

LATERANUM

2011
LXXVII
N. 3

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: promozione@pul.it

Quote 2011:

Abbonamento annuo (3 numeri) 55,00 € [Estero 94,00 €]
Un fascicolo 29,00 € [Estero 39,00 €]
Annata arretrata 77,00 € [Estero 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 payment de la tarif peut être effectué par les moyens suivantes:

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

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

c.c. n. 76563030

- tramite bonifico bancario (coord. IBAN):

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

IBAN: IT23N0760103200000076563030

- tramite bonifico bancario internazionale (coord. IBAN):

international bank transfer (ref. IBAN)

avec virement bancaire international (ref. IBAN)

consignación bancaria internacional (ref. IBAN)

IBAN: IT23N0760103200000076563030

BIC-SWIFT BPPITRXXX

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

LUBOMIR ŽAK, *Quale teologia se Deus caritas est? Alcune considerazioni sulla teologia alla luce del recente Magistero pontificio* 581

VINCENT HOLZER, *Le Christ devant la raison. Possibilités et limites de la christologie comme « théologie rationnelle » (Deuxième partie)* 607

BARTOLOMEO PIRONE, *Angelologia e demonologia nell'Islām* 633

MARIO SENSI, *Il pellegrinaggio nella storia del cristianesimo e nella vita della Chiesa. Bilancio e prospettive* 659

EILERT HERMS, *Fortschritte zur Überwindung der Spaltungen in der Kirche. Zu welchen Erwartungen berechtigt das Reformationsgedächtnis 2017?* 679

Recensioni 699

Segnalazioni 745

Libri ricevuti 757

Indice 763

Indice dell'annata 769

www.e-lup.com

© COPYRIGHT 2011 – ISBN 978-88-465-0757-0
LATERAN UNIVERSITY PRESS
PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE
PIAZZA SAN GIOVANNI IN LATERANO, 4
CITTÀ DEL VATICANO

ARTICOLI



QUALE TEOLOGIA SE *DEUS CARITAS EST*?
ALCUNE CONSIDERAZIONI SULLA TEOLOGIA
ALLA LUCE DEL RECENTE MAGISTERO PONTIFICIO *

Lubomir Žak **

«O felix hominum genus,
si vestros animos amor,
quo caelum regitur, regat!»
Severino Boezio

1. Introduzione

È un dato di fatto che la teologia – cioè le questioni riguardanti il suo profilo epistemico, il suo studio e il suo insegnamento – si trova da alcuni anni al centro di un crescente interesse non soltanto negli ambienti ecclesiali (cattolici e non), ma anche in quelli della società civile. Quanto a questi ultimi, mi riferisco, ad esempio, al lungo dibattito pubblico svoltosi recentemente in Germania attorno al tema della scientificità della teologia e della legittimità della sua collocazione nelle università statali, al quale presero parte sia gli specialisti in materia sia le istituzioni accademiche statali ed ecclesiastiche¹ e che nel 2010 raggiunse il culmine

* Testo della prolusione letta il 25 ottobre 2010 in occasione della solenne apertura dell'Anno Accademico 2010-2011 nell'Istituto Teologico 'San Giovanni Crisostomo' del Seminario cattolico di San Pietroburgo. Data la preannunciata presenza delle autorità ortodosse e visto il contesto confessionale in cui vive e opera la Chiesa cattolica in Russia, il relatore ha voluto mettere in evidenza le convergenze tra la teologia cattolica e quella ortodossa sul tema trattato, riferendosi in particolare ai teologi russi. È stato mantenuto lo stile discorsivo della prolusione.

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

¹ La direzione e gli esperti della Chiesa Evangelica in Germania (EKD) si sono inseriti in tale dibattito con i seguenti documenti: *Problemfelder und Orientierungspunkte bei der Entwicklung von BA-/MA-Studiengängen im Fach «Evangelische Theologie/Religionspädagogik»* (2005); *Die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie für Kirche, Hochschule und Gesellschaft. Dokumentation der XIV. Konsultation «Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie»*, EKD Texte 90 (2007), con con-

con il documento *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*² del Consiglio per le scienze (organismo che assiste il governo tedesco nella politica universitaria), salutato da un'autorevole rivista con le parole: «Le università hanno bisogno della teologia»; e «Nessuna università senza teologia»³.

Per quanto riguarda l'interesse per la teologia nell'ambito cattolico⁴, le cause sono molteplici. Esse, nel contesto europeo, coincidono con il

tributi di V. Gerhardt, Th. Rachel, W. Huber, Ch. Marksches, Ch. Schwöbel e Ch. Grethlein; *Theologisch-Religionspädagogische Kompetenz. Professionelle Kompetenzen und Standards für die Religionslehrausbildung. Beschluss der Gemischten Kommission zur Reform des Theologiestudiums* (2008); *Die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie in Gesellschaft, Universität und Kirche*, EKD Texte 104 (2009); *Die Bildungsauftrag wahrnehmen. Evangelische Perspektiven zur Situation der Hochschulen in Deutschland. Ein Votum des Evangelischen Hochschulbeirats der Evangelischen Kirche in Deutschland*, EKD Texte 105 (2009). Quanto al contributo della teologia evangelico-luterana si veda S. ALKIER - H.-G. HELMBROCK (Hg.), *Evangelische Theologie an Staatlichen Universitäten. Konzepte und Konstellationen Evangelischer Theologie und Religionsforschung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010. A differenza dei partner evangelici, la Conferenza episcopale tedesca si è concentrata a trattare le questioni connesse con l'insegnamento e lo studio della teologia da un punto di vista più interno e pratico (che prende in considerazione l'applicazione delle norme della Chiesa cattolica all'organizzazione degli studi teologici nell'ambito del 'processo di Bologna', con particolare riferimento alla formazione degli insegnanti di religione). Cf. i documenti *Kirchliche Anforderungen an die Studiengänge für das Lehramt im Katholischer Religion sowie an die Magister- und BA-/MA-Studiengänge mit Katholischer Religion als Haupt- oder Nebenfach* (2003), *Kirchliche Anforderungen an die Modularisierung des Studiums der Katholischen Theologie (Theologische Vollstudium) im Rahmen des Bologna-Prozesses* (2006), *Eckpunktepapier zur Modularisierung des Studiengangs «Religionspädagogik und kirchliche Bildungsarbeit» an den Katholischen Fachhochschulen* (2006), *Kirchliche Anforderungen an die Religionslehrerbildung* (2010), rinvenibili sull'URL <http://www.katholische-theologie.info/DokumenteStatistik/tabid/62/Default.aspx> (1 giugno 2011). In un'altra prospettiva si colloca il documento di confronto di un gruppo di teologi cattolici tedeschi, intitolato *Wissenschaft und Kultur. Ein Positionspapier katholischer Theologen* e pubblicato sull'URL <http://www.uni-erfurt.de> (tr. it. in *Il Regno-documenti* 15 [2010] 503-506). La vivacità della discussione dei teologi sulla teologia è testimoniata, inoltre, anche dal recente volume di E. GARHAMMER (Hg.), *Theologie wohin. Blicke von außen und innen*, Echter, Würzburg 2011.

² Reperibile sull'URL <http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf> (1 giugno 2011). Una parziale traduzione italiana del documento si trova in *Il Regno-documenti* 7 (2010) 235-256. Esso fu preceduto dai documenti *Eckpunkte für die Studienstruktur in Studiengängen mit Katholischer oder Evangelischer Theologie/Religion* (2007) e *Ländergemeinsame inhaltliche Anforderungen für die Fachwissenschaften und Fachdidaktiken in der Lehrerinnen- und Lehrerbildung* (2008), che riportano le decisioni della conferenza del ministro di culto del governo tedesco.

³ La prima citazione è il titolo comparso sul frontespizio di *Herder Korrespondenz* 64/9 (2010), la seconda il titolo dell'articolo di M. STRIET, *Keine Universität ohne Theologie. Die Empfehlungen des Wissenschaftsrates fordern heraus*, pubblicato nello stesso numero della rivista (451-456).

⁴ È degno di nota ricordare che l'attenzione alle questioni di epistemologia teologica caratterizza ormai da tempo l'attività di ricerca dei membri della Pontificia Accademia Teologica di Roma, i cui frutti vengono condivisi tramite la rivista *Path*. Va menzionata, inoltre, l'importante iniziativa – per il contesto universitario italiano del tutto innovativa – di alcuni docenti dell'Uni-

susseguirsi dei dibattiti attorno alla realizzazione del “processo di Bologna”, alla riforma degli Istituti superiori di scienze religiose, realizzata dalla Congregazione per l’Educazione cattolica, oppure, in Italia, alla recente iniziativa del riordino della formazione teologica da parte della Conferenza episcopale italiana⁵. Tuttavia, il movente più forte di tale interesse è strettamente connesso con il pontificato di Benedetto XVI. In primo luogo perché la teologia, assieme alle questioni riguardanti il suo sviluppo storico, i suoi maggiori protagonisti e la sua epistemologia, è al centro della costante attenzione del papa sin dai primi mesi della sua elezione, al punto che egli ha voluto dedicare ad essa persino un lungo ciclo di catechesi destinate non agli specialisti in materia, ma a coloro che prendevano parte alle Udienze generali del mercoledì. In secondo luogo, perché Josef Ratzinger non ha mai smesso di coltivare, nemmeno da papa, la sua ben nota e apprezzata indole teologica, continuando a scrivere testi di teologia e a confrontarsi regolarmente con i teologi di differenti confessioni su temi di cruciale importanza e attualità.

A suscitare l’interesse per la teologia sono, però, soprattutto alcune proposte di Benedetto XVI riguardanti l’epistemologia. Penso in particolare agli insistenti richiami, presenti in tanti suoi scritti, a recuperare il nesso tra fede e ragione, tramite un allargamento del concetto di ragione, facendo sì che l’utilizzo di quest’ultima possa corrispondere di più a quella tipologia di pensiero scientifico che è tipica della scienza teologica. Fa parte di tale stimolante proposta l’idea del ripristino, da parte della teologia, della centralità del tema della carità.

Un attento studio dei documenti del Magistero del XX secolo può facilmente dimostrare quanto il progressivo emergere di tale tema sia dovuto alla sensibilità di papi come Pio XII, Giovanni XXIII, Paolo VI e Giovanni Paolo II, sostenuti dall’instancabile e meritorio lavoro di numerosi teologi. Eppure, l’insegnamento di Benedetto XVI rappresenta, a partire dalla pubblicazione dell’enciclica *Deus caritas est*⁶ (25 dicembre

versità di Roma Tor Vergata di organizzare corsi di teologia nell’ambito del Master in Storia del pensiero teologico, accompagnata da numerose attività seminariali e congressuali. Si veda a questo proposito il sito <http://mondodomani.org/masterteologia> (1 giugno 2011).

⁵ Quanto a quest’ultimo dibattito, rimando agli stimolanti interventi di S. DIANICH, *Chiesa in Italia: molte Facoltà quale teologia?*, in *Il Regno-attualità* 16 (2002) 549; G. ANGELINI, *Meno facoltà, più teologia*, in *Il Regno-attualità* 16 (2004) 537; P. CODA, *Istituzioni e compiti. No alle due velocità*, in *Il Regno-attualità* 18 (2004) 589; N. GALANTINO, *Istituzioni e compiti. La realizzazione necessaria*, in *Il Regno-attualità* 18 (2004) 589.

⁶ In questa sede non è possibile tematizzare, con dovuti approfondimenti bibliografici, la centralità della carità nel pensiero di J. Ratzinger prima e dopo la sua elezione al soglio pontificio.

2005), una vera e propria pietra miliare di tutta la storia del Magistero pontificio, essendo egli il primo papa che ha deciso di dedicare al tema della carità, e al suo approfondimento teologico alla luce della verità del Dio Amore (cf. 1Gv 4, 16), un documento così autorevole come un'enciclica. Benedetto XVI l'ha fatto mosso da una convinzione che, a suo parere, dovrebbe penetrare nella coscienza di tutta la Chiesa, di tutti i seguaci di Cristo: che la verità del Dio Amore rappresenta quel «centro della fede cristiana» (n. 1), che deve illuminare, nel nucleo più profondo, gli elementi fondamentali dell'identità di ogni credente in Cristo. La *Deus caritas est* intende tratteggiare, anche se solo a grandi linee, proprio quest'identità, prendendo in esame la sua specificità antropologica, spirituale e morale, per riflettere, poi, sulla prassi ecclesiale della carità.

C'è però di più; nella stessa enciclica compaiono dei cenni che intendono far capire che la verità del Dio Amore porta conseguenze non solo per la vita concreta di fede, ma anche per la teologia⁷, giacché si tratta di una verità che, resasi vicina nella persona di Gesù Cristo, è in grado di dare «carne e sangue ai concetti» (n. 12). Questa importante intuizione è stata ripresa e sviluppata nella *Caritas in Veritate* (29 giugno 2009), enciclica che, pur occupandosi primariamente della dottrina sociale della Chiesa, ha il merito di contenere una serie di significativi rilievi di tipo epistemologico, grazie ai quali essa supera abbondantemente l'ambito di interesse e di applicazione puramente etico-morale ed economico⁸. Lo si

In ogni caso essa traspare con evidenza in molti suoi scritti e discorsi pubblici, ed è stata anche riconosciuta dal papa stesso nella recente intervista con P. Seewald (cf. BENEDETTO XVI, *La luce del mondo. Il Papa, La Chiesa e i segni dei tempi*, LEV, Città del Vaticano 2010, 149-150). Cf. P. BLANCO SARTO, *La teologia de Joseph Ratzinger. Una introducción*, Ediciones Calabra, Madrid 2011, 189-208. Tra gli studi dedicati alla *Deus caritas est* si segnalano: L. MELINA - C.A. ANDERSON (edd.), *La via dell'amore. Riflessioni sull'enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma 2006; R. FISICHELLA (ed.), *Dio è amore. Commento teologico-pastorale a Deus caritas est*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2006, E. SCOGNAMIGLIO, *Oltre l'amore liquido. In margine all'enciclica Deus caritas est*, in *Asprenas* 53 (2006) 377-394; J. ILUNGA MUYA (ed.), *La scala della carità. Commento all'enciclica Deus caritas est*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2007 (numero monografico di *Euntes Docete* 60/1 [2007]); G. ANGELINI, *Eros e agape. Oltre l'alternativa*, Glossa, Milano 2006; AA.VV., *Dios es amor. Comentarios a la enciclica de Benedicto XVI Deus caritas est*, Universidad Pontificia, Salamanca 2007; R. TREMBLAY (ed.), *Deus caritas est. Per una teologia morale radicata in Cristo*, LEV, Città del Vaticano 2007. Per un'altra bibliografia si veda P. BLANCO SARTO, *La teologia de Joseph Ratzinger*, 191-192, nota 11.

⁷ Ciò è stato attentamente rilevato e dimostrato nell'interessante saggio di N. CIOLA, *Nuovi impulsi per la teologia contemporanea dall'enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, in *PATH* 6 (2007) 271-304.

⁸ Purtroppo solo pochi studiosi hanno messo finora in luce l'originalità del contributo della *Caritas in Veritate* all'epistemologia: cf. la bibliografia raccolta in P. CARLOTTI, *La carità persona*

nota in quei passaggi in cui il papa evidenzia il nesso inscindibile tra verità e carità, facendo capire che se è vero che esso dovrebbe caratterizzare il pensiero di ogni scienza, inclusa quella economica, allora ciò dovrebbe valere anche, e prima di tutto, per la teologia e la sua gnoseologia. Infatti, essendo chiamata ad aiutare la Chiesa a penetrare sempre più profondamente nel cuore della verità che Dio è Amore e a crescere nella consapevolezza che «dalla carità di Dio tutto proviene, per essa tutto prende forma, ad essa tutto tende» (n. 2), la teologia dev'essere la prima a mostrare le potenzialità e i frutti di un allargamento del concetto di razionalità nella prospettiva del nesso tra verità e carità; a concretizzare in modo convincente ciò che vale per ogni sapere umano, incluso quello scientifico: cioè che non «c'è l'intelligenza e poi l'amore», ma «ci sono l'amore ricco di intelligenza e l'intelligenza piena di amore» (n. 30).

Si capisce che la proposta di Benedetto XVI non può lasciare indifferente nessuno tra coloro che si occupano di teologia: né chi la insegna né chi la studia. Rimane, però, da chiarire in quale direzione bisogna incamminarsi per rendere possibile la sua attuazione. Come si fa a insegnare e a studiare la teologia in modo che le intuizioni epistemologiche del papa possano realmente orientare tali attività? E prima di tutto: in che senso si può e si deve parlare della centralità della carità nella/per la teologia e la sua epistemologia? Con la presente relazione tenterò di offrire un cenno di risposta a queste e altre simili domande, indicando alcune piste verso la concretizzazione della svolta epistemologica alla quale ci invita il “papa teologo”.

2. La centralità del tema della carità nella teologia

Che quello della carità appartenga ai temi cruciali della teologia fu ribadito, già in passato, da molti teologi di tutte le confessioni cristiane. In questo momento voglio ricordare soprattutto quei teologi che iniziarono a far sentire la loro voce nell'Ottocento, in un periodo, cioè, in cui la manualistica aveva abituato gli insegnanti e gli studenti di teologia a considerare la carità un argomento di carattere morale, a cui andava riservato solo un breve spazio nell'ambito del classico trattato *De praeceptis virtutum theologiarum*. Non è questa la sede per indagare sulle ragioni di

e sviluppo. *La novità della Caritas in Veritate*, LAS, Roma 2011, 159-162 (da segnalare l'articolo, a firma dello stesso autore: *Carità, verità e sviluppo. La prospettiva teologica*, in *PATH* 9 [2010] 324-363).

tale riduzione. Rimane il fatto che essa iniziò a profilarsi, già nell'epoca medioevale, con la nascita dei nuovi metodi di riflessione teologica e raggiunse il culmine con l'affermarsi del modello della manualistica. Questa tendenza non risparmiò nessuna scuola teologica, nemmeno quella francescana, nonostante il tema della carità appartenesse da sempre alla sua idea della teologia quale *scientia practica*. A ciò contribuì anche il progressivo distaccarsi della teologia dalla spiritualità e dalla mistica, "spazi" di fede e di pensiero in un certo senso abbandonati a sé stessi, in cui, invece, il riferimento alla carità non poteva certo mancare⁹. Quanto alla teologia, dunque, il tema della carità divenne proprietà quasi esclusiva dei teologi moralisti, i quali ne limitarono fortemente le potenzialità, collocandolo nell'ampio e dettagliatamente strutturato quadro della riflessione casuistica riguardante gli atti umani, la loro peccaminosità e legittimità¹⁰.

Tra coloro che, a partire dall'Ottocento, tentarono di rivalutare la carità (o l'amore) come tema teologico, si devono citare alcuni esponenti della cosiddetta teologia liberale. Se, da una parte, vanno giudicati positivamente i loro sforzi di connettere il discorso sulla carità con quello, anch'esso innovativo, sul Regno di Dio, dall'altra, bisogna dire che la valorizzazione teologica di entrambi gli argomenti si trovò compromessa a causa sia dell'appiattimento della verità dogmatica in dato puramente etico sia delle restrizioni e delle semplificazioni dettate dal dominio presoché assoluto del metodo storico-critico. Per quanto riguarda i teologi cattolici, i primi significativi tentativi di riscattare la carità dall'isolamento vennero compiuti da A. Rosmini, da J.H. Newman e dai "teologi romantici" J.M. Sailer e J.A. Möhler. Occorre rilevare, però, che per tutti loro non si trattò tanto del recupero di un tema dimenticato, quanto piuttosto del ripristino della carità come argomento teologico centrale, di primo ordine. Lo si nota in Möhler, in particolare nella sua ecclesiologia, come anche in Rosmini, che scrisse, a soli 23 anni, un saggio intitolato *Storia dell'amore* (1820-1821)¹¹, in cui interpretava la storia della salvezza, raccontata nella Bibbia, come una storia della progressiva rivelazione e at-

⁹ Un tale fatto non necessita certo di dimostrazioni particolari. Quanto, ad esempio, all'ambito della spiritualità e della mistica francescana, si vedano gli scritti di Bernardino da Laredo, Francisco de Osuna, Diego de Estella e Juan de los Ángeles in *Mistici francescani spagnoli. Secolo XVI*, tr. it. a cura di G.L. Pasquale, Editrici Francescane, Padova 2010. In ogni caso il tema dell'amore è centrale in modo esemplare nella mistica carmelitana.

¹⁰ Cf. le brevi ma pertinenti osservazioni di D. CAPONE, *Teologia morale e carità*, in *La carità. Teologia e pastorale alla luce del Dio-Agape*, a cura del PONTIFICIO ISTITUTO PASTORALE DELL'UNIVERSITÀ LATERANENSE, EDB, Bologna 1988, 137-154, qui in part. 139-141.

¹¹ A. ROSMINI, *Storia dell'amore*, Città Armoniosa, Reggio Emilia 1977.

tuazione del comandamento dell'amore del Signore. Fu proprio quest'intuizione che Rosmini, più tardi, tentò di teorizzare filosoficamente e teologicamente nella sua poderosa opera¹².

Simili tentativi non mancarono, in quell'epoca, nemmeno da parte della teologia ortodossa, che su questo punto e tramite alcuni suoi protagonisti (A.S. Chomjakov e la corrente slavofila), instaurò un rapporto di interazione reciproca con la teologia cattolica (J.A. Möhler). Di tutto ciò tratta ampiamente la dissertazione di J.M. Oravec, *God as Love. The Concept and Spiritual Aspects of Agape in Modern Russian Religious Thought*¹³, discussa recentemente al Pontificio Ateneo S. Anselmo (Roma). Come si evince dalla lettura di quest'opera, l'attenzione al tema della carità, pur nella diversità degli approcci, caratterizzò la teologia ortodossa russa dell'Ottocento, e dei primi decenni del Novecento, in tutte le sue diramazioni: dalla "teologia ufficiale" dei gerarchi Filaret Drozdov, Sil'vestr Malevanskij, Filaret Gumilavskij e Nikolaj Malinovskij fino alla teologia slavofila di A.S. Chomjakov e dei suoi seguaci; dalla solitaria proposta teologica di A.M. Bucharev fino alle elaborazioni filosofico-teologiche di V.S. Solov'ev; dalla teologia della "scuola moralista" (A.D. Beljaev, M.M. Tareev, P.J. Svetlov...) fino alla teologia di impronta ontologico-trinitaria di S.N. Bulgakov e di P.A. Florenskij e a quella neopatristica di V. Losskij e P. Evdokimov.

Come accennato, questi e altri teologi di differenti confessioni aspiravano non soltanto a far ritornare la carità nell'orbita dei trattati di teologia, ma a un suo ripristino come argomento teologico centrale, contribuendo con ciò al profilarsi di una sensibilità in cui, in seguito, si erano

¹² Per una presentazione più dettagliata della centralità della carità nel pensiero del Roveretano rimando agli studi di G. LORIZIO, *Antonio Rosmini Serbati 1797-1855. Un profilo storico-teologico*, Pontificia Università Lateranense - Mursia, Roma 1997, in part. 129-195; G. GRANDIS, *Il dramma dell'uomo. Eros/Agape e Amore/Carità nel pensiero antropologico di Antonio Rosmini Serbati (1797-1855)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003; M. KRIENKE, *Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini*, W. Kohlhammer, Stuttgart 2004. Per uno sguardo di sintesi cf. ID., *Verità e amore in Rosmini*, in U. MURATORE (ed.), *La teologia dell'amore. Omaggio a Rosmini nel 150° della morte*, Ed. Rosminiane, Stresa 2006, 101-134.

¹³ La dissertazione è in corso di stampa. Per la bibliografia cf. J.M. ORAVEC, *God as Love. The Concept and Spiritual Aspects of Agape in Modern Russian Religious Thought*, Excerptum ex dissertatione ad doctoratum, Roma 2010, 9-31. Il tema della carità (dell'amore) nel pensiero ortodosso russo è stato oggetto di studio, con riferimento al dogma trinitario, di M.A. MEERSON, *The Trinity of Love in Modern Russian Theology. The Love Paradigm and the Retrieval of Western Medieval Love Mysticism in Modern Russian Trinitarian Thought (from Solovyov to Bulgakov)*, Franciscan Press, Quincy 1998. Per una breve presentazione mi permetto di rimandare al mio *L'agape nella teologia ortodossa russa*, in U. MURATORE (ed.), *La teologia dell'amore*, 159-186.

riconosciuti molti insigni teologi del '900. Oltre ai già citati Bulgakov e Florenskij, si devono menzionare H. Mühlen, D. Bonhoeffer, H.U. von Balthasar, W. Kasper, K. Hemmerle, E. Jüngel, J. Zizioulas, ai quali andrebbero aggiunti altri importanti nomi. Le loro opere sono la dimostrazione del fatto che oggi non è più possibile elaborare una riflessione teologica sul mistero trinitario di Dio e sulla Sua rivelazione, sulla cristologia e sull'ecclesiologia, sui sacramenti e sulla morale, sulla spiritualità e sulla pastorale, senza connettere tali ambiti con il tema della carità (dell'amore)¹⁴. Ne è convinto anche il teologo lateranense M. Bordoni, il quale, in un importante articolo, si è soffermato in particolare sui benefici dell'introduzione e dell'assestamento della carità nella cristologia e nella teologia trinitaria¹⁵.

Egli spiega che se la cristologia da un lato predilige oggi il metodo esistenziale/narrativo (che però «non comporta l'ignorare il valore ontologico [l'*in sé*] del mistero di Cristo e di Dio»¹⁶), affermando che è «soltanto attraverso *l'agire di Dio, nell'agire di Gesù Cristo*, che si manifesta e si può conoscere "il suo essere"»¹⁷, dall'altro intravede la chiave interpretativa di tale agire nella storia della passione e della morte di Gesù, da intendersi come prassi della carità che «non esprime semplicemente un comportamento morale conseguente l'essere, quanto il luogo immediato fondamentale di rivelazione di questo essere come 'amore' sul piano storico-umano della sua vita e della sua morte»¹⁸. Detto ciò, Bordoni annota che la cristologia ha adottato ormai da tempo un termine – proposto da H. Schürmann – che coglie ed esprime il profondo nesso tra il mi-

¹⁴ Tra i tentativi di focalizzare e di giustificare un simile orientamento si segnalano E. BISER (Hg.), *Prinzip Liebe. Perspektiven der Theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1975; *La carità. Teologia e pastorale alla luce del Dio-Agape*; A. GANOCZY, *Liebe als Prinzip der Theologie: gesammelte Studien für die „responsorische“ Dogmatik*, hrsg. von R. Dvorak, Echter, Würzburg 1993. Si veda inoltre C. SORČ, *Die Liebe als Prinzip christlicher Theologie und Praxis. Einige perichoretische und communiale Aspekte*, in *Theologische Quartalschrift* 181/1 (2001) 33-49.

