010.

- R. Reggi, *I "fratelli" di Gesù. Considerazioni filologiche, ermeneutiche, storiche, statistiche sulla verginità perpetua di Maria*, EDB, Bologna 2010.
- S. Ridella, *La valida alienazione dei beni ecclesiastici. Uno studio a partire dai cann. 1291-1292 CIC*, LAS, Roma 2010.
- C. Rusconi, *Manuale di introduzione all'ebraico biblico*, vol 1: *Lezioni*; vol. 2: *Esercizi, lessico e indici*, EDB, Bologna 2010.
- G. Ruta, *Catechetica come scienza. Introduzione allo studio e rilievi epistemologici*, Coop. S. Tom - EDC, Messina - Torino 2010.
- I. Sanna (ed.), *I fondamentalismi nell'era della globalizzazione*, Studium, Roma 2010.
- M. Signore - G.L. Brena (edd.), *Libertà e responsabilità del vivere*, Messaggero, Padova 2011.
- Y. Simoens, *Apocalisse di Giovanni, Apocalisse di Gesù Cristo. Una traduzione e un'interpretazione*, EDB, Bologna 2010.
- D. Tonelli, *Il decalogo. Uno sguardo retrospettivo*, EDB, Bologna 2010.
- A. Vanhoye, *L'epistola agli Ebrei. "Un sacerdote diverso"*, EDB, Bologna 2010.
- R. Zas Friz De Col, *Il presbitero religioso nella Chiesa. Saggio storico-teologico d'interpretazione*, EDB, Bologna 2010.

INDICE

Articoli

- BARTOLOMEO PIRONE, *La preghiera nell'Islām* 355
 La preghiera nel Corano, 357 – Preghiera rituale, 360 – Abluzioni, 361 – La preghiera di rito, 363 – Preghiere supererogatorie, 369 – La preghiera come invocazione, 371 – Preghiera dell'assemblea il giorno di venerdì, 373 – Effetti benefici della preghiera, 376 – Assiduità nella preghiera, 378 – Raccoglimento nella preghiera, 380 – Ostentazione nel pregare, 380 – Istituzione della pratica della preghiera per il Profeta, 381 – Rimandare la preghiera oppure ometterla del tutto, 383 – Potere trasformante e sublimante della preghiera, 385 – I 99 nomi di Dio, 386 – Summary, 390
- VINCENT HOLZER, *Le Christ devant la raison. Possibilités et limites de la christologie comme « théologie rationnelle »* (première partie) 391
 Christologie et « Système » : existe-t-il une christologie philosophique ?, 395 – Le transcendantal en théologie : ses « métamorphoses » dans la pensée allemande, 401 – Christologie du Médiateur : de la veine augustinienne à la christologie blondélienne, 403 – La christologie comme histoire de l'Absolu : le statut de la « philosophie de la Révélation » (*Philosophie der Offenbarung*) et ses sources, 410 – Un modèle « philosophique » de prédestination : la christologie de l'Homme-Dieu chez Nicolas Malebranche et ses sources cartésiennes, 418 – « Utrum Christo conveniat praedestinatum esse » (*STh*, IIIa, q. 24) : Prédestination selon l'être (secundum se) et prédestination selon la grâce d'union (per gratiam unionis) chez Thomas d'Aquin, 426 – Un « âge transcendantal de la christologie » (Maurice Blondel et Karl Rahner), 434 – Summary, 437
- LUBOMIR ŽAK, *La questione dello Spirito e la sua soluzione ontologico-trinitaria. Pneumatologia di Pavel A. Florenskij* 439
 1. Introduzione, 439 – 2. L'esigenza di contrastare lo spiritismo, 442 – 3. Il problema della conoscenza dello Spirito Santo, 445 – 4. L'età dello Spirito Santo: «solo alla

fine...», 449 – 5. Una pneumatologia in chiave ontologico-trinitaria, 454 – 6. Conclusione: lo Spirito Santo e la Bellezza, 461 – Summary, 464

LORENZO DATTRINO, *Padri e pastori per una nuova umanità* 467

1. Operatori di cultura, 468 – 2. Costruttori di una antropologia “rivelativa”, 472 – 3. Solidali con l’uomo, 477 – Conclusione, 480 – Summary, 481