¹⁵ M. BORDONI, *La dimensione della carità nella cristologia e nella teologia trinitaria*, in *La carità. Teologia e pastorale alla luce del Dio-Amore*, 82. Una rapida disamina di tali riflessioni si trova in N. CIOLA, *Nuovi impulsi per la teologia*, 285-289. Per il nostro tema va ricordato che Bordoni non solo ha avvertito, e ha cercato di elaborare sistematicamente nella prospettiva trinitaria, la centralità del tema della carità per la cristologia, ma ha anche tracciato un percorso, impostato in chiave agapico-staurologica, verso il rinnovamento dell'epistemologia teologica. Segnalo a questo proposito le sue riflessioni introduttive in I. SANNA (ed.), *Il sapere teologico e il suo metodo*, EDB, Bologna 1993, 11-40; e M. BORDONI, *La croce nella struttura epistemologica del sapere teologico*, in *La sapienza della croce* 4/1 (1989) 13-29.

¹⁶ M. BORDONI, *La dimensione della carità*, 82.

¹⁷ *Ibidem*, 82.

¹⁸ *Ibidem*, 83.

stero della persona di Gesù Cristo e quello di Dio che è Amore: la pro-esistenza (*Pro-Existenz*¹⁹). Adatto per descrivere l'identità relazionale di Gesù, esso indica, prima di tutto, che Egli è colui che vive per amore del Padre, essendo sostenuto, nel suo essere Figlio, dalla relazione con il Padre, caratterizzata dalla reciprocità nell'amore; allo stesso tempo esprime che Gesù, nel Suo essere il Figlio che è nel e per il Padre, è pro-esistente anche in rapporto agli uomini. In Lui «la 'pro-esistenza' per il Padre si estende per abbracciare anche gli uomini in uno stesso amore: "come il Padre ha amato me così io ho amato voi" (Gv 15,9)»²⁰.

Impostata in questa prospettiva agapico-trinitaria, la cristologia invita a ripensare il nesso tra il tema della carità e la soteriologia. Bordoni ricorda che i tentativi di un simile ripensamento non mancano né in Occidente né in Oriente, riferendosi a quei teologi che compresero la soteriologia come trattato sulla "salvezza nell'amore", sostenendo che Gesù introduce il mistero di Dio Amore, inteso come mistero della stessa trinitarietà divina, «nel cuore stesso della storia della sofferenza umana, della storia della croce, facendone un momento interno della vita dell'amore divino»²¹. Dunque, tutta la vita terrena di Gesù (in particolare la sua morte e risurrezione) va interpretata come «narrazione, in una veste di assoluta libertà, di quella vicenda eterna di amore che unisce le tre persone divine nella più perfetta e assoluta comunione, nella più profonda alterità ed estasi»²².

Una simile valorizzazione del tema della carità (dell'amore) caratterizza oggi sempre di più anche altre discipline teologiche, conferendo stimoli incisivi allo sviluppo dei loro trattati²³. Il fatto è che le intuizioni

¹⁹ Il termine, oggi ampiamente diffuso, è stato introdotto nell'uso dall'esegeta H. Schürmann nel 1972, per indicare l'essere-per-gli-altri di Gesù Cristo. Cf. H. SCHÜRMAN, *'Pro-Existenz' als christologischer Grundbegriff*, in ID., *Jesus - Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge*, hrsg. von K. Scholtissek, Bonifatius, Paderborn 1994, 286-315. Non va dimenticato, comunque, che espressioni con significati simili sono state formulate anche prima dai teologi di differenti appartenenze confessionali. Basti pensare, a mo' di esempio, all'idea della 'sostituzione vicaria' (*Stellvertretung*) di Cristo sviluppata da Bonhoeffer, oppure a quella dell'identità/esistenza kenotica del Figlio elaborata da Bulgakov.

²⁰ M. BORDONI, *La dimensione della carità*, 85.

²¹ *Ibidem*, 90.

²² *Ibidem*, 91.

²³ È d'obbligo rammentare la trasformazione che, in questo senso, è avvenuta nell'ambito della teologia morale. Dopo la pubblicazione, nel 1952, della pionieristica opera di G. GILLEMANN, *Le primat de la charité en théologie morale* (tr. it. *Il primato della carità in teologia morale*, Morcelliana, Brescia 1959) e delle opere di J. Stelzenberger (*Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes*, Schöningh, Paderborn 1953), O. Schilling (*Handbuch der Moraltheologie*,

epistemologiche della *Caritas in Veritate*, riguardanti l'inscindibilità del nesso tra *logos* e *agape*, mirano al raggiungimento di una meta ancora più ambiziosa, che oltrepassa tale lodevole conquista. Esse suggeriscono, cioè, che la carità (l'amore) diventi un tema, anzi una sorta di categoria fondamentale di valore prospettico, in grado di *in-formare* in modo determinante ogni trattazione teologica – l'impostazione e la logica delle sue argomentazioni e il significato dei suoi asserti finali –, orientandola verso un unico e unificante orizzonte ermeneutico di senso: quello dato, appunto, dalla verità che «Dio è Amore» (1 Gv 4,16), centrale e costitutiva per ogni credere e teologare cristiani.

3. La carità come tema/categoria di tipo prospettico

Svilupperò quanto appena affermato, cercando, però, prima di tutto, la risposta alle seguenti domande: perché le trattazioni teologiche avrebbero bisogno di un unico e unificante orizzonte ermeneutico di fondo? E perché esso sarebbe da identificare con la verità del Dio Amore? Non è forse limitante e forzato voler sottomettere tutti i trattati teologici alla determinazione di un unico orizzonte quale prospettiva teologica fondamentale interpretativa? E soprattutto: per quale motivo il ricco *depositum fidei* dovrebbe avere il suo punto di unificazione/sintesi proprio nella verità del Dio Amore?

Per quanto riguarda la risposta alla prima domanda, essa non può che partire dalla constatazione del perdurare di un limite da cui sono afflitti lo studio e l'insegnamento della teologia, e che Florenskij, nel 1906, da studente dell'Accademia teologica di Mosca, descrisse con ammirevole precisione:

«Coloro che studiano la dogmatica vedono [...] integrità e [...] armonia? Vedono come si concatenano i diversi anelli, comprendono perché dopo uno ne

3 voll., Schwabenverlag, Stuttgart 1952-1956) e B. Häring (*Das Gesetz Christi. Moralthologie dargestellt für Priester und Laien*, Erich Wewel Verlag, Freiburg i.B. 1954), cogliendo gli stimoli del Concilio Vaticano II (cf. OT 16), diversi teologi si impegnarono con successo nel rinnovamento della teologia morale nella prospettiva della carità (dell'amore). Tra i frutti più noti di tale impegno va citata l'opera, in tre volumi, di B. HÄRING, *Frei in Christus. Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens*, Herder, Freiburg i.B. 1979-1981; tr. it. *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, Paoline, Cinisello Balsamo 1981. Tra le proposte sistematiche più recenti segnalo R. GERARDI, *La gioia dell'amore. Riflessioni sull'ordo amoris per una teologia della vita cristiana*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2009.

viene subito un altro? [...] È chiara, per loro, l'unità dell'insieme, il reciproco condizionamento e la reciproca dipendenza dei distinti concetti e dei principi fondamentali che agiscono, come organi di un unico organismo, in vista di un'unica finalità organica? Per quanto ne so, tutto ciò rimane completamente nel vago e la dogmatica si presenta non come un sistema, né come una costruzione di schemi, ma come un cumulo di tomi e di parole confuse»²⁴.

La frammentazione del sapere teologico rimane fino ai nostri giorni una reale e impegnativa sfida, avvertita sia dai docenti che dagli studenti²⁵ delle Facoltà e degli Istituti teologici. Sappiamo che alla sua origine sta il progressivo ma inarrestabile diversificarsi, a partire dal XVII secolo, della teologia in numerose discipline, come anche il semplice fatto che essa non fu mai rappresentata da una voce unica, ma fu ed è costituita da differenti modelli i quali, nel loro susseguirsi cronologico e, insieme, nella diacronica coesistenza di molti di essi, ne fanno una realtà al plurale. Sappiamo, inoltre, che il fenomeno della frammentazione della teologia venne sancito con il profilarsi e l'imporsi dello specifico *status* epistemologico di ogni singola disciplina teologica²⁶. Ma allora è realistico voler cercare un'adeguata soluzione del problema? Se sì, in quale direzione

²⁴ P.A. FLORENSKIJ, *Dogmatismo e dogmatica*, in ID., *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, a cura di N. Valentini e L. Žak, Piemme, Casale Monferrato 1999, 149. Una sintetica ma puntuale analisi delle cause della frammentazione della teologia, intraviste sul piano dell'organizzazione del suo insegnamento, si trova in S. DIANICH, *La frammentazione della teologia*, in *Rassegna di Teologia* 36/1 (1995) 71-73. Per una presentazione e un'analisi del fenomeno della frammentazione della teologia rimando a G. LORIZIO - S. MURATORE (edd.), *La frammentazione del sapere teologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998; e soprattutto alle illuminanti osservazioni presenti in Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Come si fa teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990⁴, 106-107.

²⁵ Nel caso di questi secondi, tale impressione viene spesso amplificata dall'esperienza della pluralità - a volte fin troppo accentuata e disorganica - delle discipline studiate (da quelle esoteriche a quelle storiche, da quelle dogmatiche a quelle morali a quelle pastorali...). Riferendosi a questo problema, P. Coda constata: «Spesso si dà il caso di studenti che, terminato il ciclo istituzionale di teologia, non sono riusciti a compiere una sintesi di quanto hanno appreso. Alcune volte hanno accostato le une alle altre le varie discipline e i loro contenuti, ma sperimentano una duplice difficoltà: innanzitutto, quella di acquisire una *forma mentis* teologica equilibrata e unitaria; in secondo luogo, quella di cogliere e di esprimere il centro della fede approfondito dalla teologia in maniera vitale e rigorosa a un tempo» (P. CODA, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Pontificia Università Lateranense - Mursia, Roma 1997, 27). Cf. anche Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Come si fa teologia*, 106-107.

²⁶ Se, da un lato, una situazione del genere è fisiologicamente connessa con la legittima evoluzione della teologia, essa, dall'altro, diventa un problema quando da parte di ogni disciplina inizia ad alimentarsi la preoccupazione di doversi autolegittimare nella sua identità specifica, «con la ricerca di un proprio statuto epistemologico e con una presunzione di scientificità non di rado superiore a quella che in genere accompagna la teologia *tout court*. Tutto questo, ovviamente, non

occorrerebbe andare? Visti gli sviluppi storici appena citati, sarebbe pensabile avviare un'inversione di marcia, innescando un processo di semplificazione che riuscirebbe a "snellire" la teologia riducendola all'*unum necessarium*? Anche se l'Ortodossia contemporanea, con il suo modello di "teologia neopatrística"²⁷, e il mondo evangelicale/pentecostale, con il suo modello di "teologia biblica"²⁸, si muovono già da molto tempo proprio in questa direzione, è impossibile che la teologia cattolica si convinca dell'opportunità di tale scelta. Tanto più se si considera che la spartizione disciplinare del sapere teologico ha portato al raggiungimento di risultati di grande portata; per non parlare poi degli evidenti benefici del pluralismo teologico, legati alla diversità dei contesti geografici in cui vivono e operano i teologi al servizio delle loro comunità ecclesiali.

Va detto, però, che l'esigenza di trovare un'efficace e condivisibile rimedio alla frammentazione della teologia non è una questione solamente interna. Essa, cioè, deriva dal fatto che la teologia, essendo al servizio della Chiesa, è oggi posta di fronte a un compito epocale. Si tratta, spiega Ratzinger, di promuovere e di appoggiare in modo attivo lo sforzo comune dei 'laici' – persone di nullo o vago profilo religioso – e dei cristiani volto ad acquisire «un'immagine del mondo basata sullo spirito e sul senso»²⁹, insomma, di elaborare una concezione in grado di cogliere, nell'unità di un unico sapere, la multidimensionalità e la stratiformità del mondo, richiamando l'attenzione all'esistenza di un sentiero conoscitivo di prim'ordine: quello che porta «dal fenomeno al fondamento» (*Fides et ratio* 83). Purtroppo, la «Chiesa e la sua teologia hanno sprecato troppo tempo in piccole schermaglie di retroguardia, dibattendo sui dettagli, e

favorisce alcuna convergenza degli insegnamenti verso una visione di sintesi, indispensabile per la formazione dei giovani» (S. DIANICH, *La frammentazione della teologia*, 73).

²⁷ Esempio per questo modello, nato ufficialmente nel 1936, è la celebre opera di V. LOSKIJ, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, Paris 1944 (tr. it. *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, a cura di M. Girardet, EDB, Bologna 1990). Una breve descrizione di tale 'canonico' modello della teologia ortodossa si trova in E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, tr. it. a cura di S. Cavallotto, vol. 3, Borla, Roma 1995, 578-580.

²⁸ Una sua presentazione viene offerta dalle voci *Metodo teologico* (445-446), *Teologia biblica* (719-720) e *Teologia evangelicale* (726-729), in *Dizionario di teologia evangelica*, a cura di P. Bolognesi, L. De Chirico e A. Ferrari, Editrice Uomini Nuovi, Marchirolo 2007. Al di là delle evidenti divergenze tra i due modelli (quello ortodosso e quello evangelicale), la posizione dei loro cultori nei confronti del pluralismo teologico è caratterizzata da un secco e inflessibile rifiuto. Per dirla con le parole di un teologo evangelicale: «Il pluralismo appare inaccettabile sul piano epistemologico, errato su quello teologico e ingannevole su quello pratico» (voce *Pluralismo*, in *ibidem*, 568).

²⁹ J. RATZINGER, *Lettera a Marcello Pera*, in M. PERA – J. RATZINGER, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milano 2004, 115.

non si sono abbastanza impegnate nel porre le domande di fondo»³⁰. E la teologia continuerà a sprecare tempo prezioso, fin quando non comprenderà che il contributo all'elaborazione di una visione 'sapienziale' del mondo (perché di questo si tratta!), che essa dovrebbe dare a partire da coloro che la studiano, coincide con il superamento della sua stessa frammentazione. Questo sarà possibile non tramite aggiustamenti formali dei singoli programmi di studio, ma con l'adozione, da parte di tutti, di un unico orizzonte ermeneutico di fondo, capace di condurre verso il piano del fondamento (*fundamentum fidei*) ogni pensiero e ogni parola su Dio e la Sua rivelazione, sull'uomo e la sua redenzione, sulla Chiesa e i sacramenti e via dicendo³¹.

C'è poi la seconda domanda: perché questo orizzonte unificante dovrebbe essere rappresentato proprio dalla verità del Dio Amore? Una convincente risposta la si può trovare sia nella *Deus caritas est* che nella *Caritas in Veritate*³². Sia sufficiente, comunque, constatare che la storia

³⁰ E cioè, le domande come: «Che cos'è la Rivelazione? In che modo combaciano la Rivelazione che parte da Dio e l'elaborazione della storia umana? Come si manifesta nella lunga via della storia, con tutti i suoi travagli, la guida di un Altro, che agisce in questa storia e crea qualcosa di nuovo che non può scaturire dall'agire dell'uomo stesso nella storia?» (*ibidem*, 115).

³¹ Secondo il parere di Ratzinger, la frammentazione della teologia è un dato oggettivo, nel senso che tutti noi (docenti e studenti) riusciamo solo a stento a riconoscere la teologia come disciplina unitaria. Ci si presenta, infatti, «come un accumulato di discipline specialistiche, la cui connessione è allentata e nella cui associazione i problemi fondamentali circa la razionalità della fede oggi riconoscibile e capace di reggersi rimangono per lo più senza risposta» (J. RATZINGER, *Premessa*, in J.S. DREY, *Breve introduzione allo studio della teologia*, a cura di M. Seckler, tr. it. di G. Ghia, Morcelliana, Brescia 2002, 8). Ciò di cui si ha bisogno, per rimediare a questo stato di cose, è il coraggio di affrontare la totalità della teologia, ossia di acquisire «lo sguardo sull'intero e, muovendo da esso, di conferire anche alle singole discipline il loro specifico senso, che concorre a influire sul loro metodo e sul loro concreto lavoro» (*ibidem*). Per dirla con altre parole: di fronte alla frammentazione si deve oggi assumere nuovamente la visione dell'essenza costitutiva della teologia (cf. *ibidem*, 8). Nella stessa direzione vanno le spiegazioni dei gesuiti Alszeghy e Flick, formulate a partire dall'idea della 'sintesi' come conoscenza fondata sull'intuizione dell'unità strutturale dell'oggetto studiato. La sintesi – inclusa, ovviamente, quella teologica – «si prepara, in quanto le parti analitiche sono costantemente esaminate sotto l'aspetto dell'unità, che esse virtualmente contengono; essa nasce, quando s'intuisce l'unità di alcuni elementi essenziali nella struttura della realtà; essa progredisce, quando si riflette come sempre nuovi elementi si integrano nella sintesi, e come la sintesi stessa si modifica attraverso l'assimilazione di questi nuovi elementi» (Z. ALSZEGHY – M. FLICK, *Come si fa teologia*, 107-108 corsivo mio).

³² Essa, si capisce, è rinvenibile anche in altri documenti di Benedetto XVI, come ad esempio nella *Sacramentum caritatis* (2007), dove si dice: «Nel sacramento dell'Eucaristia Gesù ci mostra in particolare la verità dell'amore, che è la stessa essenza di Dio. È questa verità evangelica che interessa ogni uomo e tutto l'uomo. Per questo la Chiesa, che trova nell'Eucaristia il suo centro vitale, si impegna costantemente ad annunciare a tutti, opportune importune (cf. 2Tm 4,2), che Dio è amore» (n. 2).

della teologia conosce i nomi di molti teologi convinti del fatto che l'asserzione giovannea «Dio è Amore» sia la parola ultima e definitiva, in quanto la più esauriente, su Dio e sul destino dell'uomo³³, una parola che, di per sé, indica quello che è il nucleo più profondo del cristianesimo, la sua essenza. Von Balthasar è uno di coloro che, sulla roccia di questa convinzione, hanno cercato di costruire l'edificio di tutta la loro opera. Le ragioni di una simile decisione e le intuizioni di fondo connesse con l'idea della carità come tema/categoria di tipo prospettico, vengono spiegate nel suo celebre opuscolo *Glaubhaft ist nur Liebe* del 1963³⁴.

L'idea di base della riflessione del teologo svizzero sta nel ribadire la necessità del conoscere l'essenza del cristianesimo, essenza intesa come quel 'punto unitario' in cui trova la sua spiegazione – il suo *logos* (la sua logica) – la pluralità dei misteri da credere. Questo punto, che permette alla ragione illuminata dalla fede di avvicinare i dogmi come un insieme organicamente unito, «può trovarsi solo nella Rivelazione stessa di Dio, che ha in sé il proprio centro assoluto di riferimento, perno attorno a cui tutto ruota»³⁵, riconoscendo, però, che il fenomeno originario e fondamentale di tale evento è, appunto, la «maestà dell'amore assoluto»³⁶. In questo senso non è possibile ignorare l'«accentramento di tutte le verità rivelate attorno al tema dell'amore»³⁷.

³³ Per dirla con le parole di un teologo evangelico: «La teologia cristiana ha dato molte risposte alla domanda sull'essere di Dio. Ma fra tutte le risposte ha sempre dato il primato incondizionato ad una: Dio è amore» (E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, tr. it. di E. Camera, Queriniana, Brescia 1991², 410).

³⁴ Tr. it. *Solo l'amore è credibile*, tr. it. di M. Rettori, Borla, Roma 1982.

³⁵ *Ibidem*, 145.

³⁶ *Ibidem*, 58; cf. anche 146. E spiega: «Se la Rivelazione non fosse amore, allora l'atteggiamento passivo del puro *fiat*, il quale può essere inteso soltanto come atteggiamento dell'amore che rinuncia e supera ogni desiderio di un sapere autonomo, apparirebbe inumano e indegno di Dio, e la stessa Rivelazione non potrebbe fondare la risposta alla sua Parola su un simile atteggiamento» (*ibidem*, 85). Ciò, di conseguenza, significa che l'«amore cristiano non è la parola – e neppur l'ultima – del mondo su se stesso, ma la Parola conclusiva di Dio su di sé e proprio perciò anche sul mondo» (*ibidem*, 137).

³⁷ *Ibidem*, 92. Parole simili sono state scritte, nel 1933, dal pastore evangelico e fenomenologo della religione G. van der Leeuw. Dopo aver esaminato e descritto le principali tipologie delle più importanti esperienze religiose, egli affermò: «Basta una parola a caratterizzare la tipologia del cristianesimo: l'amore (§ 76). Questo risulta dal fatto che nella religione cristiana tanto il movimento di Dio che la reazione dell'uomo mettono capo ad una sola essenza: il movimento della potenza verso il mondo è amore; il movimento del mondo verso Dio è amore ricambiato; non si presenta nessun altro termine» (G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, tr. it. V. Vacca, Bollati Boringhieri, Torino 1992).

A pochi anni dalla conclusione del Concilio Vaticano II, fu Ratzinger, nell'*Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis* (1968), a fare un cenno importante alla questione dell'essenza del cristianesimo e alla necessità della sua interpretazione in chiave agapica. Mi riferisco a quelle pagine dell'opera dove, dopo aver individuato e descritto le cosiddette «particelle elementari del composto cristiano» (le «formule strutturali dell'esistenza cristiana»), si chiede: «Ma dietro ad esse, non deve forse esistere un unico, semplice nucleo centrale del cristianesimo?». La risposta di Ratzinger va nella stessa direzione indicata da von Balthasar:

«Sicuro che esiste. E io penso che ora, dopo quanto abbiamo detto, senza alcun pericolo di cadere in una fraseologia meramente sentimentale, possiamo tranquillamente affermare che i sei principi si sintetizzano in ultima analisi in un unico trascendentale principio: l'amore»³⁸.

Tra le conferme più recenti dell'urgenza di tale impostazione mi piace citare Kasper il quale in un articolo del 2009 scrisse:

«Se la frase “Dio è Amore” viene pensata fino in fondo, ne consegue che Dio costituisce il più ampio orizzonte di tutta la realtà e che l'amore è il senso di ogni esistenza. [...] La tesi che l'amore è il senso dell'essere, rappresenta una certa rivoluzione nell'ambito del pensiero metafisico. Infatti, quest'idea fa capire che la realtà propria e fondamentale non è né la sostanza che sussiste in se stessa né il moderno soggetto autonomo; il punto di partenza e il fondamento è piuttosto ciò che, in Aristotele, viene considerato come un semplice accidente e l'aspetto più debole dell'essere: la relazione. [...] Dunque, è il tempo

³⁸ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, tr. it. di E. Martinelli, Queriniana, Brescia 1969, 217. Con i 'sei principi' egli intende le linee fondamentali del cristianesimo. Essi sono: a) l'individuo singolo e il tutto; b) il principio del 'pro'; c) la legge dell'incognito; d) la legge della sovrabbondanza; e) stadio definitivo e speranza; f) preminenza della ricezione e positività cristiana (cf. *ibidem*, 195-216). Anche se appare evidente che Ratzinger, diversamente da von Balthasar, non ha tentato di elaborare la proposta sistematica di una teologia pensata conseguentemente nell'orizzonte della carità (dell'amore), la linea di sviluppo delle sue intuizioni poggia sul riconoscimento della centralità ontologica della carità, interpretata alla luce della teologia del *Logos*. Il che spiega perché, nei suoi scritti, viene frequentemente tematizzato il nesso tra *Logos* (*logos*) e l'*agape*, con persuasione che proprio in esso, ossia nel suo riconoscimento, sta lo specifico del cristianesimo quale *religio vera*. Il *novum* del cristianesimo starebbe, dunque, nell'essere consapevoli del fatto che «l'amore e la ragione coincidono in quanto veri e propri pilastri fondamentali del reale: la ragione vera è l'amore e l'amore è la ragione vera. Nella loro unità essi sono il vero fondamento e il fine di tutto il reale» (J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, tr. it. di G. Colombi, Cantagalli, Siena 2003, 192).

di parlare di Dio, di testimoniarLo, di pensare a Lui. Se la teologia vuole farsi sentire nell'odierno caos delle voci e delle opinioni, dev'essere prima di tutto essa stessa a sapere cos'è. Ma essa potrà avere un peso solo quando manterrà la sua non negoziabile identità in quanto teologia: il suo essere il discorso su Dio. [...] Quando essa [...] parlerà in un modo nuovo e fresco di Dio vivo e liberatore, che è Amore, allora sarà al servizio della vita, della giustizia e della carità, e potrà servire la dignità umana e cogliere la verità circa la realtà»³⁹.

A questo punto va fatta una rapida ma indispensabile precisazione: e cioè che la verità del Dio Amore può essere assunta come orizzonte ermeneutico di fondo – in grado di condurre verso il fondamento, e quindi verso il senso unitario, ogni pensiero e parola, ogni tema e trattato della teologia – soltanto se essa viene compresa in chiave ontologica e trinitaria, e ciò sia in riferimento a Dio, sia in riferimento all'uomo, fatto ad immagine e somiglianza di Dio e chiamato a divenire (come) “dio per grazia” (cf. Basilio di Cesarea). Quanto a Dio, si tratta di riconoscere – assieme ad Agostino, ripreso da Florenskij – che Egli «non solo *ha* amore, ma anzitutto “è amore”», nel senso che «l'amore costituisce l'essenza di Dio, la Sua propria natura»⁴⁰. Allo stesso tempo si tratta di ammettere che il come del Suo essere-Amore è sostanzialmente connesso con il come del Suo essere trinitario. In altre parole, dire che Dio è Amore getta una forte luce sul mistero della Sua trinitarietà; così come il parlare della trinitarietà di Dio illumina il mistero del Suo essere Amore. L'illumina, in quanto suggerisce che il mistero dell'esistenza di Dio Amore poggia sul mistero delle relazioni sostanziali. Ma, dall'altra parte, la verità dell'essere-Amore di Dio rende più “ragionevole” lo stesso mistero di Dio Trinità, suggerendo che l'essere-Amore di Dio è una realtà di spessore sostanziale/ontologico che rende possibile (e si esprime come) la simultaneità del Suo essere-Uno ed essere-Tre, e che caratterizza l'identità relazionale di ognuna delle tre Persone divine.

Ebbene, l'idea della centralità dell'orizzonte agapico nella teologia è da comprendere in questo senso e alla luce di queste puntualizzazioni. Ciò che mi preme di sottolineare è, in ogni caso, che essa dovrebbe essere vista non come un'invenzione di alcuni e, quindi, opinabile, ma – per

³⁹ W. KASPER, *Die Gottesfrage als Zukunftsfrage*, in *Die Politische Meinung* 470 (2009), 49.

⁴⁰ E continua: «In altre parole, “Dio è amore” (o, più precisamente, l'Amore) e non soltanto “Uno che ama”, sia pure ‘perfettamente’» (P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della Verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, a cura di N. Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 82).

quanto riguarda l'ambito della teologia cattolica – come ripresa e approfondimento di un'intuizione la cui autorevole espressione sono i documenti del Concilio Vaticano II: quella, cioè, di sviluppare i temi, proposti dai Padri conciliari, *sub Revelationis luce* (cf. OT 16), iscrivendoli, cioè, nella cornice del mistero trinitario di Dio Amore e della Sua rivelazione nella persona di Gesù Cristo, rivelazione interpretata come evento trinitario/agapico. Infatti, se il Concilio vuole trattare le realtà fondamentali della fede e della vita ecclesiale (la rivelazione di Dio, la Chiesa, i suoi sacramenti e la sua missione nel mondo, l'identità ecclesiale dei laici e dei ministri, la loro vocazione alla santità ecc.), lo fa dal di dentro – seppur non sempre con i dovuti e opportuni approfondimenti – di un'interpretazione agapica della storia della salvezza: Dio, che è Amore, si rivela per amore, chiamando tutti gli uomini alla comunione agapica con Lui (cf. DV 2), cosicché, poi, la Chiesa, «procedendo dall'amore eterno del Padre» (GS 40), è chiamata a essere un luogo dove gli uomini si amano con lo stesso amore gratuito di Dio, e, estendendolo a tutti, a essere nel mondo quel lievito che contribuirà «a costruire e a consolidare la comunità degli uomini secondo la Legge divina» (42)⁴¹.

Insegnare e studiare la teologia nello spirito del Vaticano II significa adottare questa stessa prospettiva, portandola, ovviamente, ad un livello di sviluppo e di applicazione maggiore, che nel periodo conciliare, che risentiva ancora dell'influsso del metodo della manualistica, non poteva essere raggiunto.

4. “Fare teologia” nella prospettiva del “Dio è Amore”

Che lo studio e l'insegnamento della teologia debbano essere illuminati, nella loro impostazione e nei loro contenuti, dalla verità del Dio Amore è stato affermato in modo esplicito e con insistenza da Giovanni Paolo II, nel discorso pronunciato in occasione di un Convegno organizzato, nel 1987, dall'Istituto Pastorale della Pontificia Università Lateranense e della Caritas italiana. Il papa disse:

«In questo contesto, emerge l'importanza di un continuo rinnovamento della teologia sistematica, in funzione della vita della Chiesa, affinché la teologia

⁴¹ Oltre ai passaggi appena indicati, tale prospettiva viene esplicitamente evocata in molti documenti conciliari, come, ad esempio, in LG 40, 51; UR 2; AA 3, 8; AG 2-3, 7-8, 10-13; GS 19, 22, 24, 32, 38, 42, 45, 78, 92-93.

possa avere quel dinamismo operativo della carità, che la rende elemento propulsore della testimonianza ecclesiale, e la pone in stretto rapporto con i valori della storia della salvezza, della liturgia, della contemplazione, della santità.

Ciò però potrà avvenire soltanto nella misura in cui il lavoro teologico verrà maggiormente pensato in funzione della grande verità biblica del “Dio Amore”, “Padre della misericordia”, che conduce l’uomo all’amore verso Dio e verso gli uomini.

In questo, la *crisologia* ha un compito centrale, in quanto è in Cristo che si manifesta e si attua originariamente la Parola-Amore di Dio: il *trattato trinitario*, da parte sua, esplicita le dimensioni tripersonali di questo amore che si manifesta nella vita di Gesù e particolarmente nella Sua croce: il *trattato dell’antropologia teologica* mostra il volto dell’uomo nuovo, liberato e promosso alla dignità di Figlio di Dio e guidato dalla legge interiore della carità: il *trattato ecclesiologico* studia le dimensioni comunitarie dell’amore divino che fonda il nuovo popolo di Dio quale “istituzione operante dell’agape”, quel popolo in cui l’uomo è generato ed educato dalla Chiesa come da una madre, a vivere la propria condizione di libertà filiale; la *teologia sacramentaria* dal canto suo, prendendo le mosse da Cristo “sacramento” dell’Agape e dalla Chiesa “sacramento” della carità di Cristo, illustra l’incarnazione di questo Amore nella storia, fino al compimento del nostro cammino cristiano, individuale e collettivo, che sarà il trionfo dell’Amore di Dio, quando saremo con Lui e lo vedremo come Egli è (cf. 1Ts 4, 17; 1Gv 3, 2)⁴².

Le parole del papa indicano chiaramente quale dev’essere il compito delle discipline teologiche citate, e quale prospettiva interpretativa di fondo dev’essere adottata nei loro trattati, affinché siano in grado di corrispondere alla verità del Dio Amore e a un suo ulteriore approfondimento. Come, però, tali indicazioni dovrebbero essere recepite concretamente? In che modo questa centrale verità della fede dovrebbe influire sull’impostazione e sullo svolgimento delle argomentazioni teologiche, conferendo ad ognuna quella “logica” (*intelligentia* e *sapientia*) su cui poggia, come su un principio unificante, e che esprime il *depositum fidei*?

Una persuasiva e stimolante risposta ci viene offerta da *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo* (2007), documento della Commissione teologica internazionale che, a mio avviso, rappresenta un rilevante contributo al rinnovamento del metodo della teologia postconciliare. Com’è noto, il documento conclude un’intensa fase della ricerca dei membri della Commissione attorno a un problema teologico

⁴² GIOVANNI PAOLO II, *La carità elemento ispiratore della concreta vita cristiana*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. X/1 (1987), LEV, Città del Vaticano 1988, 173-174.

per niente marginale: l'esistenza o meno del limbo, ossia di uno stato in cui si troverebbero le anime dei bambini privi del premio della visione beata, in quanto non riscattati dal peccato originale tramite il battesimo, tuttavia risparmiati dalla punizione eterna, dato che non hanno mai commesso peccati personali. La posta in gioco del problema era grande: riguardava, cioè, la valenza del dogma circa la necessità del battesimo per la salvezza (cf. *DH* 219, 4670, 4674a), del dogma dell'unicità e della insuperabilità della mediazione di Cristo, del dogma della mediazione salvifica della Chiesa e della verità circa l'esistenza del peccato originale. Da una parte, la teoria del limbo si presentava come un risultato logico dell'applicazione rigorosa della verità contenuta nei dogmi citati; risultato difeso, dai tempi di Agostino fino alla metà del XX secolo, come «dottrina cattolica comune» (n. 26)⁴³ da numerosi pontefici e da insigni teologi, con concreti riflessi liturgici e pastorali. Dall'altra, era chiaro che essa «non corrispondeva al *sensus fidelium*» (n. 96)⁴⁴.

È interessante osservare la precisa e lungimirante scelta del metodo che permise alla Commissione di trovare una soluzione in fedeltà al *depositum fidei*: prima di tutto, il trasferimento della *quaestio* dal piano dogmatico a quello biblico, in quanto il primo compito della teologia è «l'ascolto della Parola di Dio» (n. 4); inoltre, l'introduzione di un'originale chiave ermeneutica, in principio proposta dal Vaticano II, per regolare il confronto tra la dottrina cattolica, e le altre dottrine confessionali: lo schema della gerarchia delle verità, che dà per presupposto che le verità della dottrina cattolica abbiano un nesso diverso con il fondamento della fede cristiana (cf. *UR* 11). Infatti, il cuore della questione stava proprio lì: nel trovare la relazione giusta tra le verità di fede sopraccitate e quella che ad esse, nel contesto del tema del limbo, sembrava essere in pieno contrasto, e cioè la verità circa la volontà salvifica universale di Dio, radicata solidamente nel suolo delle testimonianze bibliche (cf. *1 Tm* 2, 3-6).

L'ago della bilancia, o il canone della misurazione che doveva aiutare nell'ordinare le verità di fede secondo una logica certa, fu rappresentato dal *fundamentum fidei*, una realtà fondamentale di fede che la Commissione non poteva non identificare con quanto la *Dei Verbum* dice della Rivelazione: descrivendola come un evento che vede impegnato direttamente Dio, spinto dal Suo grande amore, a parlare agli uomini – nonostante la loro distanza peccaminosa da Lui – come ad amici, «per invitarli

⁴³ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo*, LEV, Città del Vaticano 2007, 32.

⁴⁴ *Ibidem*, 85.

e ammetterli alla comunione con Sé» (n. 2), un Dio che si comporta in questo modo poiché è Amore. Ebbene, pesate e misurate le verità in questione *sub Revelationis luce* del Dio Amore, il risultato non poteva essere diverso da quello raggiunto: l'abolizione della teoria del limbo. Come si può leggere nel documento: Cristo e la sua grazia hanno «priorità su Adamo e il peccato». Infatti, «Cristo, nella sua esistenza per noi e nel potere redentore del suo sacrificio, è morto e risorto per tutti. *Con tutta la sua vita e il suo insegnamento ha rivelato la paternità di Dio e il suo amore universale*» (n. 7)⁴⁵.

La via della soluzione del problema del limbo può certamente rappresentare una via percorribile per mettere in chiaro altre importanti questioni sia dogmatiche che morali, per costruire percorsi di interpretazione e di comprensione delle verità della dottrina cristiana in sintonia con il senso più profondo della verità della Rivelazione, ossia con la sua *intelligentia*. In realtà, la Commissione teologica internazionale ha fatto recentemente un altro passo in questa stessa direzione⁴⁶, elaborando nella prospettiva ermeneutica del Dio Amore, rivelatosi in Gesù, una comprensione “rinnovata” della legge naturale quale presupposto di un’etica universale.

L’impresa compiuta dall’autorevole Commissione vaticana fa intuire che la teologia sta diventando di nuovo un cantiere, in cui iniziano a essere svolti pubblicamente lavori che nel passato furono intrapresi solo da alcuni coraggiosi e lungimiranti maestri, lavori di importanza inaudita, in quanto riguardano i principi costitutivi del pensiero teologico. Questo luogo di lavoro è uno spazio aperto. Dunque, sta anche a noi, teologi e docenti di teologia, che si arrivi a ripensare i trattati insegnati dalle nostre singole discipline in modo che essi vengano organizzati alla luce del dinamico *fundamentum fidei*, e ad adoperare una logica in grado di intercettare la sacra gerarchia presente tra le molteplici verità di fede, costruendo un percorso argomentativo che coglie e mette in risalto il senso unitario e la logica agapica dell’intera storia della salvezza: la *Revelationis intelligentia* del Dio Amore (cf. *DV* 5)⁴⁷.

⁴⁵ *Ibidem*, 12 (corsivo mio).

⁴⁶ Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un’etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, LEV, Città del Vaticano 2009.

⁴⁷ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 93.

5. Conclusione: “*primum vivere (diligere) deinde theologizari*”

Avviandomi alla conclusione, non posso rinunciare a fare un’ultima puntualizzazione, sottolineando che il successo di un’impresa del genere sarà possibile e risulterà credibile solo se la teologia verrà “fatta” dal di dentro di un’esperienza concreta di carità evangelica⁴⁸, ossia se coloro che ne sono in qualche modo fautori, l’insegnano e la studiano, si lasceranno guidare dallo Spirito del Maestro salito sulla *cathedra crucis*, abbracciando come propria la spiritualità della comunione agapica, vivamente raccomandata a tutta la Chiesa, ai suoi ministri e ai teologi, da Giovanni Paolo II. Essa significa

«innanzitutto sguardo del cuore portato sul mistero della Trinità che abita in noi, e la cui luce va colta anche sul volto dei fratelli che ci stanno accanto. Spiritualità della comunione significa inoltre capacità di sentire il fratello di fede nell’unità profonda del Corpo mistico, dunque, come “uno che mi appartiene”, per saper condividere le sue gioie e le sue sofferenze, per intuire i suoi desideri e prendersi cura dei suoi bisogni, per offrirgli una vera e profonda amicizia. Spiritualità della comunione è pure capacità di vedere innanzitutto ciò che di positivo è nell’altro, per accoglierlo e valorizzarlo come dono di Dio: un “dono per me”, oltre che per il fratello che lo ha direttamente ricevuto. Spiritualità della comunione è infine saper ‘fare spazio’ al fratello, portando “i pesi gli uni degli altri” (*Gal 6, 2*) e respingendo le tentazioni egoistiche che continuamente ci insidiano e generano competizione, carrierismo, diffidenza, gelosie»⁴⁹.

Si potrebbe obiettare che un discorso del genere non rientra nel nostro tema e che, semplicemente, evade dall’ambito prettamente epistemologico, dato che pone l’accento su un aspetto (quello della soggettività credente di chi fa, insegna e studia la teologia) che sembra sfuggire all’evidenza di una verifica oggettiva dei suoi parametri scientifici. Tra l’altro, che la questione dell’allargamento della *ratio* teologica all’*agape*

⁴⁸ Riferendosi a questo aspetto fondamentale del “fare la teologia” nella prospettiva del Dio Amore, von Balthasar ricorda che «il punto da cui l’amore può essere osservato e testimoniato [e ovviamente anche pensato – L.Ž.] non può essere collocato al di fuori dell’amore (nella pura logicità pseudoscientifica); esso può trovarsi solo *in re*, cioè nel dramma della vita stessa» (H.U. VON BALTHASAR, *Solo l’amore è credibile*, 84).

⁴⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, 43. Il papa conclude: «Non ci facciamo illusioni: senza questo cammino spirituale, a ben poco servirebbero gli strumenti esteriori della comunione. Diventerebbero apparati senz’anima, maschere di comunione più che sue vie di espressione e di crescita» (*ibidem*).

debba includere l'apertura ad un'esperienza agapica concreta sembra essere smentito dalla stessa storia della teologia, contrassegnata da permanenti tensioni e scontri, a volte anche spietati, tra i teologi e le scuole teologiche⁵⁰. Non è, perciò, più realistico e corretto rimanere soltanto sul piano del pensiero e della parola?

È ovvio che la risposta dipende dall'idea che uno ha della teologia e da come uno ne concepisce la scientificità quale *intellectus e auditus fidei*. Tra coloro che, già nell'Ottocento, si dichiararono convinti della possibilità, anzi, dell'urgenza di stabilire il nesso tra la *ratio* e la prassi dell'*agape* va citato il teologo laico A.S. Chomjakov, promotore di un vasto rinnovamento della teologia russa della seconda metà dell'800. Egli insisteva sul fatto che ogni verità, e *in primis* quella di spessore metafisico, può essere conosciuta solo mediante un'esperienza conoscitiva di tipo comunitario-agapico, vale a dire «solo dall'insieme dei pensieri uniti nell'amore»⁵¹. Un'esigenza del genere si impone ancora di più, se quelle che devono

⁵⁰ Come non ricordare, a mo' di un esempio, la descrizione di tale stato di cose, presente nell'opuscolo *Querela pacis* (1517) di Erasmo di Rotterdam? Riferendosi al mondo delle scuole di teologia, egli costata: «Anche qui vi sono guerre, anche se di diverso genere: sì, è vero, è meno sanguinario, ma non certo meno folle. Una scuola combatte contro un'altra; e, come se fosse il luogo a determinare la verità delle cose mutando con esso, vi sono alcune nozioni che non passano il mare, altre che non valicano le Alpi, altre poi che non oltrepassano il Reno; c'è di più: nella stessa università il dialettico muove guerra al retore, il teologo non conviene col giurista. Nella stessa disciplina, allo stesso modo, lo Scotista è in dissidio col Tomista, il Nominalista col Realista, il Platonico col Peripatetico, e si arriva al punto che non raggiungono un compromesso nemmeno nelle discussioni più sciocche e tutte le volte si accaniscono ai ferri corti su questioni di lana caprina, finché il fuoco della polemica non viene esacerbato dalle argomentazioni agli alterchi, dagli alterchi ai pugni e, se la vicenda non giunge ai pugnali o alle lance, si tirano frecce con penne intinte nel veleno, si lacerano a vicenda coi denti dei loro scritti eleganti, l'uno contro la fama dell'altro vibra frecce mortali con la propria lingua. Dove volgermi ancora, dal momento che è una delusione dopo l'altra?» (ERASMO DA ROTTERDAM, *Sulla pace*, tr. it. di F. Cinti, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna 2007, 14-15). Secondo Erasmo, la soluzione di questo miserabile stato di cose, da lui percepito in tutta la Chiesa d'allora, può essere solo una: «[...] se esiste qualche cosa di veramente sacrosanto per i cristiani, è chiaro che deve essere, – e radicato nel cuore del loro cuore, – quanto Cristo ha lasciato nelle sue estreme volontà, nel redigere si potrebbe dire il suo testamento e nel preoccuparsi che i figli non dimenticassero mai quanto egli desiderava fosse ricordato. O, ditemi, in essi insegna, prescrive, supplica, qualche altra cosa che non fosse il vicendevole amore?» (*ibidem*, 25).

⁵¹ Citato in G. CIOFFARI, *A.S. Chomjakov e l'itinerario filosofico della sobornost'*, in *Nicolaus 6* (1978) 107. È superfluo cercare di ricordare che intuizioni simili non solo si trovano anche in altri pensatori e teologi di tradizione sia occidentale che orientale-ortodossa, ma che l'importanza della relazione per la conoscenza fu avvertita già dagli antichi filosofi greci. È significativo che sia stata la *Fides et ratio* (n. 33) a richiamare l'attenzione a questo fatto. Per una riflessione più sistematica sulla rilevanza epistemologica della relazione mi permetto di rinviare al mio *La teologia: statuto, metodo, fonti, strumenti. Epistemologia generale*, in G. LORIZIO (ed), *Teologia fonamen-*

essere conosciute sono le verità della fede: l'amore reciproco, e solo esso, è «quell'occhio con cui ogni cristiano vede le cose divine». Per questo Chomjakov scrive:

«Quest'occhio non si è chiuso dallo stesso giorno in cui le lingue di fuoco sono apparse sopra le teste degli apostoli e non si chiuderà mai fino al giorno in cui verrà il Giudice supremo chiedendo la resa dei conti per il dono della verità che egli stesso ha fatto all'umanità, sigillandolo con il suo sangue. La chiaroveggenza spirituale, che viene donata ad ogni cristiano, trova la sua pienezza nell'unità organica di tutti, e non altrove»⁵².

L'intuizione che soggiace a tale proposta è chiara e, in un certo senso, risale già ad Aristotele, il quale scrive, nella *Metafisica*, che è la verità stessa a tracciare la via verso la sua conoscenza (A 3, 984 a, b). La trascrizione cristiana di questa fine intuizione è la seguente: se è vero che l'amore sta al centro del mistero di Dio, della Sua vita trinitaria, della Sua volontà salvifica e della Sua rivelazione in Gesù di Nazareth, allora l'amore – nella forma e nella misura di Colui che ha dato la vita per i propri amici – è non solo la sintesi e la pienezza del messaggio evangelico, non solo il segno di riconoscimento e di credibilità dei discepoli di Gesù Cristo, non solo la “via migliore” che porta verso Dio, ma anche la strada migliore e obbligatoria per conoscere quel ‘logos’ e quella “logica” che sono presenti in tutti gli eventi della storia della salvezza, in particolare nella gratuita offerta di sé di Gesù sulla croce⁵³. Per dirla in altri termini: se Dio che è Amore si è manifestato per *via caritatis*, è difficile pensare che si possa avere una conoscenza autentica di Lui – e, di conseguenza, che si entri nel cuore della verità della Sua manifestazione e delle altre verità rivelate ad essa connesse – se non percorrendo la stessa via⁵⁴. Spingendosi verso il

tale. Epistemologia, Città Nuova, Roma 2004, 196-210 (§ 3. *Dimensione dialogica e relazionale della teologia*), qui in part. 199-208.

⁵² A.S. CHOMJAKOV, *Sočinenija v dvuch tomach (Opere in due volumi)*, vol. 2: *Raboty po bogosloviju (Scritti teologici)*, Medium, Moskva 1994, 150.

⁵³ Cf. BENEDETTO XVI, *Verbum Domini*, 13.

⁵⁴ Ricordo che sia Giovanni Paolo II che Benedetto XVI, sulle orme della *Dei Verbum*, invitano non solo i teologi, ma anche gli esegeti a iscriversi le loro ricerche nello spazio ecclesiale della “analogia della fede”, insistendo sul valore epistemologico dell'esperienza spirituale del credere e del suo profilo squisitamente agapico-comunitario. Ne è la conferma la costante riproposizione, nei loro scritti e discorsi, dell'idea della necessità di leggere e interpretare la Scrittura nello stesso Spirito in cui essa è stata scritta, basata sulla convinzione che tra la vita spirituale e l'ermeneutica biblica vi sia un'intrinseca relazione (cf. *Verbum Domini*, 19, 29, 38) e che la cifra esemplare della giusta interpretazione sia la santità (cf. *ivi*, 48-49). Parlandone nella recente esor-

piano di comprensione mistica di tale approccio alla teologia, Florenskij sottolinea che il solo iniziare a percorrere la via tracciata da Gesù coincide già con l'essere uniti a Dio e, perciò, con l'avviarsi dell'esperienza conoscitiva in grado di cogliere la luce della Verità. E spiega:

«Perciò la vera conoscenza, conoscenza della Verità, è possibile solo attraverso la *transustanziazione* dell'uomo, la sua divinizzazione, l'acquisizione dell'amore quale sostanza Divina: chi non è con Dio non conosce Dio. 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. Qui è impossibile dire che cosa sia la causa e che cosa l'effetto, perché l'una e l'altro sono soltanto *aspetti* di un'unica misteriosa realtà: l'ingresso di Dio in me, come soggetto filosofante, e di me in Dio, come Verità oggettiva»⁵⁵.

tazione apostolica, Benedetto XVI sottolinea che «un processo interpretativo autentico non è mai solo intellettuale, ma anche vitale, in cui è richiesto il pieno coinvolgimento nella vita ecclesiale, quale vita “secondo lo Spirito” (Gal 5,16)» (*Verbum Domini* 38), ribadendo, di conseguenza: «[...] è necessario che gli studenti abbiano una profonda vita spirituale, così da capire che si può comprendere la Scrittura solo se la si vive» (47). Per quanto riguarda, poi, il nesso tra una simile concezione dell'approccio agli studi biblici e la carità, esso è stato rimarcato con molta chiarezza dal papa Wojtyła nel suo discorso del 23 aprile 1993 (cf. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XVI/1 [1993], LEV, Città del Vaticano 1994, 964-978), come anche da Benedetto XVI, il quale ricorda che la lettura delle Sacre pagine «richiede l'acquisizione di un'adeguata competenza, mediante una formazione che legga i testi nel loro contesto storico-letterario e nella prospettiva cristiana, che ha come chiave ermeneutica ultima “il Vangelo e il comandamento nuovo di Gesù Cristo compiuto nel mistero pasquale”» (*Verbum Domini* 42). Cf. a questo proposito anche la relazione sinodale del card. M. OUELLET, *La dimensione dialogale della Rivelazione*, in *Il Regno – documenti* 19 (2008) 604. È ben noto che la centralità della carità (dell'amore) per lo studio della Bibbia è stata ribadita da von Balthasar e dall'esegeta Schürmann. Il primo ne parla in *Glaubhaft ist nur Liebe* (cf. trad. it. 77-100) e, soprattutto, in *Die Wahrheit ist symphonisch*, dove scrive: «L'amore, perciò, è l'unico principio ermeneutico per la comprensione della Bibbia. Se questo amore viene a mancare, oppure viene messo tra parentesi a vantaggio di altri principi, allora ci si perderà in un labirinto di interpretazioni tecniche, attraverso il quale può guidare solo il principio personale quale nuovo filo di Arianna» (H.U. VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica*, tr. it. di R. Rota Graziosi, Jaca Book, Milano 1991³, 21). L'insistenza di Schürmann su questo stesso tema è alla base della sua riflessione sviluppata nel breve saggio *Passio et Compassio Caritatis*, dove mette in relazione l'affermazione giovannea “Dio è Amore” (intesa come definizione di ciò che è lo specifico del cristianesimo) e il concetto di ‘*Mitte der Schrift*’ (centro della Scrittura) da lui interpretato come verità/*kérygma* che «non deve essere cercata sullo stesso piano di asserzione dei testi biblici; essa, cioè, è onnipresente in, sotto e dietro della comune ed espressa *res* di tutti essi» (H. SCHÜRMAN, *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, 360). Va rammentato che Agostino fu probabilmente il primo ad aver richiamato l'attenzione all'importanza cruciale della prospettiva agapica – fondata sulla prassi della *gemina caritas* – per l'interpretazione della Scrittura. Si veda quanto a questo proposito scrive in *De doctrina christiana* I, XXXVI, 40, e, soprattutto, in *Sermo* 350.

⁵⁵ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento*, 85.

Non mi rimane che augurare a tutti noi che studiamo e insegniamo la teologia di partecipare attivamente e con convinzione al suo rinnovamento alla luce dell'universale e salvifica verità del Dio Amore, caldeggiato sia da Giovanni Paolo II che da Benedetto XVI. Riferendosi agli effetti e ai benefici di tale difficile ma affascinante impresa, Giovanni Paolo II scrisse:

«Nella misura in cui la teologia prende atto del suo riferimento alla vita della chiesa vissuta nella carità, il suo compito critico ed ermeneutico viene vivificato e allargato: non resta confinato alla preoccupazione dell'obiettività scientifica e della precisione dottrinale, che sono requisiti pur sempre necessari, ma, *mantenendosi in stretto contatto col dinamismo vivente nella carità e nella comunione ecclesiale*, contribuisce ad aprire le vie del futuro della Chiesa, nella quale essa perennemente si rinnova, pur sempre mantenendo la sua identità essenziale voluta da Cristo.

In tal modo, *una teologia attenta alla "operosità della carità"* si libera dal rischio di restare prigioniera di un immobilismo conservatore, e diventa sempre più una "teologia dinamica" e aperta, preoccupata di preparare il futuro da costruire per il domani dei credenti, e venendo ad assolvere a un ruolo profetico nella stessa chiesa e nel mondo, in comunione con la chiesa stessa e i suoi pastori»⁵⁶.

Lubomir Žak
zak@pul.it

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

Summary

Written as a conference for the instructors and students of the Institute for Catholic Theology in St Petersburg (Russia) on the occasion of the opening of the academic year, this article sets out to evaluate the intuitions and recommendations of the recent Magisterium concerning theological epistemology, in particular, the invitation of Benedict XVI to widen reason to embrace *caritas*. The author shows that this prudent invitation corresponds to the necessity to ground theology and its epistemological instruments in the horizon of the *proprium* of the Christian

⁵⁶ GIOVANNI PAOLO II, *La carità elemento ispiratore*, 172-173.

faith, viz., the truth that “God is love”. This truth determines not only the central theme of theology, but also provides a perspectival category capable of directing the course of theological reflection on the truths of faith, thereby permitting us to understand and express the unitary sense and the ‘logic’ of the history of salvation: the *revelationis intelligentia* of Trinitarian love.