EVA CARLOTA RAVA, *San Bernardo de Claraval: memoria y olvido en el itinerario espiritual* 483

1. Situación existencial: el olvido de sí y de Dios, 484 – 2. Del olvido a la memoria de sí: el retorno al corazón, 486 – 3. Del olvido al recuerdo de Dios: contrición y devoción, 487 – 4. Memoria, esperanza y presencia de Dios, 490 – 5. La acción renovadora de la Trinidad y su consumación: el olvido de sí en Dios, 492 – Summary, 494

Recensioni 495

F. BELLÌ, *Argumentation and Use of Scripture in Romans 9-11* (Antonio Pitta), 497 – S. DIANICH, *Per una teologia del papato* (Giovanni Tangorra), 500 – J. ERNESTI - W. THÖNISSEN (Hg.), *Personenlexikon Ökumene* (Lubomir Žak), 504 – C. L. FIRESTONE, *Kant and theology at the boundaries of reason* (Antonio Sabetta), 508 – P. GIUSTINIANI (ed.), *Discussioni di bioetica* (Pier Angelo Iacobelli), 510 – S. GOERTZ - K. KLÖCKER, *Teologia e bioetica. Cinque conversazioni con Antonio Autiero* (Pier Angelo Iacobelli), 513 – L. MARÍN DE SAN MARTÍN, OSA, *Los Agustinos, orígenes y espiritualidad* (Nico De Mico), 521 – G. MICHELINI, *Il sangue dell’alleanza e la salvezza dei peccatori. Una nuova lettura di Mt 26-27* (Giuseppe Pulcinelli), 526 – M. J. RODRIGUES DE SOUSA, *Para que também vós acediteis, Estudo exegetico-teológico de Jo 19,31-37* (Gianmarco Paris - Giuseppe Pulcinelli), 531 – C. L. ROSSETTI DI VALDALBERO, *Novissimus Adam. Saggi di antropologia ed escatologia biblica* (Romano Penna), 534 – TH. RUSTER,

Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie (Achim Buckenmaier), 536

Segnalazioni

541

G. BIANCARDI, *Per Dio e per le anime. Studi sulla pastorale e la catechesi dell'Ottocento* (Giuseppina Battista), 543 – G. CAPUTA – J. FOX (edd.), *Priests of Christ. In the Church Fort the World* (Achim Schütz), 543 – P. COLLINI, *Messianismo*, III, *Indice Concettuale del Medio Giudaismo*, a cura di P. Sacchi et al. (Paolo Merlo), 544 – ZENON CARDINAL GROCHOLEWSKI, *Universitatea AZI. Universität HEUTE* (Achim Schütz), 546 – M. ZETTERHOLM, *Approaches to Paul: A Student's Guide to Recent Scholarship* (Giuseppe Pulcinelli), 546

Libri nostri

549

PINO SCABINI, *Costruire la chiesa come pietre vive*, a cura di NICOLA CIOLA, 551 – MAURO COZZOLI, *Etica Teologale. Fede Carità Speranza*, 552 – GIANNI MANZONE, *Il volto umano delle professioni*, 553 – UMBERTO GALIMBERTI, *Senza l'amore la profezia è morta. Il prete oggi*, a cura di GIANLUIGI PASQUALE, 554 – GIANLUIGI PASQUALE, *La ragione della storia. Per una filosofia della storia come scienza*, 555 – ROMANO PENNA, *Le prime comunità cristiane. Persone tempi luoghi forme credenze*, 555 – BARTOLOMEO PIRONE – ELENA BOLOGNESI (edd.), *San Paolo letto da Oriente*, 556 – ŞADR AL-DIN AL-SHIRAZI, *Il Libro dei penetrati*, trad. e note a cura di BARTOLOMEO PIRONE, 557 – EVA CARLOTTA RAVA, *La grazia di Dio che è con me. Libertà e grazia nella vita spirituale*, 557 – ANTONIO SABETTA, *Lo sguardo della fede*, 558 – ANTONIO SABETTA, *L'esistenza di Dio tra (in)evidenza e "probabilità"*, 559 – MARIO SENSI, «*Mulieres in Ecclesia*». *Storie di monache e bizzocche*, 560

Libri ricevuti

563

Indice

569