LE CHRIST DEVANT LA RAISON POSSIBILITES ET LIMITES DE LA CHRISTOLOGIE COMME « THEOLOGIE RATIONNELLE »

(DEUXIÈME PARTIE)

Vincent Holzer *

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

Partons d'un quasi-axiome qui est énoncé dans *Geist in Welt* (1939) de K. Rahner. Le théologien d'Innsbruck pose la thèse selon laquelle « l'anticipation (*Vorgriff*) ne peut comme telle porter sur un objet qui soit de même nature que celui dont elle doit rendre la connaissance possible (*der Vorgriff als solcher kann aber nicht auf einen Gegenstand gehen, der von derselben Art ist wie der, dessen Erkenntnis er ermöglichen soll*) »¹. Par le concept d'anticipation, Rahner entend prouver que le *Vorgriff* porte sur un *esse* qui est caractérisé par l'« illimitation négative comme telle (*das schlechthin von negativer Ungegrenztheit*) »². En désobjectivant l'*esse*, Rahner se sépare de Thomas d'Aquin, pour qui l'*esse* ne saurait être affecté d'une illimitation négative. Il n'y a d'*esse* que réel, tout jugement porte directement ou indirectement sur l'*esse* en tant qu'Étant réel, autrement dit sur l'*ens*. L'opération abstractive ne peut toucher l'Être comme tel, en lui

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

¹ K. RAHNER, *Geist in Welt*, Sämtliche Werke, Bd. 2, Benziger-Herder Verlag, Freiburg 1996, 146.

² *Ibidem*, 146 (*der Excessus auf das Absolute als Konstitutiv menschlicher Geistigkeit*). « Ainsi, chez Saint Thomas, le jugement en tant que synthèse affirmative porte toujours sur un en-soi, et celui-ci est toujours l'*esse*. Une difficulté contre cette thèse semble surgir de textes mêmes de Saint Thomas. D'après lui, il y a des jugements (qui comme tels ont leur en-soi objectif) qui portent sur un *non-esse*, si bien qu'à l'*esse* de la copule ne correspond pas toujours un *esse in re*. Mais il faut dite tout d'abord que, même dans ces textes, Saint Thomas n'attribue pas aux objets en question dans ces jugements un en-soi idéal, mais un *esse in actu animae*. [...] Pour lui, des objets idéaux ne sont jamais que des aspects isolés de l'*esse* réel. [...] L'intellect peut se représenter un objet non réel, dans la mesure où il nie la réalité d'un objet réel possible, de telle sorte que cette appréhension (*Erfassung*) négatrice (*verneinende*) d'un objet existant est le présupposé permanent de l'objectivation d'un non-réel (*Nichtrealen*) » (*ibidem*, 132-133).

conférant le statut d'infini (*Unendliche*). Rahner en est conscient. Mettre entre parenthèses, dans une chose existante (quiddité), une référence ultime à la réalité comme telle (*Unendliche*) équivaut à supprimer l'existant réel. L'opération qui consiste à aller d'une connaissance de l'étant fini à l'anticipation vers l'Être comme condition infinie de toute connaissance semble être au service d'une tâche théologique dont les attendus seront aussi christologiques. Rahner donne à l'affirmation célèbre de Thomas, reprise d'Aristote – *anima est quodammodo omnia* –, un sens quasi-théologique : l'homme est toute chose dans l'anticipation³. Ce principe, fruit de longues analyses consignées dans *Geist in Welt*, trouve un champ d'application en christologie, Rahner prenant soin de relier auto-transcendance vers l'être et union hypostatique. Il serait sans doute présomptueux et inélégant de caractériser cette opération d'opération de brouillage. Il faut, au contraire, y reconnaître une ambition philosophique qui sert la rationalité de la confession de foi relative au Christ Fils de Dieu.

En cherchant à aller en-deçà d'une christologie « ontique », Rahner s'est saisi de la doctrine classique de l'union hypostatique en lui donnant un contenu résiduel coïncidant avec l'Idée de l'Homme-Dieu, version christologique impliquée dans un axiome ontologique postulant la transcendance dynamique de l'esprit vers l'être. Rahner a tenté de donner à cet axiome ontologique une forme christologique de réalisation. On peut évidemment se demander jusqu'à quel point une telle transcription peut être tenue au regard des Écritures, à moins que Rahner n'enrichisse le « contenu » de cette christologie transcendantale et ne la fasse parfois coïncider avec ce que d'autres théologiens appellent une christologie basse, comme semble le suggérer le texte paru en 1954 célébrant le 15^{ème} centenaire du Concile de Chalcédoine.

« La christologie traditionnelle nous est souvent difficilement compréhensible et nous avons ainsi des questions à poser à sa source (ihre Quelle), l'Écriture. Prenons par exemple cette affirmation centrale de l'Écriture, qui nous dit que Jésus est le Messie et que, comme tel, il est, dans son histoire devenu le Seigneur : est-elle dépassée (*überholt*) par la notion métaphysique de filiation divine, telle qu'elle est comprise et exprimée par nous à partir de la formulation de Chalcédoine, et que de ce point de vue elle n'ait plus qu'un intérêt historique en tant que première formulation qui n'était essentielle que pour Jésus en face des juifs ? Est-ce que la christologie des Actes des Apôtres qui, à partir d'en-bas (*von unten*) commence avec l'expérience humaine de Jésus

³ *Ibidem*, 146 (der Mensch ist, *in excessu*, im Vorgriff alles).

n'est qu'une christologie primitive ? Ou, au contraire, a-t-elle quelque chose, selon sa spécificité (in ihrer Eigenart), à nous dire, que la christologie classique ne nous enseigne pas avec la même clarté ? »⁴.

Ce que Rahner appelle l'expérience humaine de Jésus, recueillie à même les Écritures dans leurs complexes d'images et de représentations, n'est pas sans lien avec le programme d'une christologie ontologique et transcendantale. La théologie de Rahner pose cependant des problèmes particuliers d'interprétation, dans la mesure où l'Idée d'incarnation semble tendre vers une construction *a priori*. L'Idée de l'Homme-Dieu est, en effet, solidaire d'une thèse quasi-métaphysique, celle de l'auto-transcendance (*Selbsttranszendenz*) de l'esprit. C'est sans doute sous ce rapport que la christologie transcendantale ascendante de Rahner se rapproche des derniers développements de l'*Initiation à la vie bienheureuse* de Fichte⁵.

L'« âge transcendantal » de la christologie, pour reprendre cette expression à la fois commode et élégante, trouve assurément son expression la plus achevée dans l'oeuvre de Maurice Blondel, et en particulier dans la cinquième partie de l'*Action* de 1893. Blondel y expose les principes et les formes d'effectuation de l'*action théandrique*. Le problème de l'action y trouve non pas tant sa résolution que son ouverture vers une synthèse que ni la raison, ni la volonté humaine finie ne sauraient poser sans que Dieu n'agisse dans l'action. La puissance médiatrice de l'action, capable d'intégrer pleinement dans « l'opération voulue » tout ce qui se trouve au principe de son « aspiration volontaire », produit en vertu de sa

⁴ K. RAHNER, *Christologie von Heute*, in ID., *Schriften zur Theologie*, I, Benziger Verlag, Einsiedeln 1954, 176.

⁵ On peut assurément établir une relation de filiation indirecte entre *Hörer des Wortes* et les ultimes développements de l'*Initiation à la vie bienheureuse* de Fichte. Il est, en effet, plus aisé de comprendre l'expression clef de l'ontologie rahnérienne à l'aide de Fichte que de Thomas d'Aquin, « Sein ist Bei-sich-Sein », y compris peut-être l'origine de l'axiome trinitaire de Karl Rahner dont voici la version formulée par Fichte dans son commentaire du premier verset de l'Évangile de Jean : « *Ebenso ursprünglich als Gottes inneres Sein ist sein Dasein, und das letztere ist vom ersten unzertrennlich, und ist selber gleich dem erste : und dieses göttliche Dasein ist in seiner eigenen Materie, notwendig Wissen : und in diesem Wissen allein ist eine Welt, und alle Dinge, welche in der Welt sich vorfinden, wirklich geworden* » (J.G. FICHTE, *Die Anweisung zum seligen Leben*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2001, 93 [7^{ème} leçon]). Lorsque Rahner établit « que l'unité ultime de l'être et du connaître est l'ultime et nécessaire présupposé de la communication à l'homme de Dieu en sa vérité par la parole (*die Rede*) et par le Verbe (*das Wort*) » (*Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Kösel-Verlag, München 1963, 70), il se rapproche de Fichte qui pose cette même unité.

propre opération l'ouverture qui touche à l'inconditionné, qui l'appelle en quelque sorte et le convoque. La puissance médiatrice de l'action est en son fond une puissance d'appel, un réceptacle pour le don⁶ : « S'il doit y avoir, pour que la volonté trouve son équation, synthèse de l'homme et de Dieu, il ne faut pas oublier que l'acte commun qui consacre toute alliance, est, en un sens, tout entier l'œuvre de chaque coopérateur »⁷. Blondel ne veut pas qu'au terme de *L'Action* s'imisce tout à coup un saut inintelligible, une déhiscence que l'agir immanent ne pourrait franchir. Il faut maintenir coûte que coûte le rôle médiateur intégral de l'action dans l'immanence de ses principes et de ses opérations. La nécessité d'un médiateur ne fait pas nombre avec le rôle médiateur de l'action : « L'action n'est prescrite que si, dans ce qu'il faut faire, elle contient la réalité de ce qu'il faut croire »⁸. Ainsi, la foi est à son tour un « principe d'action » immanent, bien qu'elle doive être définie, et à juste titre, comme « l'expérience divine en nous », mais une expérience produisant « par tous ses membres la croyance dont elle vit ». Tout acte vise et tend à être une « communion », une « synthèse », c'est la raison pour laquelle « nous avons donc, dans notre petit monde, à coopérer à une sorte de création »⁹. Il faut donc que « les exigences de l'action et les conditions qu'elle requiert pour s'achever s'enchaînent de façon continue »¹⁰. Ce principe de continuité quasi ontologique a éveillé les soupçons et Blondel dut encore préciser sa pensée dans un texte préparé en 1912, mis en forme en 1927-1928, puis relu une dernière fois en 1948, texte¹¹ intitulé *Esquisse d'une reprise de « L'Action »*. Blondel se situe plus nettement sur le terrain de la théologie, en esquissant et en prolongeant ce qui, dans la version de 1893, n'était présent qu'à l'état d'ébauche, une christologie du Verbe médiateur qui doit beaucoup à la langue néoscholastique du moment. Dès lors qu'il s'agit de donner à l'action un sens philosophique précis, Blondel se réfère à Aristote et n'aura guère de peine à prolonger ses réflexions en les faisant coïncider avec la manière dont Thomas rend compte de l'acte en sa forme divine de réalisation. Il s'agit bien, et c'est la thèse de principe, de poser le problème de l'agir dans son extension universelle, si bien que les

⁶ M. BLONDEL, *L'Action* (1893), PUF, Paris 1950, 402.

⁷ *Ibidem*, 402.

⁸ *Ibidem*, 419.

⁹ *Ibidem*, 412.

¹⁰ *Ibidem*, 411.

¹¹ *Etudes blondéliennes*, dir. Jacques Paliard et Paul Archambault, fascicule 1, PUF, Paris 1951.

mots *action* ou *agir* doivent être reconduits au sens traditionnel qui était déjà celui d'Aristote « déclarant que l'acte est ce qui achève les virtualités d'un être et l'amène à la perfection de sa nature propre ». Mais pour que ne soit pas perdu le point de vue de la juste autonomie, autrement dit de l'immanence, il fallut montrer et démontrer que « l'être agissant coopère à sa propre formation ». Pour agir vraiment, il ne saurait suffire d'être mu par une cause extérieure. Il fallut donc relier incessamment l'aspect moral et l'aspect ontologique comme constitutifs et solidaires dans tout ce qui relève de l'action « chez un agent véritablement capable de participer à l'initiative de l'Acte pur »¹². La nécessité d'un médiateur qui réalise la perfection de l'opération théandrique découle, chez Blondel, de l'étroite connexion qu'il a établie entre la christologie du Verbe et l'intelligence trinitaire de l'Acte pur d'Être : « Agir, c'est toujours produire, c'est compléter cette trinité de la puissance, de l'intelligence et de l'amour dont la fécondité constitue l'être en sa plénitude; et, s'il s'agit de l'Agir divin ou de l'Acte pur, c'est bien des processions de la Trinité se suffisant à elle-même dans le cycle parfait des trois Personnes que se compose l'agir par excellence »¹³. De ce présupposé trinitaire ou de cette fondation trinitaire de toute action, se construit une dynamique immanente et ascendante de l'agir dans son extension universelle. Dans les *Carnets intimes* (1883-1894), Blondel précise à plusieurs reprises le dessein qui préside à la construction rationnelle d'une philosophie de l'*Action* et il ne craint pas d'user d'un vocabulaire qui fut mal compris et qui lui valut tant de contradicteurs prompts à porter l'accusation suprême d'immanentisme. Le dessein de construire une philosophie pratique, puisée dans « l'antique discipline chrétienne des mœurs », débouchera sur une mystique surnaturelle de l'action réalisée dans l'action théandrique de la Passion :

« Je voudrais amener à l'état de science l'antique discipline chrétienne des mœurs, science entièrement originale et unique, suspendue non à un postulat de l'esprit, mais à l'hypothèse d'un don d'en haut que tous admettent implicitement [...] science qui a son objet, l'être libre, sa méthode, l'expérimentation complète, sa logique propre, la conquête de tous les aspects contraires de l'ample vérité [...] La raison est naturellement chrétienne : c'est le Verbe. Malheur à ceux qui font de la raison naturelle une machine de guerre contre le christianisme. Mais ce qui n'est pas chrétien, c'est le mouvement spontané de l'action ;

¹² M. BLONDEL, *De la thèse primitive à la nouvelle Action*, note de 1939, in *Etudes blondéliennes*, 64.

¹³ ID., *Esquisse d'une reprise de l'Action* (1948), in *Etudes blondéliennes*, 47.

il a fallu la Passion pour enfanter l'Esprit Saint qui meut nos cœurs et nos bras, pour que le naturel devint surnaturel et participât à la vie divine »¹⁴.

L'accomplissement christologique d'une philosophie de l'*Action* trouve sous ces termes une expression presque forcée.

L'interprète ne peut pas ne pas s'interroger sur le rapport exact que la christologie entretient avec une philosophie de l'*Action* qui est elle-même une refondation de l'ontologie sous le rapport de distinction somme toute classique entre l'Être et les êtres. Il est d'ailleurs équivoque de parler de christologie, vocabulaire que Blondel ignore, et pour cause. En revanche, la théologie du Verbe incarné y est présente, sans être centrale, plus implicite qu'explicite. S'identifie-t-elle au *Vinculum*, lien supra-substantiel, principe d'unité supérieure, énergie unificatrice dépendant de la volonté de Dieu ? Une analyse détaillée de la thèse latine de Blondel consacrée à la doctrine de Leibniz sur *Le lien substantiel et la substance composée* (1893) permet assurément de répondre précisément à la question posée. La définition blondélienne du *Vinculum* dépend entièrement de cette étude novatrice, tout en rendant particulièrement difficile, non seulement sa définition formelle, mais plus encore son intégration dans une ontologie qui veut relier l'ordre naturel à un ordre de libéralité et de grâce. Qu'est-ce-que le *Vinculum* dans la philosophie de Blondel ? Si je m'en tiens à sa définition la plus « haute » et la plus achevée, il suffit de dire que toute synthèse dans l'ordre de la connaissance tient par un *Vinculum* réel, « découlant de l'accord en Dieu de son intelligence et de sa volonté », si bien que « nous parvenons à voir que les choses sont bien telles que nous les pensons et les voulons »¹⁵. Dans

¹⁴ M. BLONDEL, *Carnets intimes* I, 10 février 1890, Cerf, Paris 1961, 322-323.

¹⁵ C. TROISFONTAINES, Introduction et traduction du *De Vinculo Substantiali et De Substantia Composita apud Leibnitium* (= *DVS*), Hanc Thesim. Facultati Litterarum Parisiensis proponerebat, Mauritius Blondel, Lutetiae Parisiorum. Edebat Felix Alcan, MDCCCXCIII, 91. La p. 45 du *De Vinculo* offre une autre définition précieuse du *Vinculum*: « Ce n'est ni dans l'objet perçu, ni dans le sujet percevant qu'il faut chercher (à supposer qu'elle existe) l'unité intime et insaisissable des corps perçus, ou (ce qui revient au même) la véritable substance de la matière organique ; mais c'est d'un principe d'union un et primitif qu'il faut la faire dériver ». Chez Leibniz, le *Vinculum* est dépendant de la théorie des « monades », substance des choses perçues. Les monades sont des éléments non réductibles à l'étendue. Ce sont des atomes de force ou des « centres de perceptions et d'appétitions se développant de manière immanente », d'où le nom de « monades sans fenêtre ». La conception que Leibniz donne de la monade pourrait trouver une explication claire dans sa réfutation de la doctrine catholique de la transsubstantiation. Il explique la « transformation » eucharistique par la thèse de l'union métaphysique surajoutée aux monades : « Selon nos théologiens, on ne dit pas que le corps du Christ est inclus au pain, mais qu'il est reçu avec le pain, sans que nulle liaison avec les dimensions ne soit nécessaire » (*Monadologie* II, 399). Blondel commente : « Ainsi, le pain reste du pain ; les monades ne sont pas ôtées, les accidents ne périssent

L'Action de 1893, Blondel donne une définition indirecte du *Vinculum* qui se fonde sur la distinction des attributs divins d'intelligence et de volonté : « La réalité objective des êtres est donc liée à l'action d'un être qui, en voyant, fait être ce qu'il voit, et qui, en voulant, devient lui-même ce qu'il connaît »¹⁶. Blondel précise sa pensée dans un passage important du *De Vinculo Substantiali* : « [...] Ce que l'intellect perçoit de façon analytique comme l'expression de multiples éléments dans un seul, c'est vraiment ce *Vinculum*, doué d'une existence synthétique et comme la présence et l'acte d'un seul être parmi de nombreux autres »¹⁷. Quant à l'hypothèse du Christ, « Lien substantiel », elle a elle-même évolué. Blondel ne la postulera comme condition ultime de la réalisation des phénomènes que dans ses premiers écrits. Il se montera par la suite plus réticent à inclure l'Incarnation en un système de preuves, conférant à celles-ci un caractère de nécessité logique ou de « requête de l'esprit ». Dans le commentaire français du *De Vinculo Substantiali*, l'hypothèse du Christ *Lien Substantiel* apparaît avec emphase rhétorique, ce qui accroît la difficulté de sa juste interprétation :

« 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 assimilentur Deo per Incarnatum*. Par cette première prise de possession vitale, le *Vinculum proprie Christi* prépare jusque dans le domaine subconscient, la configuration spirituelle qui, sans confusion et sans consubstantiation, s'achève dans l'union transformante, terme normal de la vie spirituelle et de la communion sacramentelle. Car, si la nature inférieure comporte d'être transposée en une terre et un ciel nouveau où le Verbe, α et ω , *primogenitus omnis creaturae*, sera la seule lumière, l'unique

pas, les phénomènes ne changent pas et sont toujours bien fondés, comme d'habitude. Mais, en même temps, le corps du Christ devient présent à ceux qui reçoivent le pain ; ou plutôt il s'accomplit une multiprésence du corps sacré et du même pain reçu » (*De Vinculo Substantiali*, p. 25, thèse latine citée). Puis, il redonne la parole à Leibniz. « La multiprésence d'un même corps ne demande pas un redoublement ou une pénétration des dimensions, elle doit être expliquée par un genre de présence sans rapport avec les dimensions (II, 399), comme si Dieu agissait à distance (II, 403) ; certes, je n'admets pas une opération naturelle d'un corps à distance, mais il n'en va de même concernant une opération surnaturelle (II, 407) ; et comme les dimensions n'interviennent pas dans cette ubiquité (II, 409), la multiprésence est quelque chose de métaphysique comme l'Union : ce qui n'est pas expliqué par les phénomènes » (II, 390). En bref, le corps du Christ n'est présent ni dans le pain, ni à la place du pain, ainsi donc on ne situe pas la notion de corps organique et la nature du support au niveau des éléments requis, mais on va « au-delà de l'harmonie des apparences » (II, 436 ; *De Vinculo Substantiali*, [thèse latine citée], 25-26).

¹⁶ M. BLONDEL, *L'Action*, 459.

¹⁷ *DVS*, 64.

aliment, et le « liant » universel, *in quo omnia constant*, pour les êtres spirituels le *Vinculum* n'est pas étreinte transnaturalisante, mais embrassement qui les relie en respectant leur nature ; il est en quelque façon, analogiquement, cet *osculum* de l'Esprit qui consomme l'Unité de la Trinité elle-même »¹⁸.

Comme le note Claude Troisfontaines dans l'analyse qu'il consacre à la thèse latine de Blondel et à son commentaire français de 1930, le philosophie d'Aix s'efforce de « maintenir la consistance propre de la créature, indépendamment de son achèvement dans le Christ ». Dans une note dudit commentaire, Blondel rappelle en effet que « tout l'inférieur, tout l'élémentaire, tous les degrés ont bien une subsistance naturelle et une solidité certaine ; et c'est pour cela que, ne pouvant être anéantis, ils servent de pierre d'attente pour le couronnement (*superadditum quid*) »¹⁹. La christologie n'est pas postulée comme forme immédiate du *Vinculum*. Elle est introduite sous la forme d'une transposition ultime et prend dès lors le nom de *vinculum vinculorum* : « Il y a peut-on dire, dans l'univers, le liant universel, le *vinculum vinculorum*, la pièce suprême et unique qui contribue à l'affermissement de tout le reste. C'est ce liant dont Saint-Paul disait : *in quo omnia constant, Primogenitus omniae creaturae*, Celui dont saint Jean déclare que tout a été fait par Lui et que tout ce qui serait comme n'étant pas sans Lui, redevenant comme néant même alors qu'il semblerait avoir un commencement d'existence, comme un édifice sans façade qui retournerait vite à l'effondrement »²⁰.

La puissance d'universalisation de la sotériologie chrétienne éclairée par une « phénoménologie de la Vie » (Michel Henry) : quels profits pour une théologie chrétienne ?

La tentative d'intégration de la christologie dans une philosophie critique de la connaissance ne s'est pas achevée avec Maurice Blondel ou, plus récemment, avec Karl Rahner. Elle semble resurgir avec une emphase quasi-inédite dans la phénoménologie de la Vie de Michel Henry, sous la forme d'une puissance d'universalisation de la sotériologie chrétienne. La voie ouverte par Henry est loin d'être épuisée dans ses res-

¹⁸ Commentaire français du *De Vinculo Substantiali*, *DVS*, 105-106, cité par C. TROISFONTAINES, *De Vinculo Substantiali*, 129.

¹⁹ *DVS*, note 1, (p.) 106, cité par C. TROISFONTAINES, *De Vinculo Substantiali*, 129.

²⁰ *DVS*, Appendice D, (p.) 144, cité par C. TROISFONTAINES, *De Vinculo Substantiali*, 130.

sources théologiques et ses ramifications éthiques et anthropologiques. Dans le domaine qui nous occupe, il est possible que la phénoménologie de la Vie éclaire la question cruciale de la « facticité » du Christ et du statut d'une théologie de l'Incarnation. Certes, il ne faut pas nourrir de vaines illusions. La thèse henryenne d'une automanifestation de l'Absolu fut celle qui présida aux développements de la philosophie allemande de l'Absolu. Cependant, Henry est en débat avec ses principes et en découvre les insuffisances tout en en recueillant les éléments de vérité pour une philosophie critique. Nombre de théologiens chrétiens se sont emparé de l'œuvre de Henry en la récusant d'emblée sous son principe fondateur, la non-dualité du visible et de l'invisible. La non-dualité fut cependant comprise comme disqualification du visible et avènement d'un monisme ontologique. Mais cette critique de fond n'est guère recevable, puisqu'elle semble méconnaître le second principe, corrélé à celui de la non-dualité, c'est-à-dire celui de l'auto-affection transcendante qui, loin de disqualifier, renouvelle profondément la place de la perception sensible exprimée sous la forme d'une chair pathétique. Examinons ses principes fondamentaux. Sous son premier principe, qui récuse toute opposition naïve entre visible et invisible, la phénoménologie de la Vie démontre que le christianisme n'oppose pas trivialement une sphère du visible à celle de l'invisible, ni ne postule deux formes de réalité hétérogènes. Une phénoménologie de la Vie ne postule qu'une unique réalité à laquelle, à proprement parler, rien ne s'oppose absolument. Il faut donc accéder à une nouvelle intelligence du concept de « vie », sans la réduire à ce qui se montre et se voit dans l'extériorité de ses manifestations. La vie est un mouvement, l'éternel mouvement en lequel elle ne cesse de venir à soi en s'éprouvant soi-même dans une Ipséité originelle. C'est précisément dans l'intériorité réciproque du Père et du Fils que Henry reconnaît l'effectivité de cette Ipséité originelle. L'effectuation phénoménologique pure d'une telle Ipséité n'est autre que le « Soi du Premier Vivant généré dans la Vie », selon ce que révèle l'Évangile de Jean. La thèse phénoménologique qui préside à toute phénoménologie de la Vie est somme toute assez simple : *venir à la vie n'est possible que dans la vie*. À cet égard, pour Henry, la thèse heideggerienne selon laquelle « la vie est un genre d'être particulier mais par principe elle n'est accessible que dans le *Dasein* »²¹ est « la plus fautive de toutes celles qui ont jamais été formulées. Dans le monde, nous voyons des organismes vivants, mais jamais leur

²¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1993, 50: «Leben ist eine Seinsart, aber wesenhaft nur zugänglich im *Dasein*».

vie »²². Ceux-ci puisent leur propre possibilité dans leur auto-donation comme auto-donation de la Vie. Je ne peux entreprendre ici un exposé détaillé des thèses de Henry. Je n'en retiens que les intuitions directrices et en particulier celle qui postule que l'homme ne peut accéder à son être essentiel que par le procès de la Vie invisible en lui : « C'est pour autant que la vie se donne à soi dans l'Ipséité originelle d'un Premier Soi et en celle-ci seulement que chaque Soi est donné à lui-même de manière à devenir ce Soi qu'il est [...] »²³. Cette naissance transcendante s'accomplit à partir de la Vie, si bien que le Soi singulier, l'*ego* que je suis, n'advient à soi que dans la venue en soi de la Vie absolue.

C'est là que Henry introduit un syntagme que le théologien récusera comme inadéquat ou impropre, mais qui puise ses sources dans les Écritures chrétiennes. Henry parle, en effet, de la « théorie chrétienne du Fils » pour caractériser le fondement de cette « naissance transcendante ». Nous sommes en présence d'une forme inédite et puissante d'anthropologie philosophique qui repose sur le thème johannique et paulinien de l'unique filiation et de la filiation adoptive :

²² M. HENRY, *La vérité de la gnose*, in ID., *La gnose, une question philosophique*, Cerf, Paris 2000, 24. L'opposition radicale que Henry adopte à l'endroit de la formulation énoncée par Martin Heidegger selon laquelle la vie est un mode d'être uniquement accessible dans le *Dasein* peut étonner. Fait-elle droit aux développements fondamentaux du § 44 de *Sein und Zeit* consacrés, non pas à l'essence de la vérité, mais aux rapports entre la vérité et l'être. Ledit rapport n'est précisément pas à concevoir sous le mode de l'adéquation, lequel présuppose toujours un rapport d'extériorité entre un sujet apte à connaître et un objet de connaissance. Or, pour Heidegger la vérité de l'être est l'être-vrai, autrement dit l'être-dévoilant. C'est pourquoi, « la vérité n'a donc pas du tout la structure d'un accord entre connaissance et objet au sens d'une adéquation d'un étant (sujet) à un autre (objet) », *Être et temps*, trad. François Vezin, Gallimard, Paris 1986, 219. Si la vérité est l'être-dévoilant (*entdeckend-sein*), elle englobe plus qu'elle n'est posée ou « produite » par le *Dasein*. Certes, elle n'est dicible et accessible que comme « mesure d'être du *Dasein* » (*daseinsmäßigen Seinsart*), mais cette proposition ne saurait être comprise en un sens subjectif. Ainsi, « le *Dasein* est dans la vérité » (§ 44, 272 ; 221 éd. allemande). Le § 44 exigerait une exégèse minutieuse afin de ne le tirer, ni du côté de la théologie, formellement et vigoureusement récuser en ce même §, ni du côté de la tradition philosophique métaphysique représentée notamment par Aristote. Ce qui, chez Aristote, demeure impensé, c'est précisément la « vérité » de l'étant, autrement dit « l'étant en son être-dévoilé » (*das Seiende in seiner Entdecktheit*), 44, 218. La dés-objectivation de la vérité comme être-dévoilant et être-dévoilé n'est cependant ontologiquement possible que sur la base de l'être-au-monde. La vérité coïncide avec l'être-au-monde, non pas au sens d'une *Übereinstimmung* entre connaître et objet de connaissance, mais au sens d'une ouverture et d'un environnement (être-au-monde) qui à la fois abrite et révèle. On peut dès lors se demander pourquoi Michel Henry ne traite pas la vérité de l'être au sens rigoureusement heideggérien, en la rabattant du côté de l'objectivité et de la visibilité, ce que précisément Heidegger ne fait pas ?

²³ M. HENRY, *C'est moi la Vérité*, Seuil, Paris 1996, 329.

« Si le Christ n'est pas seulement l'Archi-Fils transcendantal immergé dans sa symbiose éternelle avec le Père, si au regard des hommes il se dresse comme une figure emblématique et radieuse qui les fait tressaillir au fond d'eux-mêmes, c'est parce que cette figure est celle de leur condition véritable, à savoir leur propre condition de Fils. Ainsi, le discours que le Christ tient sur lui-même et qui consiste dans une élucidation radicale de la condition de Fils, outrepassé-t-il soudain son domaine initial et propre – la jouissance autarcique de la divinité, le système autosuffisant de la Vie et du Premier Vivant – pour rejaillir sur la condition humaine tout entière et placer celle-ci sous une lumière qu'aucune pensée, aucune philosophie, aucune culture ni aucune science n'avait encore osé projeter sur elle »²⁴.

Sous le vocabulaire technique de l'archi-filialité transcendantale, Michel Henry fait droit à la première équation fondamentale du christianisme : « Dieu est Vie ». Cette équation ne doit cependant pas être confondue avec un vitalisme indéterminé, mais à partir de son mode spécifique de phénoménalisation, mode révélé par et dans l'intériorité réciproque du Père et du Fils – « à savoir l'auto-génération de la Vie en tant que génération du Premier Vivant ». Cette intériorité réciproque se révèle « hospitalière » par essence sous son motif trinitaire. L'homme ne voit pas la vie, il l'éprouve invisiblement et réellement en sa « chair pathétique », car tel est son mode propre de phénoménalisation. La Vie absolue vient à elle-même dans son étreinte pathétique, non comme ce qui se montre, mais comme ce qui invisiblement se donne à partir de son mode absolu de réalisation.

C'est ici que Henry fait en quelque sorte basculer la pensée philosophique du côté de la pensée théologique. Une *phénoménologie de la Vie* peut être décrite et démontrée sans le secours des Écritures chrétiennes. En revanche, une phénoménologie de la Vie ne pourra se définir comme vérité que par la médiation d'une autorévélation absolue, autrement dit, si d'aventure la Vie apparaît en son Soi. On peut se demander si cette thèse ne constitue pas une contradiction, comme si en ce procès d'apparaître se décidait la vérité d'une phénoménologie de la Vie. La récusation initiale et apodictique de toute dualité entre le visible et l'invisible passe en effet par la manifestation de soi dans la sphère du visible et sous la forme d'une phénoménologie de la Vie *incarnée* et d'un Absolu s'auto-médiatisant dans la différence et la distinction des hypostases trinitaires. La résolution henryenne de cette contradiction apparente tient à la juste intelligence de la

²⁴ *Ibidem*, 93.

première équation du christianisme selon laquelle « Dieu est Vie ». Mais cela ne saurait suffire. Entrer dans les arcanes de la philosophie henryenne est une entreprise impossible dans le cadre d'une étude aussi limitée. En revanche, il est nécessaire de revenir sur le fondement qui préside aux développements et aux mutations d'une phénoménologie de la Vie. Nous disons « mutation » parce que l'un des débats que suscite l'œuvre de Henry tient à la place qu'y occupent les référents théologiques et, notamment, l'usage massif de citations johanniques comprises à la lumière de la mystique de Maître Eckhart. Les grandes œuvres initiales de Henry n'ignorent pas la théologie chrétienne et son langage. Pourtant, elle semble se cacher sous le chiffre de l'Absolu qui se manifeste, et de ce point de vue, elle conserve une facture hégélienne. Les dernières œuvres offrent, quant à elles, une texture théologique qui n'a pas fini d'étonner, si bien que l'on peut se demander, comme le suggère Garth Green²⁵, si Henry n'inscrit pas une théologie rationnelle d'origine néoplatonicienne dans une philosophie critique, tout en la plaçant au-delà de celle-ci par le biais d'une *phénoménologie de la manifestation*. A rebours de Kant, Henry ne renoncerait pas à promouvoir une théologie rationnelle pour l'élucidation d'une philosophie critique. Cette interprétation trouvera des contradicteurs avisés. En effet, elle semble quelque peu forcée, dans la mesure où la source eckhartienne est surdéterminée au détriment, par exemple, de la source cartésienne que revendique Henry, comme je vais tenter de l'établir.

Quoi qu'il en soit de ce débat très technique, Henry reçoit l'équation initiale du christianisme à rebours de son interprétation hégélienne. En effet, elle met à mal la thèse du jeune Hegel selon laquelle le christianisme aurait scindé la réalité entre les deux règnes du visible et de l'invisible et, ce faisant, plongé l'existence humaine dans le « déchirement ». La thèse décisive du christianisme, selon Henry, consiste bien plutôt dans le fait qu'il n'existe qu'une seule réalité, celle de la Vie, invisible par essence. C'est la raison pour laquelle il convient d'affirmer que la réalité elle-même demeure invisible, invisible non pas au sens de « ce lieu imaginaire et vide qu'on dit être le ciel », mais invisible « au sens de ce qui – tels la faim, le froid, la souffrance, le plaisir, l'angoisse, l'ennui, la douleur, l'ivresse – s'éprouve soi-même invinciblement. [...] Dans le christianisme rien ne s'oppose à la réalité, il n'y a rien d'autre que la vie »²⁶. Je ne veux pas entrer dans une

²⁵ 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, Hildesheim 2009, 27.

²⁶ M. HENRY, *C'est moi la vérité*, 297.

exégèse détaillée des textes henryens dans lesquels la source johannique est surexploitée. Je note que ladite source n'indique pas nécessairement une « théologisation » induite de la phénoménologie de la Vie, mais en constitue peut-être l'événement de vérification ultime, recueilli cependant au terme d'une démarche qui met en œuvre jusqu'au bout le principe phénoménologique de la « réduction ». Cette voie oblige à aller en-deçà de tout sujet, de tout *Je* constituant, et donc de toute corrélation « objective », de toute détermination d'objet. Le thème de l'archi-passibilité est un « s'éprouver-soi-même-en-chaque-point-de-son-être », autrement dit un « sentir » et un « éprouver » en lesquels précisément il n'y a « ni relation à l'objet ni objet, ni ek-stase d'un monde ni monde »²⁷. Le *cogito* cartésien bénéficie, sous la plume de Henry, d'une exégèse méconnue et cependant convaincante si l'on admet que l'évidence la plus apparente, celle du *cogito* précisément, ne saurait échapper à un « doute qui frappe l'évidence comme telle ». Ainsi, si la vision et le milieu de visibilité où toute chose devient visible peuvent tromper, si le monde sensible n'existe peut-être pas et si le tout des vérités rationnelles est peut-être faux, comment un discours théorique sera-t-il possible ? Il doit y avoir place pour un savoir plus originaire et indubitable qui aille en quelque sorte en-deçà du savoir de la conscience et de la science. La *cogitatio*, telle qu'elle fut comprise par Husserl ou Heidegger, est nécessairement corrélée à un *cogitatum*, la perception révélant l'objet perçu, l'imagination un contenu imaginaire, la mémoire un souvenir, l'entendement un concept. Ce pouvoir de révélation est donné dans le *cogitatum* sans que ce pouvoir lui-même, en son Soi pur, ne soit encore aperçu. Pour Henry, l'*idée de l'esprit* à laquelle parvient la « réduction » opérée par Descartes, et qui n'est autre que la connaissance de l'âme, n'a pas de *cogitatum*, c'est-à-dire précisément pas d'objet. Cette connaissance est une auto-affection dans la mesure où Descartes ne la dissocie jamais des éléments sensibles ou intelligibles en lesquels elle parvient à la pure épreuve de soi dans l'invisibilité d'une auto-affection : « Ainsi toute idée qui porte en elle un *cogitatum* (l'idée d'un homme, d'un triangle, d'un dieu) n'est-elle susceptible d'advenir à l'être que si elle est une idée de l'esprit et si, comme idée de l'esprit, elle est d'abord la pure et simple épreuve de soi qui la révèle à elle-même telle qu'elle est en soi, en tant que *cogitatio* – n'y eût-il aucun homme, aucun triangle ou aucun dieu »²⁸. Ce qui accède ainsi à l'affectivité transcendante est un « résidu » non objectivable, plus originaire et plus englobant que le *Je* constituant. Aussi, la terminologie résiduelle doit-elle

²⁷ M. HENRY, *La barbarie*, PUF, Paris 1987, 29.

²⁸ *Ibidem*, 34-35.

être entendue ici en un sens strictement phénoménologique, il s'agit de l'accès à la « subjectivité vivante » dans le procès permanent de sa genèse pathétique. C'est précisément à cet endroit que la phénoménologie de la Vie « basculera » en une expression théologique, dès lors qu'il s'agit d'accéder, selon une forme de double « réduction », à un originaire qui s'écarte et veut s'écarter de tout vitalisme indéterminé. Les développements éthiques ultérieurs auxquels se prêtera la phénoménologie de la Vie ne pourront se satisfaire d'une apologie vitaliste ou physicienne de la Vie, incapable de penser l'engendrement en termes de filiation.

La question cruciale de la « déduction » en théologie christologique

Cet exposé de doctrine auquel il a fallu recourir semble suffisant pour que l'on puisse évaluer en première approximation l'apport d'une phénoménologie de la Vie en christologie. Il s'agit d'observer et d'interpréter les modalités selon lesquelles le Christ entre en philosophie. Henry emploie peu le syntagme christologie. En revanche, il parle bien d'une « philosophie du christianisme » qui, dans ses derniers textes, se nourrit abondamment du lexique évangélique et de ses *logia*. Ceux-ci sont recueillis à partir de leur capacité à indiquer non seulement les modes de phénoménalisation de la Vie invisible, mais plus encore son principe et son surgissement originaires. La christologie de Henry est trinitaire en son fond, elle dépend de l'autodifférenciation primaire en laquelle s'épuise le procès de la Vie en son Soi pur et primordial. Mais une christologie des *logia* ainsi subordonnée à une conception précise de l'Absolu n'est pas encore une christologie au sens où l'entend le théologien. Henry n'a certes jamais ni avoué, ni établi une quelconque parenté entre sa philosophie du christianisme et la tradition allemande du *Deus manifestativus sui*. On peut néanmoins, en raison de l'importance de la source eckartienne, établir que l'Absolu de Henry se donne *en amont* de sa figure phénoménale et christologique. Il est préformé à cette dernière et lui donne sa configuration propre. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit de vérifier et de décider si la distinction entre la christologie philosophique et la christologie théologique a quelque chance d'être pertinente, il convient de rendre compte, pour chacun des cas envisagé, du mode selon lequel l'Absolu ou le divin se dévoile.

La tradition théologique chrétienne a échappé à toute forme de déduction de la christologie à partir d'un divin s'auto-constituant en sa différence. Il n'est nul accès à un acte divin d'engendrement posé anté-

rieurement à sa manifestation dans une économie de révélation. Certes, la veine néo-platonicienne, en son expression dionysienne, a fait naître une théologie des *raisons nécessaires* par lesquelles la Trinité de Dieu fut livrée aux pouvoirs d'une raison cherchant à faire coïncider la doctrine du Souverain Bien et la distinction des hypostases trinitaires. Cette corrélation n'est évidemment pas fortuite. Il fallait que la raison pût, en son propre domaine, recueillir, non pas déductivement, mais phénoménologiquement et de manière inductive, les modalités sensibles et intelligibles d'une telle corrélation. Ce fut la voie que Thomas d'Aquin ouvrit dans la *Somme contre les Gentils*, recueillant dans l'échelle de l'être comment le vivant est en acte dans la diversité de ses modes d'émanation²⁹ (*diversus emanationis modus*). Ce faisant, Thomas rompt avec la logique qui préside aux démonstrations d'Alexandre de Halès cherchant à rendre compte de la raison du nombre (Trinité) en s'appuyant sur une doctrine constituée du Souverain Bien³⁰.

Cette trop brève incursion dans une tradition de pensée particulièrement complexe permet cependant d'aboutir à une interprétation aujourd'hui largement accréditée. Si la doctrine des « raisons nécessaires » se nourrit du principe dionysien de la diffusion du Bien sous la raison de la primauté, ce premier principe est cependant corrélé à son principe conjoint, celui de l'*expressio* ou de la *simititudo expressiva*. Or, l'*expressio* ne concerne pas d'abord la réalité créée, fruit de la générosité divine, mais sa forme unique de réalisation dans l'engendrement du Fils, premier objet de l'amour du Père. Il est donc vain de vouloir à tous prix établir une doctrine des *raisons nécessaires* indépendante de l'économie christologique, en laquelle non seulement elle trouverait son expression dérivée, mais dont elle se nourrirait pour parvenir à une telle expression. Si par impossible, la thèse des *raisons nécessaires* trouvait en christologie une forme d'expression purement *dérivée*, la philosophie aurait eu raison de la théologie. C'est là que s'immisce la distinction possible entre le discours théologique et le discours philosophique. Ce dernier, lorsqu'il y fait entrer le Christ, s'est déjà nourri préalablement d'une présupposition, autrement dit une pensée du Principe, de l'Un, de l'Absolu ou de l'Esprit,

²⁹ « Le principe de cette intention, il convient de le considérer à partir de ceci ; conformément à la diversité des natures, il existe divers modes d'émanation dans les choses ; et plus une nature est haute (*et quanto aliqua natura est altior*), plus ce qui émane d'elle lui demeure intérieur (*tanto id quod ex eo emanat, magis ei est intimum*) », *Summa contra gentiles*, lib. IV, cap. XI ; *Ed. leon.* XV : 32.

³⁰ ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa Theol.*, Ia, q. 45, membr. 5, *resolutio*, cité et traduit par TH. de RÉGNON, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. 2, 419-420.

et l'économie christologique n'y change pas grand-chose. La phénoménologie de la Vie n'échappe pas à cette constatation. Elle en constitue bien plutôt une forme remarquable de réalisation. Il ne nous appartient pas de décider si cette entreprise est une forme induite de « théologisation ». Elle n'en révèle pas moins le « lieu » ou le mode par lesquels la distinction entre discours philosophique et discours théologique se signale avec le plus d'évidence. Se pose inévitablement la question de la lecture philosophique des « objets » théologiques. Mais cette question est déjà mal posée. Elle présuppose que les activités de compréhension et d'interprétation reviennent à la raison philosophique découvrant des « objets » qui se donnent tels des phénomènes à recueillir et dont la source appartient à un phénomène plus originaire, appelé « révélation ». C'est sans doute sur ce point nodal que se situe le malentendu entre philosophes et théologiens.

Conclusion. Phénoménologie de la Révélation et Théologie de l'économie

La philosophie phénoménologique contemporaine, dans les usages parfois abondants qu'elle fait du terme « révélation », n'en discute guère le sens et le rabat volontiers du côté d'une pensée de l'originaire, du principe (*Principium*), sans qu'elle ne s'aperçoive que la théologie ne lui impute guère ce sens. La dés-objectivation à laquelle procède la raison philosophique contemporaine en certains de ses courants doit probablement beaucoup à la manière dont Heidegger conçut le caractère d'auto-manifestation de la vérité comme être-dévoilant (*entdeckend-sein*). La *phénoménologie de la Vie* de Henry en est profondément irriguée, bien qu'elle ait récusé, nous l'avons vu, la thèse heideggérienne selon laquelle la vérité n'est saisissable que dans le genre d'être (*Seinsart*) du *Dasein*. J'ai discuté précédemment du caractère inattendu de cette interprétation, faussant la thèse heideggérienne minutieusement développée au § 44 de *Sein und Zeit*. Si l'être du *Dasein* n'est accessible que comme *mode d'être* (*Seinsart*) du *Dasein*, cela signifie que le *Dasein* est dans la vérité. Quoi qu'il en soit de ce débat exégétique fondamental, le théologien peut reprendre la main en se réappropriant ce qui, dans le lexique théologique, n'est au fond qu'une création récente et pour le moins équivoque, le terme de « révélation ». *Son usage abondant, rencontré dans les philosophies précédemment analysées, coïncide avec une pensée de l'Absolu qui agit telle une présupposition à laquelle se subordonne la christologie.* Cette opération pourrait trouver une expression emblématique dans la langue de Hegel, mais aussi dans celle

de Schelling. Le point commun entre ces deux philosophies de l'Absolu réside dans le fondement de vérité qu'elles veulent rendre manifeste, en exploitant, comme le fera Heidegger plus tard, la thèse parménidienne selon laquelle l'être et la pensée, l'être et le « concevoir » coïncident. Qu'on ne s'y méprenne pas. Pour Heidegger, cette coïncidence ou cette proximité doit conserver un sens spatial, tel un accotement, une venue en présence, une quasi-parousie. Cette tradition de pensée n'est probablement pas indépendante de ce que j'ai appelé précédemment la tradition romantique allemande du *Deus manifestativus sui*. Elle a légué à la tradition allemande de l'idéalisme une pensée de l'Absolu qui, plus qu'il n'y paraît, semble avoir touché jusqu'à la récente phénoménologie de la Vie de Henry. Ainsi, sous cette tradition, le mot « révélation » se charge d'un contenu qui l'apparente plus à une pensée du principe qu'à une économie salvifique dont le Christ représente l'accomplissement et la plénitude. Lorsque le terme « révélation » tend à se décharger de son contenu « économique », pour se lier à une pensée du principe ou de l'« archè », il tend aussi à se détacher de son sens théologique. Cet effet de satellisation de la révélation représente le « lieu » à partir duquel théologie et philosophie pourraient trouver non seulement leur raison de distinction, mais parfois leur opposition relative. Si ce point ne pouvait faire l'objet de démonstrations probantes, de quelle manière pourrait-on alors interpréter l'affirmation de Hegel selon laquelle « la philosophie est théologie »³¹? La présupposition de cette affirmation puise sa raison d'être dans une pensée de l'Absolu – faut-il l'appeler trinitaire, rien n'est moins sûr – à laquelle la christologie n'apporte qu'une confirmation phénoménale seconde et dérivée, « car Dieu consiste à se révéler (*sich zu offenbaren*), à être manifeste (*offenbar zu sein*). [...] Quand on prend au sérieux le nom de Dieu, on remarque que déjà depuis Platon et Aristote, Dieu n'est pas envieux (*neidisch*), au point de ne pas se communiquer »³².

En quel fonds Hegel puise-t-il cette figure de l'Esprit s'auto-manifestant ? On pourra certes répondre qu'il livre lui-même réponse à cette interrogation, en louant les intuitions de Jacob Boehme. Mais la question ne peut manquer de rebondir et se poser pour Boehme lui-même. Est-ce l'ombre de la christologie qui travaille les œuvres de Boehme au point de donner à l'Absolu divin la forme d'une genèse de soi s'accomplissant

³¹ G.W.F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion*. 1^{ère} partie. Introduction. Le concept de religion, PUF, Paris 1996, 4.

³² G.W.F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion*. Cours de 1827 (Le concept de religion), PUF, Paris 1996, 262.

dans le devenir temporel ? Il est possible de donner à ces questions quelques réponses fermes si l'on s'en tient notamment aux analyses précises que produisit Alexandre Koyré dans sa thèse monumentale consacrée à la philosophie de Boehme. A l'évidence, nulle économie christique ne constitue le principe de la pensée böhmiennne de l'Absolu. Il y va d'une autre source, celle de la dialectique entre l'esprit et la nature pour que puisse éclore l'idée de la « personnalité absolue ». Dit autrement, la conquête de soi passe par le « surmontement » de l'opacité d'une nature dont l'esprit doit s'approprier les dynamismes cachés, le mouvement de fond que l'on appelle le devenir. Pourquoi Dieu entre-t-il dans un tel processus ? Précisément parce qu'il convient de fonder en vérité ce processus par lequel l'esprit fini conquiert sa fin, se l'approprie et parvient ainsi à sa perfection personnelle :

« Le Dieu de Boehme vit, se développe et évolue. Il est précisément le Dieu qui 'wird und entwird' éternellement, dans un *nunc aeternitatis*. Il n'est pas 'en dehors' du mouvement. Il le comprend et le contient en lui. Il n'est pas en-dehors du temps dans l'immutabilité du non-être. Il est dans l'éternité vivante de la vie éternelle dont toutes les phases sont, pour ainsi dire, simultanées. Il évolue, mais d'une évolution intemporelle qui, éternellement achevée, commence éternellement, et éternellement parcourt tout entière (*simul tota*) toutes les phases et toutes les étapes de l'éternel auto-engendrement de sa vie »³³.

La question centrale qui hante l'œuvre de Boehme est de savoir pourquoi la Dêité indéterminée devient le Dieu créateur. En dehors de la nature et de la création, Dieu n'a aucun nom, il est l'*Ungrund*, non pas néant, mais « rien » (*Nichts*), donc « en soi-même quelque chose », à savoir « *das Sehen und Empfinden des Nichts* »³⁴. La source néoplatonicienne, conjuguée aux thèmes de la *Théologie germanique* développée par la tradition mystique allemande de Sébastien Franck ou Valentin Weigel, ne fait aucun doute³⁵. La christologie s'y intégrera comme après-coup, sous les thèmes de la kénose et de l'obéissance, de la dialectique entre mort et vie nourrie de la méditation du mystère pascal. L'Absolu en

³³ A. KOYRÉ, *La philosophie de Jacob Boehme*, Vrin, Paris 1979, 317 ; Id., *Mystiques, spirituels, alchimistes au XVIIe siècle allemand*, A. Colin, Paris 1955.

³⁴ A. KOYRÉ, *La philosophie de Jacob Boehme*, 321.

³⁵ Cf. V. WEIGEL, *Traité de la vraie pauvreté de l'esprit ou de l'abandon et du détachement*, in *Sämtliche Schriften*, éd. Will-Erich Peuckert et Winfried Zeller, Stuttgart, 1966. Voir : R. PIETSCH, art. *Weigel*, in *DSP* XVI, col. 1344-1346, 1994.

genèse est marqué au sceau de la conscience de soi, de sa constitution progressive. La forme trinitaire et théologique du Dieu un et Trine ne sera intégrée que secondairement à cette pensée de l'Absolu, comme sa représentation encore inappropriée. Il est donc assez difficile de trancher en faveur d'une position qui consisterait à dire que la tradition allemande du Deus *manifestativus sui* est d'origine théologique chrétienne, ou si elle se nourrit presque exclusivement d'une autre source, néoplatonicienne. A cette source, la *Théologie germanique* en joint une autre, celle de la Nature dont la raison d'être consiste à doter Dieu d'un corps organique et d'une vie réelle, d'incarner son esprit et de lui permettre ainsi de parvenir à la perfection de la vie spirituelle, réconciliation de la nature et de l'esprit. C'est ainsi que l'idée d'incarnation se détache de sa source christologique, se lie à un Absolu déjà préformé et poursuit sa course philosophique. Elle trouvera l'une de ses dernières expressions dans la philosophie de Merleau-Ponty. Il convient de citer le texte remarquable qui l'atteste.

« L'Incarnation change tout. [...] Le christianisme est en ce sens aux antipodes du 'spiritualisme'. Il remet en question la distinction du corps et de l'esprit, de l'intérieur et de l'extérieur. [...] Il ne s'agit plus de retrouver, en-deçà du monde, la transparence de Dieu, il s'agit d'entrer corps et âme dans une vie énigmatique dont les obscurités ne peuvent être dissipées, mais seulement concentrées en quelques mystères, où l'homme contemple l'image agrandie de sa propre condition. Les dogmes de l'Incarnation et du péché originel ne sont pas clairs, mais ils sont valables, disait Pascal et dit Jacques Rivière, parce qu'ils reflètent les contradictions de l'homme, esprit et corps, noble et misérable. [...] Le monde cesse d'être comme un défaut dans le grand diamant éternel. [...] Comme si le Dieu infini ne se suffisait plus, comme si quelque chose bougeait en lui, comme si le monde et l'homme, au lieu d'être une inutile déchéance de la perfection originelle, devenaient les moments nécessaires d'une perfection plus grande. [...] 'Heureuse faute qui a mérité un tel Rédempteur' »³⁶.

La figure (*Gestalt*) du Christ n'intervient ici que de manière adventice, comme par surcroît, comme en témoigne l'exclamation finale empruntée au lexique liturgique. L'Incarnation comme concept la supplante et s'en détache, comme si le concept se situait en avant ou en amont de sa forme concrète de réalisation. Le théologien, quant à lui, traite de l'incarnation en termes d'hypostase et non d'abord de structure de l'être. Mais il ne saurait répugner à cette assomption conceptuelle et ne peut a priori

³⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Foi et bonne foi*, Gallimard, Paris 1997, 212-213, cité par E. DE SAINT-AUBERT, in *Archives de philosophie*, 71, juillet-septembre 2008, 389.

refuser que l'incarnation du Verbe personnel de Dieu éclaire l'ontologie et lui confère sa raison d'être. Il y va peut-être d'une double incomplétude, celle qui est propre à chacune des disciplines et appelle le concours de l'autre, si bien que philosophie et théologie demeureraient distinctes et intrinsèquement coordonnées. Le théologien ne saurait d'abord élever l'incarnation au rang de concept capable de fournir les clefs d'une ontologie inédite. En revanche, le philosophe peut jouer plus librement la partition conceptuelle et procéder ainsi à la *distension* philosophique de l'objet théologique, ce qui suppose que cette distension y soit latente. Les développements de l'ontologie trinitaire en sont les meilleurs exemples. Il faut avouer cependant que ce sont les théologiens qui ont ouvert ces voies, à l'instar de Clemens Kaliba ou Klaus Hemmerle. Rien n'empêche alors le théologien d'empiéter sur le domaine de la philosophie et de s'y consacrer comme à une tâche qui prolonge le chemin de la pensée auquel il n'est pas interdit qu'il se consacre. Quoi qu'il en soit, l'intégration de la christologie à la « résolution » d'un problème d'ordre philosophique pose en soi difficulté, car il porte les germes inévitables et équivoques d'un « philosophisme » christologique dont ne saurait se satisfaire la doctrine de foi. L'on sait, non seulement depuis l'Idéalisme allemand, mais depuis les tentatives de la « renaissance » philosophico-théologique – notamment avec Nicolas de Cues³⁷ comme l'a très remarquablement montré Hans Urs von Balthasar – qu'une christologie *a priori* est toujours tentante. Elle encourt le risque de n'être qu'un chiffre de l'anthropologie qui se transcende. Or, la dimension sotériologique est indissociable de la christologie chrétienne. Elle l'est d'autant plus qu'elle plonge ses racines dans des sources vétérotestamentaires, pour s'épanouir dans les christologies néotestamentaires qu'unifie la confession de foi dans la Seigneurie du Christ glorifié. Aucune possibilité d'échappatoire ne saurait s'offrir à une christologie qui veut rester chrétienne, c'est-à-dire enracinée dans l'Écriture de la promesse. La question est plutôt de savoir ce que la confession de foi dans la Seigneurie du Christ éclaire et fonde quant à notre intelligence de la réalité comme telle, surtout si l'on admet, en reprenant une proposition inattendue de Maurice Merleau-Ponty, que « l'Incarnation change tout ». Ici, la prise en charge philosophique de l'Incarnation ne signifie pas nécessairement une conceptualisation de l'Incarnation, mais une interprétation philosophique du phénomène de l'Incarnation. Merleau-Ponty ne vide pas l'Incarnation

³⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Im Raum der Metaphysik*, Bd. III, 1. *Neuzeit*, Teil 2, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 552-592.

de sa dimension phénoménale. Elle est intégrée comme une composante intelligible de l'« entrelacs » ou du « chiasme » qui caractérise la raison perceptive, autrement dit une raison qui ne s'absolutise pas et qui demeure ouverte au « sens primitif de l'Être ». Cette « ouverture à l'être » est identique à ce que Merleau-Ponty appelle, dans le *Visible et l'invisible*, la « foi perceptive ». Ce qu'il y a de remarquable chez Merleau-Ponty, c'est l'existence, certes ténue et cependant affirmée, d'une pensée de l'Incarnation qui, à l'instar de *Fides et ratio*, concourt à éclairer le rapport entre phénomènes et fondement, bien que Merleau-Ponty n'assigne à la phénoménalité aucun « dehors » susceptible d'être confondu avec une transcendance causative. Le divin merleau-pontien est le « dedans » invisible d'une phénoménalité *sui generis*, dont l'Être est l'unité toujours en voie de surgissement, dans la multiplicité des cohésions que la raison perceptive déchiffre et recueille comme une énigme irrésolue. S'il y a transcendance, c'est précisément parce que l'énigme du monde n'est pas levée, mais maintenue dans la « veille »³⁸ que constitue la raison perceptive. On pourrait aisément rapprocher cette forme de pensée de ce que le théologien Balthasar a voulu signifier en reprenant, comme premier mot de l'attitude philosophique, le *thaumazein*. Mais celui-ci se lie très vite à une métaphysique qui recueille non pas tant l'énigme que les *vestigia* d'une puissance créatrice et aimante. La métaphysique du théologien est déjà parvenue à son terme, et cependant elle reprend, selon les puissances intactes de la raison, les chemins non encore explorés qui y conduiront inmanquablement. La métaphysique du théologien n'est pas feinte pour autant. Elle se dispose même à revenir parfois en-deçà de ses principes propres, pour parcourir d'autres voies ouvertes par une raison qui ne saurait venir à bout de l'énigme du monde. Ici, le théologien est un partenaire et non un censeur.

J'évoquais, il y a un instant, la conception merleau-pontienne de l'Incarnation, rapportée au divin chrétien et non pas à la personne du Christ. Cette constatation ne saurait être imputée à une étourderie du philosophe, ou à une sorte de raccourci qui a également cours dans notre manière habituelle de parler, lorsque l'Incarnation est rapportée sans autre précision au mot « Dieu ». En rappelant que l'Incarnation est le fait du seul Logos, Rahner entendait attirer l'attention des théologiens sur la dimension révélatrice de l'Incarnation comme événement de parole et d'interlocution, événement qui, non seulement se joue entre Dieu et

³⁸ Le vocabulaire de la « veille » n'est pas emprunté à Merleau-Ponty. Nous l'avons créé pour rendre compte du type de relation qu'induit la notion de raison et de foi perceptives.

l'homme, mais qui, par la libre disposition d'une humanité se rapportant à Dieu et assumée par le Verbe divin, va de Dieu vers Dieu. Autrement dit, une christologie de l'Incarnation ne saurait être réduite, ni même rapportée au seul fait empirique de l'incorporation de Dieu dans une chair semblable à la nôtre. Elle est aussi et immédiatement un événement de parole³⁹ qui se rapporte à un type d'existence prophétique dans lequel se donnent à comprendre les étapes du ministère de Jésus marchant vers son *Heure*. Ce ne sont pas les seuls faits de la naissance, de la croissance et de la mort qui confèrent ou assurent à cette existence son poids de réalité, mais ce sont les actes par lesquels ces réalités de chair se transcendent par l'action invisible du Verbe qui leur donnent un *surcroît* de réalité, autrement dit un pouvoir vivifiant, lequel agit et se dévoile définitivement dans l'effusion de l'Esprit. Ainsi, rapporter l'Incarnation à *Dieu*, ou bien en faire le propre du *divin chrétien*, c'est encore demeurer dans une représentation mythologique du divin s'incorporant aux vicissitudes de la chair. L'Incarnation n'a pas d'abord pour fin d'incorporer le divin, mais de « raconter » ce qui vient du Père en manifestant son *économie*. J'utilise le terme « raconter » à dessein. C'est le terme qu'emploie Irénée au Livre V de l'*Adversus Haereses*, livre dans lequel Irénée précise sa théologie de la chair assumée par le Verbe. Nous sommes très éloignés d'une pensée triviale de l'incorporation du Verbe de Dieu, à moins qu'on ne lui donne le sens que lui confère précisément Irénée. Dans le Livre V, essentiellement consacré à la résurrection de la chair et au don de l'incorruptibilité par l'effusion de l'Esprit, Irénée traite de l'Incarnation dans une argumentation subtile, dirigée contre les ébionites, les docètes et les Valentiniens. A la chair qu'assume le Verbe sont immédiatement associés les modes par lesquels cet événement d'incorporation est l'expression d'une épiphanie du Verbe qui sollicite l'ouïe, la parole et la connaissance, le Verbe étant appelé *Magister*. C'est dans ce texte qu'apparaît précisément le verbe « *enarrare* ».

« Car nous ne pouvions apprendre (*discere*) ce qui est de Dieu que si notre Maître (*Magister noster*), tout en étant le Verbe, se faisait homme : nul en effet n'était capable de nous raconter (*enarrare*) ce qui est du Père, sinon son propre Verbe, car qui d'autre (*Quis enim alius*) a connu la pensée du Seigneur (*cognovit*

³⁹ Lorsque l'enfant se tait et demeure encore privé de parole, on parle déjà abondamment de lui et l'annonce même de sa naissance contient déjà la totalité de la confession de foi relative à son identité sacerdotale, prophétique et royale, toutes trois fondées dans la révélation de sa filiation unique.

sensum Domini) ? Qui d'autre a été son conseiller (*aut quis alius consiliarius ejus factus est*) ? Nous ne pouvions connaître (ce qui est du Père) autrement qu'en voyant notre Maître et en percevant par l'ouïe sa voix (*per auditum nostrum vocem ejus*). C'est en devenant les imitateurs de ses œuvres et les exécuteurs de sa parole (*sermonum ejus*) que nous avons communion avec lui (*communione habeamus cum ipso*), nous qui sommes nouvellement nés, nous recevons, de celui qui est parfait dès avant toutes choses, la croissance de celui qui est seul bon et excellent, le don de la similitude avec celui-là même qui possède l'incorruptibilité, après avoir été prédestinés à être (*praedestinati quidem ut essemus*), alors que nous n'étions pas encore, selon la préscience du Père, et avoir ensuite été faits, aux temps connus d'avance, selon le ministère du Verbe (*secundum ministrationem Verbi*) »⁴⁰.

L'argumentation d'Irénée se poursuit dans le dessein de montrer que le devenir-chair du Verbe n'est pas triviale incorporation, mais expression de l'art et de la sagesse du Père qui président aux œuvres de la création et de la recreation. Il n'est pas possible, dit Irénée, « d'énumérer la totalité des éléments constitutifs de l'organisme humain qui n'ait été fait selon la plus grande sagesse de Dieu » (*Adversus Haereses* V, 3, 2, 56-57). Ainsi, « la chair n'est pas exclue de la sagesse et de la puissance de Dieu » (*Adversus Haereses* V, 3, 3, 59-60). Il y a bien un salut pour « l'ouvrage modelé par Dieu » (*plasmationem Dei*), ouvrage dont l'intégrité complète ne sera réalisée et consommée que par le don eschatologique de l'Esprit qui vivifie et guérit du péché : « [...] Trois choses constituent l'homme parfait, la chair, l'âme, l'Esprit. L'une d'elles sauve et donne forme (*salvante et figurante*), qui est l'Esprit ; une autre est sauvée et formée (*salvatur et formatur*), et c'est la chair ; une autre enfin se trouve entre les deux, et c'est l'âme qui tantôt suit l'Esprit et s'élève à partir de lui, tantôt se laisse persuader par la chair et tombe dans les convoitises terrestres » (*Adversus Haereses* V, 9, 1, 7-12). Il n'est nullement question de nier le réalisme de l'Incarnation, réalisme qui affecte d'abord notre condition native d'esprits incarnés, incorporés. Il est cependant nécessaire de rappeler que l'argumentation d'Irénée relative à l'Incarnation du Verbe inclut aussi et immédiatement la dimension *cognitive* et *théorétique* caractérisant les enseignements du Maître (*Magister*) divin. Se référant au prologue de Jean qu'il commente à nouveau au Livre V, Irénée paraphrase en quelque sorte l'évangéliste : « Il (Jean) dit encore pour signifier son économie humaine (*hominem dispensationem*) : "Et le Verbe est devenu chair, et il a habité parmi nous".

⁴⁰ *Adversus Haereses* V, 1,1-19 [édition des *Sources Chrétiennes*, d'après les versions arménienne et latine, par A. Rousseau, L. Doutreleau, Ch. Mercier, Cerf, Paris 1969].

Puis il ajoute : “Et nous avons contemplé sa Gloire, Gloire comme celle qu’un Fils unique tient de son Père, plein de grâce et de vérité”. Par-là, à ceux qui veulent entendre (*audire volentibus*), c’est-à-dire qui ont des oreilles (*hoc est aures habentibus*), il montre de la manière la plus manifeste qu’il n’y a qu’un seul Dieu le Père, qui est au-dessus de toutes choses, et un seul Verbe de Dieu “qui est à travers toutes choses” (*quod per omnes*) [...] » (*Adversus Haereses* V, 18, 52-60). Le devenir-chair du Verbe, ou l’être charnel du Verbe n’a de portée révélatrice que si l’homme charnel, qui est appelé à le recevoir, est rétabli dans sa condition d’auditeur⁴¹. Le Dieu créateur n’est pas le « Père inconnaissable (*incognitus*) », mais le « Dieu prêché par les prophètes » qui a fait don de son « commandement », « commandement donné à l’homme par le Verbe : “Adam, dit en effet l’Ecriture, entendit la Voix du Seigneur Dieu” (*audivit enim, Adam vocem Domini Dei*) » (*Adversus Haereses* V, 17, 1, 19-20).

La philosophie fut et demeure parfois en quête d’une « religion de la raison ». La christologie s’y intègre le plus souvent sous une forme que l’on qualifiera de « sapientielle » et l’on ne manquera pas de trouver dans les Ecritures les appuis et les ressources nécessaires qui permettent d’en illustrer le mode christique de réalisation, mais cela suppose que les paroles de Jésus soient traitées sous la forme d’aphorismes ou de sentences. Elles sont l’expression du *Summus Philosophus*. Baruch Spinoza s’en est fait l’interprète dans le *Traité théologico-politique*, sur la base restrictive d’un principe apodictique : « Entre la Foi ou la Théologie et la Philosophie il n’y a nul commerce, nulle parenté ; nul ne peut l’ignorer qui connaît le but et le fondement de ces deux disciplines, lesquels sont entièrement différents. Le but de la Philosophie est uniquement la vérité ; celui de la Foi, [...] uniquement l’obéissance et la piété »⁴². La « religion de la raison », sous ses formes historiques de réalisation – et nous savons qu’il ne convient pas de les confondre et encore moins de les fondre en un tout – charrie une conception souvent très appauvrie de la transcendance de Dieu à laquelle la christologie n’apporte pas de contribution décisive, si ce n’est sous la forme de la loi universelle de la moralité. Cette transcendance est un principe, une actualité de pure infinité, une Idée, mais la religion de la raison tend inéluctablement à s’en séparer pour ne plus compter que sur soi, sur l’immanence de ses principes et de ses

⁴¹ Sans doute serait-ce forcer l’interprétation que de vouloir attribuer à l’expression dont use Rahner, *L’homme auditeur du Verbe (Hörer des Wortes)*, une origine irénéenne.

⁴² B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, ch. XIV, in *Œuvres de Spinoza*, trad. C. Appuhn, Garnier-Flammarion, Paris 1965, 249.

règles. Elle ne peut au mieux que dégénérer en un moralisme des principes et des vertus. Elle ne parvient pas à penser, ni même à atteindre la luminescence de la Vie et de l'amour qui, dans le christianisme, possède une figure, un sujet, un être, en la Trinité de Dieu qui est Père et Principe, Fils et Verbe, Esprit et Souffle. Il n'y a là nulle suprématie de la théologie comme forme du savoir, mais reconnaissance inspirée et libre d'une révélation de grâce.

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

Summary

If we accept the hypothesis that an “a priori construction of the Incarnation” (H. U. von Balthasar) is the result of the ‘absorption’ of Christology in the philosophical doctrine of the Absolute (Schelling, Hegel), we can maintain that between philosophy and theology there is a misunderstanding concerning the use of the term ‘revelation’ (Offenbarung). The term occurs repeatedly in M. Henry’s *Phénoménologie de la Vie*, which could be seen as an unexpected extension of what has been called, in the words of Ch. Theobald, the “transcendental age” of Christology – symbolically represented by the Christology of K. Rahner. It is especially in terms of this theme that theology can assert the specificity of its principles in a critical manner.



ANGELOLOGIA E DEMONOLOGIA NELL'ISLĀM

Bartolomeo Pirone *

1. Gli angeli

Una vera e propria sezione dedicata agli angeli nel Corano non la troveremmo mai, è vero, come non la troveremmo nemmeno nell'abbondantissima letteratura religiosa confluita nel variegato *corpus* dei detti e dei comportamenti del Profeta meglio conosciuti sotto il nome di *ahādīṭ*. E tuttavia gli angeli¹ sono come le stelle del firmamento islamico, protagonisti autentici di meravigliose missioni che Allāh affida ad essi per rendersi manifesto, nella molteplicità delle sue opere, agli uomini. L'angelo è di per sé una sorta di teofania, tanto nell'ordine del creato quanto nella trasmissione delle volontà di Dio alle creature. Nel primo caso il Corano è estremamente esplicito: «Chiedi loro dunque se il tuo Signore può avere delle figlie mentre loro hanno figli, o se creammo, *halaqnā*, gli angeli femmine e Ci han visto farlo!»². Molti altri passi accennano in maniera solo indiretta a tale creazione, come quelli

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

¹ La forma araba *malā'ikah*, singolare *mal'ak* o più semplicemente *malāk*, trova la sua radice nel verbo *la'aka*, che vuol dire inviare, mandare qualcuno come messaggero. Forse è per questa sua stretta connessione con tale significato che gli avversari del Profeta, rinnegandolo come *messaggero*, debbono con loro grande rammarico constatare che non è un angelo mandato dal cielo, come si vedrà in appresso! Sulla vocalizzazione del nome cf. AL-ṬABARĪ, *Ġami' al-bayān 'an tafsīr āy al-qur'ān*, Dār al-fikr, Beirut 1995, vol. I, parte I, 285-286. Vi è altresì detto che sono chiamati angeli proprio per il fatto che sono messaggeri o portatori di un messaggio da parte di Dio, inviati ai profeti e a chi Dio vuole di tra le sue creature.

² Per questa tematica vedi pure sure XLIII,19: «E degli angeli, servi del Misericordioso, han fatto delle femmine: eran dunque presenti alla loro creazione? La loro testimonianza sarà scritta e ne sarà chiesto loro conto»; LIII,27: «In verità coloro che non credono nell'Oltre nomano gli angeli di nomi di femmina, e non ne sanno nulla; ma non seguono che congetture, ma la congettura contro la Verità nulla giova!».

in cui si dice che Iddio è creatore dei cieli e della terra e di tutto ciò che essi contengono e che «In verità Noi ogni cosa creammo, *halaqnā*, in stabilita misura»³.

Nel secondo, Dio manda i suoi messaggeri⁴ con e nella verità, *bi-l-ḥaqq*, ossia con il Libro di Verità, che è suprema manifestazione della parola di Dio, ovvero del Dio che ha sempre parlato all'uomo sin dal momento in cui gli ha partecipato la vita alitando in lui il suo spirito vitale. Così

³ Cf. sura LIV,49. Non dissimile da siffatto contesto è sura XXXII,7: «Fece bella ogni cosa che creò [...]». Della particolare bellezza degli angeli abbiamo forse una risonanza in quel versetto 31 di sura XII dove, parlando delle donne detratrici della moglie dell'egiziano invaghitesi di Giuseppe, esclamano al vederlo: «Dio ce ne guardi! Costui non è un uomo, costui è un angelo sublime del cielo!».

⁴ L'accostamento diretto tra gli angeli e i profeti scelti ad essere inviati di Dio ci è dato dal termine *rusul* che nel Corano è predicato tanto delle creature celesti quanto degli uomini sui quali Dio si compiace di porre la sua scelta a che siano mandati tra gli uomini per assolvere ad una precisa missione. Infatti in sura XXII,75 è scritto: «Iddio sceglie di fra gli angeli dei Messaggeri e di fra gli uomini ancora. In verità Dio ascolta, e in verità Dio vede». A conforto di tale enunciato depono anche lo spirito di quanto è asserito dagli avversari del Profeta ritenendo che solo gli angeli possano fungere da inviati presso Dio in sura XXIII,24: «[...] Costui non è che un uomo come voi, che vuol farsi grande su di voi! Perché, se Dio volesse, manderebbe degli angeli: mai sentimmo che sia capitata simil cosa ai nostri padri primi!». Cf. pure sura XXV,21: «E quei che non sperano di incontrarCi dicono: «Se almeno ci fossero stati inviati degli angeli, e vedessimo il nostro Signore!»; XXXV,1: «La lode a Dio, creatore dei cieli e della terra, che prende come messaggeri gli angeli, gli angeli dotati d'ali, a due, a tre, a quattro, che aggiunge al Creato ciò ch'Èi vuole, poiché Dio è su tutte le cose potente!»; XLI,14: «Se il Signore avesse voluto, ci avrebbe mandato, *la-anzala*, degli angeli: quindi il messaggio che voi portate lo rinneghiamo!». Dello stesso tenore è altresì sura VI,158 in cui è detto: «Essi aspettano nientemeno che gli angeli vengano da loro o che venga loro il tuo Signore [...]» che sarebbe stato comunque cosa vana, come accenna la stessa sura al versetto 111, e XV,7 dove è detto: «Perché non ci porti gli angeli, se tu sei davvero sincero?». In VI,8-9 l'invocazione di un angelo come messaggero da parte di Dio è vista come una situazione di non ritorno, un fatto talmente vincolante che in caso di rifiuto non ci sarebbe stata dilazione alcuna per la condanna. Così è infatti detto: «Dicono: "Almeno gli fosse inviato un angelo!" Ma se avessimo inviato un angelo sarebbe finita per loro, non sarebbe concessa dilazione! E se di *Muḥammad* avessimo fatto un angelo, gli avremmo dato forma d'uomo, e lo avremmo rivestito delle stesse loro vesti». Vedi pure XI,12, dove è detto: «E forse ti vien voglia di lasciar parte di quel che ti vien rivelato, e il tuo petto è angustiato dal sentirli dire: «Almeno gli fosse stato mandato un tesoro dal cielo, o un angelo fosse venuto con lui!». Lo stesso concetto è ribadito in sura XXV,7: «E dicono ancora: "Che Messaggero Divino è mai questo, che mangia cibo e cammina per i mercati come noi? Perché non è stato fatto scendere a lui un angelo che sia con lui ammonitore?" Non mancano, certo, precise risonanze con alcune pagine evangeliche in cui si dice la stessa cosa di Cristo da parte dei suoi avversari! Non meno efficace è poi quanto detto in sura VI,111: «Ché se anche avessimo loro mandato gli angeli, o parlassero loro i morti, e se avessimo radunato al loro cospetto tutte le cose a schiera a schiera, non crederebbero se non in tanto in quanto Dio voglia. Ma i più di loro ignorano questo». Pure in sura XLIII,53 il Faraone si fa scherno di Mosè e lo liquida con sferzante ironia e diletteggiando dicendo: «Avesse almeno avuto dal cielo bracciali d'oro o fosser venuti con lui angeli a schiere!».

recita infatti sura XV,8: «Ma noi manderemo gli angeli solo con la Verità, e allora gli empi non dovranno aspettare!»⁵. Le maggiori prerogative degli angeli nel Corano sono quelle di essere perfetti testimoni della unicità del Dio che li ha creati, come recita sura III,18: «Iddio stesso è testimonia che non c'è altro dio che Lui, e gli angeli, e i signori della scienza testimoniano ancora: “Non c'è altro dio che Lui, il Governante con giustizia, il Potente, il Saggio”⁶. Consci che ogni loro conoscenza deriva ad essi dalla liberalità di Dio, non hanno remora alcuna a riconoscerlo apertamente e a testimoniare, come è illustrato in sura II,31-32, dove è detto: «Ed insegnò ad Adamo i nomi di tutte le cose, poi le presentò agli Angeli dicendo loro: “Or ditemi dunque i lor nomi, se siete sinceri”. Ed essi risposero: “Sia gloria a Te! Noi non sappiamo altro che quel che Tu ci hai insegnato, poiché Tu sei il Saggio Sapiente”. Riteniamo che a tale tipo di conoscenza esclusiva alluda al-Ġazālī là dove afferma che di molti prodigi della natura solo Dio e i suoi Angeli han conoscenza⁷. Tra gli altri loro compiti c'è quello di essere testimoni di verità, come in sura IV,166: «Ma Dio testimonia di quel che ha rivelato a te, e ne testimoniano gli angeli»; di cantare la lode di Dio, come in sura XIII,13: «E il tuono canta la Sua lode, *yusabbiḥu bi-ḥamdihī*, e gli angeli pure, pieni di santo spavento»⁸; di

⁵ Ci sembra di dover dire che alla luce di questa sura la Verità potrebbe anche non essere altro che lo Spirito di cui in sura XVI,2: «Egli fa scendere gli angeli a portar lo Spirito per ordine Suo su chi Egli vuole dei Suoi servi, che ammoniscano gli uomini che non v'è altro dio che Lui e che pertanto Lo temano». Il concetto di Spirito-Verità è del resto ben presente nella primitiva elaborazione teologica della chiesa, dove si veniva battezzati in spirito e verità. Il contesto teofanico è comune ai due passi.

⁶ Per questa loro capacità e volontà di testimoniare l'assoluta unicità di Dio e, quindi, la perfetta verità delle cose, sono altresì invocati a garanti, unitamente a Dio, della verità di quanto Muḥammad asserisce a proposito del Corano che annuncia, come è dato leggere in sura XVII,92. In una con Dio essi saranno in grado di maledire tutti coloro che rinnegano e muoiono negando chi è veramente Iddio, come è annunciato in sura II,161 e in III,87. In sura IV,166 leggiamo ancora: «Ma Dio testimonia di quel che ha rivelato a te, che lo ha rivelato per la sua scienza, e ne testimoniano gli angeli; ma Dio solo basta a testimoniare». Di esplicito riconoscimento della fede degli angeli è sura XL,7 dove è tra l'altro detto: «Gli angeli [...] credono in Lui», *yū'minūna bihi*.

⁷ Cf. AL-GHAZĀLĪ, *Le perle del Corano*, a cura di M. Campanini, BUR, Milano 2000, 162. Non condividiamo, qui, la traduzione di Campanini «Il conoscere [tutto] è proprio solo di Dio e degli Angeli». Su una diversa interpretazione del contesto coranico, cf. AL-ṬARĀFĪ, *Storie dei profeti*, a cura di R. Tottoli, Il Melangolo, Genova 1997, 35.

⁸ In sura XXXIX,75 leggiamo ancora: «E allora vedrai gli angeli, a cerchi attorno al trono di Dio, cantare le lodi del Signore, *yusabbiḥūna bi-ḥamdī rabbihim*, verrà sentenziato fra di loro con giustizia e dirà una voce: «Sia lode a Dio, il Signor del Creato!». E ancora in XL,7: «Gli angeli che trasportano il trono e gli angeli che lo circondano, celebrano le lodi del Signore, *yusabbiḥūna bi-ḥamdī rabbihim*. E ancora in XLII,5: «E i cieli quasi si squarciano dall'alto, quando gli angeli cantano le lodi del Signore, *yusabbiḥūna bi-ḥamdī rabbihim* [...]». Denominati come “gli esseri che stan pres-

adorare Dio, *yšġudu li-llāh*, come è detto in sura XVI,49: «E a Dio si prostra adorante tutto ciò che è nei cieli e sulla terra, bestie ed angeli, senza orgoglio alcuno»⁹; di essere ognora obbedienti e sottomessi alle volontà di Dio, come è detto in sura LXVI,6: «[...] che non disobbediscono a Dio in quel che loro comanda e a quel che loro è ordinato obbediscono» come invece ha fatto Satana¹⁰; di portare il trono del Signore¹¹; di scendere su coloro che riconoscono che Dio è uno e che su retta via camminano, come è enunciato in sura XLI,30¹²; di farsi portatori dello spirito

so di Lui” gli angeli sono ritratti nell’atto di “cantare le lodi del Signore notte e giorno, senza cessa e riposo”, *yusabbihūna al-layla wa-al-nahāra*, come troviamo in sura XXI,20. Cantare le lodi del Signore è il compito che Dio ha prescelto per i suoi angeli, tanto che quando un giorno Abū Darr chiese al Profeta quali fossero le parole a Dio più care, si sentì rispondere: «Sono quelle che Dio, sia egli esaltato, ha scelto per i suoi angeli, vale a dire: “Gloria e lode al mio Signore”», *Subhāna Rabbī wa-bi-hamdihi*, cf. MOUHIEDDIN ABOU ZAKARIA YAHIA BEN CHARAF AN-NAWAWI, *Les Invocations*, Dār el-Fiker, Beirut 2001, vol. I, 51, 537. D’ora in avanti li citeremo con NAWAWI.

⁹ Il tema dell’orgoglio è poi messo in evidenza nella narrazione della perdizione di una parte degli angeli che si rifiutò di prosternarsi al cospetto dell’uomo che Iddio volle creare, cf. sure II,30,34; VII,11; XV,29-31; XVII,61; XVIII,50; XX,116; XXXVIII,73-75. Non si dimentichi che in sura XLIII,19 sono chiamati «adoratori del Clemente», *‘ubbādu al-Rahmān*. Ma è pure detto, in sura XX,19, che gli angeli, vale a dire coloro che nei cieli son presso Dio, «non disdegnano d’adorarLo né in adorarLo si stancano». E che gli angeli abbiamo per loro propria dimora il cielo, è enfatizzato da sura XVII,95 in cui, per accentuare maggiormente la certezza che Dio ha mandato agli uomini sulla terra il suo profeta e messaggero nella persona di Muḥammad, è detto: «Se sulla terra passeggiassero tranquilli gli angeli, avremmo mandato loro dal cielo un angelo a Messaggero!». E in sura XLIII,60 è chiaramente detto: «[...] ché, se volessimo, faremmo ereditare la terra, dopo di voi, ad angeli». A maggior ragione il Profeta stesso non può in modo alcuno esimersi dal dire agli uomini: «Io non vi dico di essere un angelo: io non seguo che quel che m’è rivelato», come si afferma in sura VI,50, ribadito poi in sura XI,31. Per eterno volere di Dio né gli angeli possono divenire uomini né questi ultimi possono presumere di diventare angeli, se non a prezzo dello svilimento della fede e della corruzione del cuore e dello spirito sventuti all’orgoglio e all’appropriazione di un essere che non si ha, come si vince da sura VII,20 in cui parlando di Satana che tenta Adamo si dice: «Ma Satana sussurrò ad essi nel cuore per mostrar loro le loro vergogne fin’allora coperte agli occhi loro e disse: “Il vostro Signore v’ha proibito d’accostarvi a quest’albero, solo perché non abbiate a diventar angeli e vivere in eterno”». Rispetto a Gn 1,4-5: «Ma il serpente soggiunse alla donna: “No, non morirete! Anzi, Dio sa che nel giorno in cui voi ne mangerete si apriranno allora i vostri occhi e diventerete come Dio, conoscitori del bene e del male”», abbiamo il particolare «perché non abbiate a diventar angeli e vivere in eterno».

¹⁰ Cf. sura XIX,44. Per l’obbedienza degli angeli cf. pure sura XVI,50: «Temono tutti il Signore, alto sopra di loro, e fanno quel che è loro ordinato».

¹¹ In qualche sua preghiera, il Profeta invocava Dio dicendo, tra l’altro: «Dio mio, ecco di buon mattino io testimonia davanti a Te, davanti a coloro che portano il tuo trono e davanti ai tuoi angeli e a tutte le creature che Tu sei Dio, all’infuori del quale non c’è altra divinità [...]» (NAWAWI, *Les Invocations*, vol. I, 229, 249).

¹² Così pure in sura LXVI,4 si esorta a rivolgersi a Dio pentiti per godere della protezione degli angeli. Così infatti si dice: «Se ora voi due vi volgerete a Dio pentite (ché i cuori vostri

profetico o della parola di Dio sugli uomini ch'Egli elegge, come è detto in sura XVI,2: «Egli fa scendere gli angeli a portar lo Spirito per ordine Suo¹³ su chi Egli vuole dei Suoi servi, che ammoniscano gli uomini che non v'è altro dio che Lui e che pertanto Lo temano»¹⁴; di custodire gli uomini fino al dì della loro morte, come si evince da sura VI,61 dove è detto: «È Lui il Soggiogatore sovrano dei Suoi servi, e invia a custodirvi¹⁵

hanno deviato) Iddio vi perdonerà. Ma se vi alleerete contro di lui, ebbene il suo patrono è Dio e Gabriele e ogni pio credente, e gli angeli, ancora, saran suoi protettori». Di non minore spessore è una testimonianza nella quale la presenza degli angeli su chi fa del bene nella pietà e nella fede è tenacemente asserita: «Una notte vidi, fra il sonno e la veglia, entrare tre angeli; il primo era alto sette cubiti, gli altri di statura normale; il loro colorito era quello dello zafferano. Mi salutarono e l'angelo alto disse: "Stanotte, percorrendo il mondo da oriente a occidente, avete forse veduto una zāwiya dove abbondino più che in questa il dhikr e la recitazione del Corano?" Gli altri due risposero: "No"» (‘ABD AL-WAHHĀB ASH-SHA'RĀNĪ, *Il Libro dei doni*, a cura di V. Vacca, Istituto Orientale di Napoli, Napoli 1972, 39).

¹³ L'espressione sta qui ad indicare che l'angelo fa da intermediario tra Dio e l'uomo solo se è Dio a volerlo. La stessa efficacia dell'intercessione angelica trova compimento solo se è conforme alla volontà di Dio. Che gli angeli si muovano dietro ordine del Signore è suffragato altresì da un *ḥadīṭ* trasmesso da Ibn ‘Abbās in cui al Profeta che gli chiedeva cosa mai gli vietasse di visitarlo più spesso di quanto facesse, rispose: «Noi non scendiamo se non per ordine del tuo Signore», facendo così da eco a sura XIX,64. Ma del resto sull'eccellenza delle loro mansioni e dei ruoli che li fanno diretti ministri o messaggeri di Dio gioca altresì un *ḥadīṭ* nel quale si narra che Muḥammad fa divieto ai suoi fedeli di giurare per gli angeli.

¹⁴ La traduzione del Bausani non è molto fedele. AL-ṬABARĪ, *Ġāmi‘ al-bayān ‘an tafsīr āy al-qur‘ān*, vol. VIII, parte XIV, 103-104 identifica il termine *rūḥ* con 'rivelazione': *wahy*; 'profezia': *nubuwwah*; 'la misericordia': *al-rahmah*; lo 'spirito': *al-rūḥ*, non meglio identificato ma certamente identico a quello di cui gli ebrei chiesero a Muḥammad di chiarire e parlare esplicitamente. E perché non lo Spirito? Che gli angeli fungano da messaggeri risulta altresì, come accennato, in sura XXII,75; XXXV,1.

¹⁵ Il concetto di angelo custode, affidato dalla Provvidenza a ciascun uomo sembra essere adombrato in un *ḥadīṭ* trasmesso sull'autorità di Abū Ḍarr in cui si dice: «Nel mentre che si è sotto forma di seme per quarantadue notti, Allāh assegna /a ciascuno di noi/ un angelo e l'aspetto che avrà, gli creerà l'udito, la vista, la pelle, la carne e le ossa e quindi dirà se maschio o femmina sarà, decidendo così, Signore qual è, ciò che egli vorrà mentre l'angelo lo metterà per iscritto». In un altro *ḥadīṭ* trasmesso tanto da al-Buḥārī quanto da Muslim su autorità di Ibn Mas‘ūd, si insiste nel dire che al compimento dei quaranta giorni di ciascun seme nel ventre della madre ha inizio per un pari tempo un grumo di sangue e, quindi, un pezzo di carne dentro il quale un angelo, a ciò inviato, insuffla lo spirito vitale». Sempre a proposito degli angeli custodi, si racconta che il mistico iracheno ‘Abd Allāh Ibn al-Mubārak, morto nel 797, così rispose a coloro che gli domandarono un giorno come fanno gli angeli a sapere che un uomo medita una buona azione: «Ne sentono il profumo», e aggiunse: «Ogni povero figlio di Adamo è affidato a cinque angeli: due di giorno e due di notte, che vanno e vengono, ed uno che non lo lascia mai, notte e giorno» (*Vite e detti di santi musulmani*, a cura di V. Vacca, TEA, Torino 1988, 98). Non è improbabile che con tale angelo debba identificarsi quello che non poche volte si sostituiva, sotto forma umana, al mistico troppo intento nelle sue pratiche di devozione per dar retta agli importuni visitatori o che predicava al posto suo nella moschea, come è dato trovare in ABDALLĀH AL-YĀFĪ‘I, *Il giardino dei fiori odorosi*,

degli angeli finché, quando la morte coglie uno di voi, i Nostri messaggeri lo richiamano a Dio, e non mostrano nella loro opera negligenza alcuna»¹⁶. Di un vero e proprio angelo custode che si accompagna al credente fa parola un *ḥadīṭ* nel quale il Profeta asserisce: «Mettendoti a letto, recita il versetto del trono e avrai così in tua compagnia un guardiano inviato da Dio e nessun demonio oserà avvicinarsi a te fino al mattino»¹⁷. Questo loro compito di accompagnarsi all'uomo per assisterlo e proteggerlo è altresì chiaro in un *ḥadīṭ* in cui è detto: «Chiunque si metta in viaggio alla ricerca della conoscenza è sul cammino di Dio fino al ritorno. Con benevolenza gli angeli stendono su di lui le loro ali, ogni creatura ne canta le lodi, persino i pesci nel mare». Tale loro singolare attenzione per l'uomo, faceva esclamare ad al-Ġazālī che gli angeli sono i compagni migliori dell'uomo¹⁸. Di angeli che sono vicini ai virtuosi o

141-142. Non da meno è AL-ṬARAFI, *Storie dei profeti*, 227 che parlando della camicia di Giuseppe dice: «I fratelli di Giuseppe gli avevano tolto la camicia quando lo avevano gettato nel pozzo, ma l'angelo incaricato di Giuseppe aveva srotolato quella camicia e gliela aveva messa addosso». Di un angelo che Dio assegna ad un credente perché lo custodisca lungo il cammino, si fa cenno in NAWAWI, *Les Invocations*, vol. II, 801.

¹⁶ Tale asserzione trova giustificazione nell'enunciato generale di sura LXXXVI,4 in cui è asserito: «In verità ogni anima è guardata da un guardiano». Purtroppo il modo di tradurre del Bausani non sempre contribuisce ad una univoca comprensione del valore intrinseco del termine se non per traslato. Comunque il termine *ḥafīẓ* qui usato non è altro che il singolare di *ḥafāẓah* che compare in sura VI,61 e il cui significato è riproposto in sura LXXXII,10-12 sotto una diversa forma plurale, ossia *ḥafīẓīna*. Infatti vi è detto: «Ma sappiate che su di voi incombono dei guardiani nobilissimi che tutto scrivono, che sanno quel che voi fate». Ciò faceva esclamare al mistico 'Utbah al-Gulam, morto nel 783: «Arrossirei davanti agli angeli *Kirām al-katībīn*, che sono seduti sulle mie spalle, se eccedessi agli umani bisogni più di due volte alla settimana», cf. FARID AD-DĪN AL-'AṬṬĀR, *Parole di Ṣūfī. Memoriale degli intimi di Allah*, Oscar Mondadori, Milano 2001,100. Di angeli scriventi è altresì chiara espressione un *ḥadīṭ* in cui il Profeta dice che Dio farà scrivere dieci buone azioni per chi nella preghiera del tramonto farà professione di fede nell'unico e solo Allāh che manderà a proteggerlo una coorte armata contro gli assalti diabolici, cf. NAWAWI, *Les Invocations*, vol. I, 257.

¹⁷ Cf. NAWAWI, *Les Invocations*, vol. I, 265. Vedi anche 275 dove si ribadisce che ciascun musulmano che va a letto recitando una sura del Libro di Dio, Allāh incaricherà un angelo di vegliare su di lui perché nulla possa a lui avvicinarsi e nuocergli.

¹⁸ Cf. AL-GHAZĀLĪ, *Le perle del Corano*, 131. Parlando dei diletti che lo gnostico trova nei giardini e negli orti della sapienza sono ancora sue le parole: «Come potrebbe non essere così? E come potrebbe [il desiderio migliore] non prevalere, dato che lo gnostico dall'acuta vista interiore si accompagna agli Angeli nella parte più rigogliosa del Paradiso? Gli Angeli non sono tormentati dai bisogni del mangiare o del bere, dell'accoppiarsi o del vestirsi. Forse i piaceri animaleschi del mangiare, del bere e dell'accoppiarsi eccedono i godimenti dell'uomo. Ma se tu trovassi la partecipazione ai godimenti bestiali più gratificante della compagnia degli Angeli che traggono ogni gioia e serenità dalla contemplazione dell'attuale bellezza di Dio, certo il tuo traviamiento, la tua ignoranza e stoltezza sarebbero infiniti, e assai infima la tua abiezione» (AL-GHAZĀLĪ, *Le perle*

che si svelano ai mistici nei loro stati di estasi, si fa abbondante narrazione. Un *ḥadīṭ* richiama l'attenzione sul fatto che «c'è un angelo a cui Dio ha affidato quel credente che nelle sue preghiere si rivolge a Dio dicendo: “O il più misericordioso dei misericordi!”». Chiunque ripeterà tre volte queste parole, l'angelo gli dirà: “Il più misericordioso dei misericordi ha rivolto su di te il suo sguardo!”¹⁹. Basti citare qui quanto capitò al celebre mistico Muḥammad Ibn Abī Bakr al-Ḥakamī che nei suoi giri estatici era accompagnato da angeli che giravano in tondo²⁰. Agli angeli compete chiedere perdono per gli abitanti della terra²¹; di pregare per il Profeta di Dio, come è detto in sura XXXIII,56: «In verità Iddio e gli angeli Suoi pregano per il Profeta. O voi che credete! Pregate anche voi per lui e salutatelo di saluto di pace»²²; di pregare per i credenti che attendono alla lettura del Corano²³; di richiamare o far morire, *tawaffā*, coloro che facevano torto a se stessi rifiutandosi alla fede e abbandonandosi all'iniquità e all'ira²⁴; di assistere i credenti nelle loro lotte contro gli infedeli, come

del Corano, 170-171). La protezione che gli angeli possono offrire all'uomo dietro volere di Dio, ci sarà anche nell'Ultimo Giorno. Per chiunque proteggerà un musulmano contro un ipocrita, infatti, un *ḥadīṭ* recita che «Dio, sia egli esaltato, manderà un angelo a proteggerne la carne nel giorno della resurrezione contro il fuoco della Geenna» (NAWAWI, *Les Invocations*, vol. II, 1035).

¹⁹ Riportato da al-Ḥakim.

²⁰ Cf. ABDALLĀH AL-YĀF'Ī, *Il giardino dei fiori odorosi*, a cura di V. Vacca, ed. Istituto per l'Oriente, Roma 1965, 102-103.

²¹ Cf. sura XL,7; XLII,5.

²² Questo versetto è di particolare importanza per comprendere come in appresso la tradizione ne abbia fatto il motivo della celebrazione e delle lodi riservate alla persona di Muḥammad. Notevole sarà altresì la cura dei mistici nel raccomandare le preghiere sul Profeta ai loro discepoli. In tal maniera essi altro non fanno che imitare Iddio e gli angeli suoi. Ma di tale prerogativa è fatta oggetto la stessa comunità dei credenti, come si evince da sura XXXIII,43 in cui si dice di Dio: «È Lui, che insieme ai Suoi Angeli prega per voi, per trarvi dalle tenebre alla luce, e clemente è coi credenti!».

²³ Si racconta in un *ḥadīṭ* che il Profeta ebbe a dire: «Chi finisce di leggere il Corano in non importa qual momento del giorno gli angeli pregheranno per lui fino a sera, e chi invece finisce di leggerlo in non importa qual tempo della notte, gli angeli pregheranno per lui fino al mattino» (NAWAWI, *Les Invocations*, vol. I, 307). Sempre nell'ambito della lettura del Corano si narra in un *ḥadīṭ*: «Colui che legge il Corano e di poi invoca, quattromila angeli diranno pronunceranno l'*amen* ad ogni sua invocazione» (*ibidem*, 158, 427, 1211). Di angeli che pregano per i credenti si parla altresì a pagina 567 e in vol. II,711. NAWAWI, *Les Invocations*, vol. I, 239 afferma che «chi al mattino dirà tre volte: “Cerco rifugio presso Dio che tutto ode e tutto sa contro Satana il lapidato e legge tra versetti della sura dell'Adunanza”, Dio incaricherà settantamila angeli di pregare per lui fino a sera. E se giammai dovesse morire durante il giorno, sarà considerato alla stregua di un martire. Del pari sarà di colui che innalzerà a sera la medesima invocazione».

²⁴ Vedi sure IV,97; VIII,50; XVI,28,32; XLVII,27-28. Le allusioni più pertinenti son qui quelle della morte, per cui non rare volte la parola *malā'ikah* che qui ricorre è tradotta con 'angeli

sembra alluso in sura VIII,12: «E quando il tuo Signore rivelò agli angeli: «In verità Io sono con voi! Confermate coloro che credono! E Io getterò il panico nel cuore dei miscredenti. Percuotete, percuotete dunque le cervici, percuotete e spezzate ogni dito!»²⁵; di venire alla fine dei tempi accompagnandosi a Dio che avanza in ombre di nubi, come è descritto in sura II,210: «Stan forse attendendo altra cosa che un sopravvenire di Dio in ombre di nubi, e degli angeli insieme?»»; di portare, in otto, al sopraggiungere dell'Ora Inevitabile, il trono del Signore, sovra a loro, alto, come è enunciato in sura LXIX,17; di venire, insieme con il Signore, schiera a schiera²⁶ quando la terra sarà stritolata, pezzo a pezzo, come leggiamo in sura LXXXIX,21-22²⁷; di accompagnare il feretro di chi, fedele alle

della morte', come fa appunto A. Bausani, *Il Corano*, 193 a proposito di sura XVI,33. Di angeli che con le braccia stese chiameranno le anime degli iniqui quando saranno negli abissi della morte, parla sura VI,93. Ma gli angeli saranno altresì incaricati di prendere le anime dei servitori di Dio, come si evince da un *ḥadīṭ* riportato in NAWAWI, *Les Invocations*, vol. I, 337.

²⁵ In tale ottica vanno lette altresì sure III,124-125: «E ricorda quando dicesti ai credenti: “Non vi basta che Dio vi mandi in aiuto tremila angeli in schiere calanti dal cielo? Anzi, se sarete pazienti e se temerete Dio, e se i nemici vi verranno addosso così d'improvviso, cinquemila angeli vi manderà in aiuto il Signore, liberi a volo”» e VIII,9 dove è detto: «E quando chiedevate aiuto al vostro Signore ed egli vi rispose: “Son Io che vi aiuterò con mille angeli accorrenti a schiere!”». In un *ḥadīṭ* si narra come il Profeta ebbe un giorno ad esclamare durante una spedizione militare: «O Signore del Giorno del Giudizio, Te io adoro e Te io invoco a mio soccorritore. Ho visto uomini stesi a terra con violenza e gli angeli percuoterli di davanti e di dietro» (NAWAWI, *Les Invocations*, vol. I, 371, 629). Di angeli che maledicono i nemici di Dio abbiamo traccia in un *ḥadīṭ* in cui si narra: «Che chiunque sparga tra noi un'innovazione, o dia rifugio ad un innovatore, sia perseguitato dalla maledizione di Dio, degli angeli e di tutta la gente» (*ibidem*, 1063, 1065, nota [1]).

²⁶ Espressione con la quale si cerca di dare una pallida idea dell'incalcolabile moltitudine di angeli che sono al servizio di Dio. In sura LXXIV,31 è infatti detto: «[...] e il numero degli eserciti del Signore non lo conosce che Lui, e questo non è che Monito per gli uomini!». In tale contesto non sembreranno illogiche o farneticanti certune asserzioni sparse qua e là in disparati testi di apologetica islamica in cui si parla di numeri strabilianti di angeli che assolvono a diverse mansioni. Così troviamo scritto, ad esempio, che gli angeli che giornalmente girano intorno al trono di Dio nella così detta *al-Bayt al-ma'mūr*, di cui in sura LII,4, sono ben settantamila. BAUSANI, *Il Corano*, 666 la identifica con il Tempio Sacro della Mecca, mentre AL-ṬABARI, *Ġāmi' al-bayān 'an tafsīr āy al-qur'ān*, vol. XIII, parte XXIV,22-25, ne parla come di un tempio su nel sesto o settimo cielo perpendicolare alla *Ka'bah*, detto anche *al-ḍirāḥ* o *al-ḍarḥ*, sacrale quanto sacro è il tempio della Mecca, nel quale ogni giorno entrano settantamila angeli senza mai più farvi ritorno. Il che non solo stupisce sotto l'aspetto del numero, ma anche sotto quello del continuo alternarsi di angeli ad angeli sempre nuovi, per tutta l'eternità! Qualche fonte ne parla come di un tempio situato di fronte al trono di Dio. AL-ṬARAFI, *Storie dei profeti*, 46 riporta che Dio disse ad Adamo: «Scendi sulla terra e costruiscimi una casa, poi girale attorno così come hai visto fare gli angeli attorno alla Mia Casa che è nel cielo».

²⁷ In sura XXV,25 è ancora detto: «E il giorno quando si spaccherà il cielo con le nubi, e gli angeli saran fatti discendere rapidi», mentre in sura LXXVIII,38 è ancora meglio definito: «Il

parole del Signore, si avvia all'ultima dimora²⁸; di accogliere coloro che Dio avrà destinato alla dimora più bella con le parole: «Questo è il vostro giorno che v'era stato promesso», come recita sura XXI,103; di entrare tra i beati del paradiso da tutte le porte e dare ad essi il saluto di pace, come è ricordato in sura XIII,23-24²⁹, mentre il Fuoco che avrà per alimento uomini e sassi, sarà custodito «da angeli feroci e terribili che non disubbidiscono a Dio in quel che loro comanda e a quel che è loro ordinato obbediscono», come è sancito in sura LXVI,6³⁰. Tra i tanti privilegi hanno avuto quello di insegnare all'uomo il saluto di pace³¹; di “portare l'arca o Dimora della divina Presenza”, segno del regno di Saul, come è detto in sura II,248 e quello di annunciare a Maria di essere stata scelta, purificata ed eletta tra le creature e di annunziarle che avrebbe generato un Logos per volere di Dio e da Lui proveniente, come è dato trovare in sura III,42-45³². Altro altissimo privilegio di cui godono è quello di

giorno in cui lo Spirito e gli angeli staran ritti a schiere, non parleranno, e solo parlerà colui cui lo permetta Iddio e dica retto». Sempre gli angeli e lo Spirito nella Notte del Destino «scendono col permesso di Dio a fissare ogni cosa».

²⁸ In un *ḥadīṭ* si narra che alla morte di Mu'āwiyah Ibn Mu'āwiyah al-Muzanī si accompagnarono al suo funerale Gabriele e settantamila angeli. Posò l'ala destra sui monti e si abbassarono mentre la sinistra la posò sulle terre e anch'esse si abbassarono, sì che poté vedere Mecca e Medina. Il Messaggero di Dio pregò su di lui in una con Gabriele e gli angeli, quindi domandò: «In che modo Mu'āwiyah ha raggiunto, o Gabriele, siffatto grado?», e Gabriele gli rispose: «L'ha conseguito per aver recitato regolarmente la sura del Culto sincero seduto, in piedi o in cammino» (NAWAWI, *Les Invocations*, vol. II, 895).

²⁹ La stessa sorte non sarà riservata, ovviamente, agli iniqui. Anzi, così dice di essi sura XXV,22: «Ma il giorno in cui vedranno gli angeli, non sarà giorno di buona novella per gli empi, e diranno: «Barriera, barriera insormontabile!»».

³⁰ In sura LXXIV,31 si discetta, allusivamente, purtroppo, del numero di queste creature di cui Dio dice: «E a custodi del Fuoco abbiam costituito angeli solo, e del numero loro facemmo tentazione per coloro che negan la Fede, perché acquistin certezza quelli cui fu dato il Libro e aumenti la Fede di coloro che credono e non dubitino quei che hanno ricevuto la Scrittura e i credenti, perché dicano quelli che hanno un morbo nel cuore e i Negatori: “Che cosa mai ha voluto dire Iddio con questa similitudine?”» Così travia Iddio chi vuole e guida chi vuole, e il numero degli eserciti del Signore non lo conosce che Lui, e questo non è che monito per gli uomini».

³¹ Quando Dio creò Adamo gli suggerì di recarsi a salutare un gruppo di angeli e di ascoltare attentamente quanto gli avrebbero detto, perché il loro saluto sarebbe stato anche il suo e di tutta la sua discendenza. Di fatto, ad Adamo che li salutò con l'espressione “Che la pace sia su voi”, essi risposero: “Su di te siano la pace e la misericordia di Dio” (NAWAWI, *Les Invocations*, vol. II, 723).

³² Una buona novella gli angeli l'annunciano altresì a Zaccaria, in sura III,39, dove è scritto: «Allora gli angeli lo chiamarono mentre stava ritto in preghiera nel Santuario, e gli dissero: «Dio ti dà la buona novella della nascita di Giovanni, che confermerà una Parola venuta da Dio, e onorevole e casto, e profeta fra i Buoni». Come non scorgervi lo stesso intimo senso delle parole che

ascendere al Signore delle Scale insieme con lo Spirito «in un giorno che vale cinquantamila anni»³³. Di più immaginifica celebrazione del loro ruolo nell'ordine del mondo della natura è la tradizione che vuole che i galli cantino perché han visto un angelo³⁴.

Che dipendano in tutto dalla volontà di Dio e dal ruolo ch'Egli vuole che ricoprano, lo si deduce altresì dal fatto che pur vicinissimi e prossimi a Dio qual sono³⁵, non sono in grado, per loro natura, di intercedere a favore degli uomini o di qualsiasi altra creatura, come si evince da sura LIII,26, dove è detto: «Quanti angeli vi sono nei cieli la cui intercessione non servirà a nulla finché Dio non ne abbia dato il permesso a chi Egli vuole e Gli piaccia!». Non bisogna sottacere, del resto, che nella loro fedeltà al loro Signore, essi han meritato di essere assegnati alla custodia del Paradiso e delle porte che al medesimo danno accesso³⁶. Sì, è vero che tale compito è già di per sé adombrato nel passo del *Genesi* in cui è detto: «Cacciò l'uomo e, a oriente del giardino dell'Eden, fece dimorare i Cherubini e la fiamma della spada folgorante, per custodire la via dell'albero della vita»³⁷, ma la tradizione coranica ha infuso in tale concetto una più

Gesù pronuncia a proposito di Giovanni quando chiede agli Apostoli chi sono andati a vedere nel deserto? AL-ṬARAFI, *Storie dei profeti*, 304, 308 sottolinea che in tanto gli angeli annunciarono a Maria di essere stata eletta e prescelta e che nessuna donna al mondo portò in grembo un figlio come Gesù in quanto la sua obbedienza alla volontà di Dio era stata completa e senza cedimenti.

³³ Cf. sura LXX,3-4.

³⁴ Cf. NAWAWI, *Les Invocations*, vol. II, 889.

³⁵ Sono soprattutto gli angeli cherubini di cui in sura IV,172. Parlando degli angeli così si esprime al-Gazālī: «Tra [le sostanze incorporee] vi sono quegli Angeli che sulla terra proteggono la specie umana e si sono prostrati ad Adamo – su di lui la pace! E allo stesso ambito appartengono i dèmoni che signoreggiano sugli uomini e che rifiutarono di inchinarsi ad Adamo. Vi sono poi gli angeli celesti, i più alti in grado dei quali sono i Cherubini, che abitano il Paradiso; questi angeli non si occupano degli uomini ma sono all'esclusivo servizio di Dio Altissimo e si trovano perpetuamente immersi nella luce della presenza divina e del suo splendore. I loro sguardi sono rivolti solo a Lui, ed essi cantano le lodi di Dio giorno e notte senza mai stancarsi» (AL-GHAZĀLĪ, *Le perle del Corano*, 87).

³⁶ Come custode del Paradiso la tradizione islamica pone l'angelo Riḍwān.

³⁷ Cf. Gn 3,24. In verità lo stesso Corano parla altresì di un angelo, chiamato *Mālik*, preposto alla custodia dell'Inferno, come è accennato, una sola volta, in sura XLIII,77, dove è scritto: «E grideranno: "O *Mālik*, che il tuo Signore ci finisca!" Ed ei risponderà: "No! Vi resterete vivi!"». In AL-ṬABARI, *Ġāmi' al-bayān 'an tafsīr āy al-qur'ān*, vol. XIII, parte XXV,126-127 si dice che l'angelo non risponderà seduta stante alle invocazioni dei dannati, ma li lascerà gridare quaranta, cento o mille anni, e solo dopo, come vogliono diverse tradizioni, dirà loro che ivi resteranno vivi! Di altri angeli custodi del Fuoco o dell'inferno parlano anche sure LXXIV,30 e XCVI,18 con una duplice terminologia. Nel primo caso abbiamo la forma *aṣḥāb al-nār* e nel secondo *al-zabāniyah*. Per quanto concerne il primo caso, AL-ṬABARI, *Ġāmi' al-bayān 'an tafsīr āy al-qur'ān*, vol. XIV, parte XXIX,199-200 dice, attenendosi alle diverse tradizioni, che si tratta dei 'custodi del

persistente percezione della sacrale inaccessibilità di un paradiso riservato esclusivamente ai martiri e ai testimoni del credo musulmano, facendone una esclusiva dimora per essi. In certo senso il concetto di terra promessa riservata esclusivamente al popolo eletto ebraico, è qui ribaltato come paradiso promesso e preparato per i veri musulmani, pur se dobbiamo a malincuore fingere di ignorare che Cristo stesso parla di un regno preparato per i figli della luce... Ma nel Corano non è più trasposizione simbolica della realtà, bensì visione realistica di ciò che veramente sarà così.

Nell'assolvimento di queste loro mansioni, gli angeli diventano e si pongono come emblema della retta fede, testimoni della sana credenza in un unico Dio che li ha creati per assolvere, ciascuno, ad una propria missione. La loro funzione creaturale è strettamente legata alla loro testimonianza di fede. In certo senso sono anch'essi perfetti *muslim*.

Bisogna quindi credere nella reale esistenza degli angeli, come è a più riprese asserito nel testo coranico, come in sura II,177: «La pietà non consiste nel volger la faccia verso l'oriente o verso l'occidente, bensì la vera pietà è quella di chi crede in Dio, e nell'Ultimo Giorno, e negli Angeli, e nel Libro, e nei Profeti [...]»³⁸. Bisogna inoltre concepirli come puri spiriti, immateriali, che solo per contingenti motivi si mostrano agli uomini sotto fattezze e parvenze umane o adamitiche, come è a più riprese ribadito da al-Ṭabarī nel suo commento a sura VI,8 insistendo sul fatto che viso a viso essi si mostreranno soltanto nell'Ultimo Giorno o quando verrà l'Ora³⁹. Ma in linea con ciò è altresì il passo coranico nel quale si insiste che l'arcangelo Gabriele si mostrò a Maria sotto forma di «uomo perfetto» come in sura XIX,17⁴⁰. Naturalmente

fuoco', *ḥazanat al-nār*, mentre per *al-zabāniyah* si intendono angeli in generale o, dove meglio si sbizzarrisce la fantasia, angeli con i piedi che toccano la terra e teste che sfiorano i cieli, cf. *ibidem*, vol. XV, parte XXX, 324-326.

³⁸ Sempre nella stessa sura, al versetto 285 è ancora una volta ribadito in un'aura di solenne riconoscimento e professione di fede: «Il Messaggero di Dio crede in ciò che gli è stato rivelato dal suo Signore e così tutti i credenti credono ciascuno in Dio e nei Suoi Angeli, nei Suoi Libri, nei Suoi Messaggeri». «Non facciamo distinzione alcuna, essi professano, fra i Messaggeri tutti che Dio ha inviato». E dicono: «Abbiamo udito e obbediamo: perdono, o Signore! Ché tutti a Te ritorniamo!». Atteggiamento del tutto contrario assumono invece gli empi e gli infedeli, come è denunciato in sura IV,136: «O voi che credete! Credete in Dio e nel Suo Messaggero e nel Libro che Egli ha rivelato al Suo Messaggero, e nel Libro che rivelò prima; e chi rinnega Dio, i Suoi Angeli, i Suoi Libri, i Suoi Messaggeri e il Giorno Ultimo, erra d'errore lontano».

³⁹ Cf. AL-ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān 'an tafsīr āy al-qur'ān*, vol. V, parte VII, 201-203.

⁴⁰ In un *ḥadīṭ* si celebrano le virtù e i meriti di 'Ā'īshah sottolineando come privilegio il fatto che l'arcangelo Gabriele ebbe un giorno a salutarla augurandole la pace, cf. NAWAWĪ, *Les Invocations*, vol. II, 739.

tale loro immaterialità non sta a significare assoluta purezza in ordine all'essenza, in quanto per il semplice fatto di essere creati hanno una loro intrinseca acquisizione di qualcosa che prima non avevano. Il passaggio dal non-essere all'essere implica sempre una materialità, magari sottile, sottilissima se si vuole, come il fuoco, ma pur materia. Il Corano non si sofferma sulla questione in sé, trasborda su messaggi e concetti di più funzionale interesse, ma mette sufficientemente in risalto che la materia in cui si impianta la forma dell'angelo è del tutto diversa da quella in cui venne modellata la figura umana, alla cui animazione o vivificazione la sua era già forma di vita piena⁴¹.

Se tutto ciò concorre ad avere rispetto per gli angeli, esclude tuttavia che li si possa venerare al punto da costituirli signori dell'universo al posto di Allāh, come è stigmatizzato in sura III,80 dove troviamo scritto: «Dio non vi ordina di sceglierVi a padroni gli Angeli e i Profeti. Vi potrebbe mai Egli invitare all'infedeltà, dopo che vi siete dati a Lui?». Né tanto meno li si può adorare ed essi desiderano siffatta abominevole devianza, come si evince da sura XXXIV,40: «E un giorno vi radunerà tutti insieme e dirà quindi agli angeli: "Costoro, voi adoravano!"», proponendo un'argomentazione non molto dissimile da quella in cui chiede a Cristo in persona se è stato lui a dire agli uomini di prendere lui e sua madre come due dei oltre a Dio⁴².

Ma cominciamo con il vedere di quali angeli della testimonianza vetero e neotestamentaria si parla nel Corano e nella elaborazione dottrinale della tradizione islamica. In verità gli angeli che vengono nominati nel Corano sono alquanto pochi. Tra di essi spicca Gabriele, lo spirito di Dio per eccellenza, protagonista delle più determinanti

⁴¹ In effetti che l'angelo sia stato creato prima dell'uomo lo deduciamo dai molti passi in cui la drammatizzazione del rifiuto dell'angelo di prostrarsi dinanzi all'uomo che Iddio aveva progettato di creare, staglia l'orgoglio diabolico come la matrice e il fomite d'ogni altra colpa e peccato, come si è visto in nota 2. Induce comunque a meraviglia come il Profeta abbia spesse volte voluto elogiare qualche suo compagno definendolo di aspetto simile a quello degli angeli. Così di Dihyah Ibn Ḥalifah al-Kalbī, che quando arrivava a Medina tutte le donne si riversavano in strada a vederlo, diceva che assomigliava proprio all'arcangelo Gabriele che gli si era mostrato sotto forma d'uomo. Sembra che proprio a ciò alluda sura LXII,11! Ma c'è pure un *ḥadīṭ* tramandato da al-Buḥārī in cui, parlando delle modalità della rivelazione, Muḥammad dice: «Delle volte mi giunge qual suono di campane e questo è per me il modo più duro, che termina dopo aver io memorizzato ciò ch'egli mi dice; altre volte, invece, l'angelo prende forma umana e mi parla, ed io memorizzo ciò che dice». Di angeli che vengono mandati da Dio ai suoi servi e amici si parla altresì in FARID AD-DIN AL-'AṬṬAR, *Parole di Šīfī*, 90-91.

⁴² Cf. sura V,116.

teofanie e manifestazioni dei voleri di Dio⁴³; si parla poi espressamente dell'angelo Michele⁴⁴, menzionato una sola volta, sotto la forma *Mikāl* nella summenzionata sura II,98⁴⁵; di due angeli di Babilonia a nome *Hārūt* e *Mārūt* non meglio identificabili ma con il preciso compito di insegnare agli uomini sortilegi per come disgiungere l'uomo dalla propria donna e ogni altra sorta di danno piuttosto che di vantaggio, come è asserito in sura II,102⁴⁶. Non c'è nessun riferimento esplicito ai due

⁴³ In una tradizione concernente il viaggio notturno di Muḥammad dalla Mecca a Gerusalemme, si racconta che fu proprio lui a lodare il Profeta per aver scelto il calice di latte contro il calice di vino, con le parole: «Lode a Dio che ti ha guidato all'Islām. Se avessi scelto il vino, la tua comunità avrebbe deviato» (NAWAWI, *Les Invocations*, vol. I, 337).

⁴⁴ È molto strano che si taccia del tutto dell'arcangelo Raffaele che in molte tradizioni cristiane, canoniche e apocrife, s'accompagna agli altri due. Ma incuriosisce non poco constatare che la sua mansione di 'guaritore' per volere di Dio è, nella tradizione islamica, trasferita nei poteri e nelle mansioni dell'arcangelo Gabriele. In un *ḥadīṭ* si racconta infatti che mentre il Profeta giaceva infermo a letto, fu visitato dall'arcangelo Gabriele che così gli disse: «“O Muḥammad, starai certamente soffrendo!”», e il Profeta rispose: “Sì”, e allora Gabriele soggiunse: “Nel nome di Allāh ti curerò io stesso da quanto ti danneggia, da tutte le cose cattive dell'anima tua, o dagli occhi che iniettano malvagità, possa Allāh guarirti, nel nome di Allāh ti guarirò”» (NAWAWI, *Les Invocations*, vol. I, 403). Le invocazioni dei malati hanno la stessa efficacia di quelle degli angeli, cf. *ibidem*, 417.

⁴⁵ In *Vite e detti di santi musulmani*, 236, si racconta che il grande mistico al-Šadīlī ebbe un giorno a rispondere a chi gli chiedeva chi fosse il suo *šayḥ*: «Una volta ero affiliato allo *šayḥ* 'Abd al-Salām Ibn Mašīḥ; adesso non sono affiliato a nessuno, ma nuoto nei dieci mari: Maometto, i primi quattro Califfi, i quattro Arcangeli e lo Spirito Santo». In alcune sue invocazioni Muḥammad usava rivolgersi a Dio ripetendo tre volte le parole: «O mio Dio, Signore di Gabriele, di Isrāfīl, di Michele e del profeta Muḥammad, presso di Te cerco io rifugio contro il Fuoco» (NAWAWI, *Les Invocations*, vol. I, 111).

⁴⁶ Su questi due angeli vedi A. BAUSANI, *Il Corano*, 507, nota 102. In AL-ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān 'an tafsīr āy al-qur'ān*, vol I, 633-641, sono illustrate le diverse identificazioni di questi due angeli. Ci sono di quelli che li identificano, quanto a significazione, in Gabriele e in Michele, *Gibrīl wa-Mikāl*, nel senso che non furono loro ad insegnare la magia a Salomone, o la rinneazione agli uomini, bensì i demoni, i quali l'avrebbero a loro volta insegnata a due uomini di Babil Dunbāwand a nome Hārūt e Mārūt. Altri li vedono come due angeli caduti sulla terra per giudicare gli uomini, senza associare a Dio nessuno, senza rubare, senza abbandonarsi alla fornicazione, senza bere bevande fermentate, senza uccidere nessuno se non per giusta causa da Dio voluta, e tuttavia vittime della bellezza di una donna chiamata Venere e dai persiani *Anāhīd* e dai nabatei *Baydaḥt* (questo stesso nome è ritenuto persiano in altra fonte) ch'essi cercarono di sedurre e che mai avrebbe ceduto alle loro voglie se non dopo aver da essi appreso una parola con cui innalzarsi al cielo: gliela insegnarono ed ella, pronunciandola, si innalzò al cielo divenendo un astro, che è poi l'astro detto *al-Zuḥarah* (p. 639); altri ritengono che abbiano altresì ucciso in stato di ebbrezza (p. 641) e che si siano abbandonati a scelleratezze tali da mostrare le proprie pudenda (p. 642); altri ritengono che la magia da essi insegnata sia del tutto diversa da quella insegnata dai demoni; taluni non nascondono che si debba ad essi la discordia seminata tra l'uomo e la sua donna; certuni ritengono che abbiano svolto la loro missione al tempo di Idrīs (p. 641).

angeli Munkar e Nakīr che sarebbero deputati a trascrivere su rotoli le azioni buone e cattive degli uomini e ai quali sarà affidato il compito di interrogare il defunto subito dopo la sepoltura su chi ha avuto come Signore, quale religione ha seguito e in quale messaggero ha creduto⁴⁷. Il Corano dice semplicemente che dopo aver dato fiato alle trombe per ben due volte, «scintillerà la terra della luce del Signore e sarà spalancato il Libro [...] e a ogni anima sarà pagato quel che avrà fatto»⁴⁸. Nel Corano, inoltre, si fa riferimento altresì ad un angelo della morte, *malāk al-mawt*, di cui così parla sura XXXII, 11: «Vi farà morire l'Angelo della Morte, a voi preposto, poi al vostro Signore sarete ricondotti»⁴⁹.

⁴⁷ In un *ḥadīṭ* trasmesso da Abū Dāwūd è di fatto detto: «Il Messaggero di Dio, come riferisce Abū Sa'īd al-Ḥudrī, ebbe a dire: "Colui che dice: ho accettato Dio come Signore, l'Islām come religione e Muḥammad come messaggero si aggiudicherà il Paradiso"». Così in MOUHIEDDIN ABOU ZAKARIA YAHIA BEN CHARAF AN-NAWAWI, *Les Invocations*, vol. I, 27. Vedi pure p. 483. 'Abd Allāh al-Yāfi'ī ha un bellissimo episodio in cui descrive nei dettagli l'esame a cui sottomettono l'anima del defunto questi due angeli, passando in rassegna tutto ciò ch'egli ha compiuto di male nel corpo e nello spirito, senza nulla lasciarsi sfuggire, cf. ABDALLĀH AL-YĀFI'Ī, *Il giardino dei fiori odorosi*, 11-12. Il terrore per questi due angeli doveva essere tanto da venire sfruttato come motivo di conversione e di ravvedimento. Di Rabī' Ibn al-Ḥayṭam si racconta che indusse a conversione una bellissima donna dicendole: «"Che cosa sarà di te se la febbre scende sul tuo corpo e sfigura quei colori e quella bellezza che vedo? Che cosa sarà di te se l'Angelo della Morte ti afferra e ti tronca l'aorta? E che cosa farai quando Munkar e Nakīr ti interrogheranno?"». Essa gettò un grido e cadde svenuta. Quando riprese i sensi, abbracciò la vita devota» (*ibidem*, 210-211). In realtà gli angeli deputati a scrivere le azioni degli uomini non sono per lo più identificati con Munkar e Nakīr. La tradizione è oltremodo elastica a tal proposito. Per un tale che pregando disse: «Signore nostro, a te spetta la lode intensa buona e benedetta» Muḥammad indicò che più di trenta angeli gareggiarono a chi per primo scrivesse tale sua azione, cf. NAWAWI, *Les Invocations*, vol. I, 155.

⁴⁸ Cf. sura XXXIX, 68-70. In effetti Munkar e Nakīr sono designati come due angeli terribili che interrogheranno il defunto nella tomba dopo averlo fatto sedere in corpo e anima. Si procede quindi al giudizio emesso subito dopo aver posto rispettivamente, nei piatti della bilancia, i rotoli delle buone e delle cattive azioni. I due angeli chiederanno al defunto chi è stato il suo Signore, quale la sua religione e chi il suo profeta. È, questa, una materia oggetto di fede, come riteneva al-Ġazālī nella esposizione del credo musulmano e riportata in F.M. PAREJA, *Islamologia*, Orbis Catholicus, Roma 1951, 474. A questi angeli si allude altresì quando parlando della madre del mistico Šams al-Dīn al-Dirūṭī o al-Dimyāṭī si racconta di lei: «Essa rivide il figlio dopo morto e gli domandò: "Come ti è andata con i due angeli che interrogano i morti?". Rispose: "Mi hanno parlato garbatamente e ho dato loro risposte eloquenti"» (cf. *Vite e detti di santi musulmani*, 375).

⁴⁹ Di questo angelo, preposto alla morte di ciascun individuo, si parla solo in questo versetto ed è dalla tradizione identificato sotto il nome di 'Izrā'īl, divenuto col tempo uno dei nomi più comuni ma di cui corre memoria anche in qualche apocrifo del primo cristianesimo. Nell'apocrifo *Apocalisse di Pietro* si parla dell'angelo Ezrael come di colui che porterà le anime di coloro che in un modo o nell'altro son passati dalla vita alla morte. Cf. L. MORALDI, *Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento: Lettere Apocalissi*, Piemme, Casale Monferrato 1999, vol. III, 335-338, dove Ezrael è indicato ora come l'angelo della collera, ora come l'angelo del Signore e la sua opera è

completata poi da quella dell'angelo Uriel e dell'angelo Tātirikos nel contesto del giudizio che ogni anima è chiamata a sostenere al cospetto dell'Altissimo. Uriel, infatti, che vuol dire "fuoco di El" è sempre stato considerato, tanto nella tradizione ebraica quanto in quella giudeo-cristiana, uno dei più famosi angeli. Cf. a tal proposito E.N. TESTA, *Nomi personali semitici: Biblici Angelici Profani*, Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli 1994, coll. 507-509. Su Ezrael cf. *ibidem* coll.160-162. In una diversa tradizione apocrifia in lingua copta si parla dell'angelo della morte di nome Abbatōn, angelo terribile e terrificante, che è poi l'angelo Muriël. Cf. L. MORALDI, *Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento*, 427-430 e E.N. TESTA, *Nomi personali semitici*, coll. 341-342. Al-Ṭabarī riporta un *ḥadīṭ*, su autorità di Qatādah, in cui il Profeta sottolinea che in questo suo compito sarà aiutato da altri angeli, cf. AL-ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān 'an tafṣīr āy al-qur'ān*, vol. XI, parte XXI, 118. IBN KATĪR, *Tafṣīr al-qur'ān al-'aẓīm*, Dār al-fikr, Beirut 1997, vol. III, 477 abbonda nei particolari e nelle tradizioni, in una delle quali si legge che il Profeta, vedendo l'angelo della morte sovrastare alle spalle di uno dei suoi compagni, gli si rivolse dicendo: «Abbi pietà, o angelo della morte, di questo mio compagno. È un credente», e l'angelo rispose: «Rallegrati, oh Muḥammad, e consolati, giacché sarò pietoso con ogni credente [...]». Secondo un'altra tradizione, l'angelo della morte allontanerà il demonio dal capezzale del musulmano morente se sarà uno di quelli che adempiono all'obbligo della preghiera e gli sussurrerà all'orecchio la formula *la ilāha illā Allāha wa-Muḥammad rasūl Allāh* = Non v'è altro dio che Allāh e Muḥammad è il suo Inviato. La compresenza dei due angeli si allinea con una tradizione cristiana proposta nell'apocrifo *Dormizione di Maria*, dove è tra l'altro detto: «Con la morte, entrano nell'uomo due angeli, uno della giustizia, l'altro della cattiveria. Quando la morte scuote l'anima, si accostano questi due angeli e si discutono il suo corpo. Se si constata che quell'uomo ha compiuto le opere della giustizia, l'angelo della giustizia ne gode perché in lui il maligno non ha nulla di suo. Presso quest'anima si radunano molti angeli e cantano inni fino a quando non sia giunta al luogo di tutti i giusti [...]». Cf. L. MORALDI, *Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento: Lettere Apocalissì*, vol. III, 239, 258, 261. In un'altra tradizione musulmana si legge che non v'è sulla terra tenda di pelo né dimora di argilla su cui l'angelo della morte non giri intorno due volte ogni giorno. E un'altra tradizione sostiene che non v'è luogo in cui dimori qualcuno senza che l'angelo della morte si fermi alla sua porta sette volte al giorno per vedere se c'è qualcuno da portar via. Cf. IBN KATĪR, *Tafṣīr al-qur'ān al-'aẓīm*, vol. III, 478. AL-QURTUBĪ, *al-Tadkīrah fī ahwāl al-mawtā wa-umūr al-ahīrah*, al-Maktabah al-qayyimah, il Cairo s.d., vol. I, 140 dice invece che sosta ad ogni porta cinque volte al giorno e, a p. 145, che sulle ventiquattro ore che formano la notte e il giorno non ce ne è una in cui l'angelo della morte non sosti accanto ad un'anima per ghermirla se così gli sarà ordinato, o per passare oltre. In un *ḥadīṭ* trasmesso su autorità di Anas Ibn Mālīk si racconta che il Profeta ebbe una volta a dire che l'angelo della morte guarda in faccia ad ogni credente settanta volte al giorno e se colui al quale è stato mandato s'abbandona al riso egli dirà: «Incredibile, sono stato mandato a ghermirne lo spirito mentre ride!» (*ibidem*, 146). AL-ZAMAḤṢARĪ, *Tafṣīr al-Kaṣṣaf*, il Cairo s.d., vol. III, 242 puntualizza che l'angelo della morte chiamerà gli spiriti o le anime, gli obbediranno e ordinerà ai suoi aiutanti di ghermirli e portarli via. Dovrebbero essere gli stessi angeli di cui in sura IV,97 e in sura XVI,28,32,33 dove si dice: «E quelli che gli angeli faranno morire [...]», di sura XLVII,27: «E come si sentiranno quando li faran morire gli angeli percuotendoli sulla faccia e sul dorso?» o di sura VI,61: «[...] e invia a custodirvi degli angeli finché, quando la morte coglie uno di voi, i Nostri messaggeri celesti lo richiamano a Dio [...]» o di sura VIII,50: «Oh! Se potessi vedere quando gli angeli faran morire quelli che si rifiutarono alla Fede, colpendoli in volto e sul dorso: «Gustate il tormento dell'incendio orrendo!» o VII,37: «[...] ma quando verranno i nostri messaggeri a farli morire [...]». Accenni all'angelo della morte sono altresì presenti in AL-ṬARAFĪ, *Storie dei profeti*, 224.

A proposito del suono di trombe, che la tradizione generale affida ad angeli o ad un angelo, nell'apocrifo *Apocalisse di Giovanni* troviamo un certo approfondimento del topos 'tromba' sempre nell'ambito di tematiche legate alla venuta dell'anticristo e, quindi, dell'ultima ora. Vi si legge: «Domandai di nuovo: “Signore, e poi che cosa accadrà?”. E udii una voce che mi disse: “Ascolta, giusto Giovanni! Allora manderò i miei angeli, asporteranno i corni dell'ariete posti sulla nuvola, usciranno fuori dal cielo e Michele e Gabriele suoneranno con quei corni, come predisse il profeta David: ‘Con un suono di tromba di corno’. Quel suono di tromba si udrà da un'estremità all'altra dell'ecumene; dal suono di quella tromba si scuoterà tutta la terra, come predisse il profeta, e alla voce dello struzzo risorgerà ogni erba, cioè alla voce dell'arcangelo risorgerà tutta l'umana natura”»⁵⁰. Nella tradizione islamica questo angelo è chiamato *Isrāfil* e ha il compito, appunto, di suonare la tromba nel Giorno del Giudizio di cui si fa parola in sura VI,73: «La Sua parola è verità. A Lui appartiene il Regno, il dì che squillerà la tromba, *yawma yunfaḥu fī al-ṣūr*⁵¹. Egli è Colui che conosce l'Invisibile e il Visibile, il Saggio che di tutto ha contezza». Tale tromba squillerà per opera di *Isrāfil* una sola volta, *naḥḥah wāḥidah*, come troviamo scritto in sura LXIX,13: «Or quando squillerà la Tromba, squillerà squillo unico», dove il cosiddetto complemento oggetto interno conserva il valore di una vera e propria intensità espressiva piuttosto che quello di una specifica caratterizzazione di unicità che possa comportare l'esclusione di altri momenti in cui la stessa tromba possa squillare al fine di significare nuovi eventi e diverse realtà⁵².

⁵⁰ L. MORALDI, *Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. III, 471-472.

⁵¹ Il senso di questo termine è da AL-ṬABARI, *Ġāmi' al-bayān 'an tafsīr āy al-qur'an*, vol. V, parte VII, 313-315 spiegato, alla luce di quanto asserito dal Profeta stesso, «un corno nel quale si soffia». E che sia proprio *Isrāfil* l'angelo a ciò preposto, lo attesta lo stesso esegeta riportando un *ḥadīṭ* in cui si dice: «Ecco, *Isrāfil* ha già imboccato il corno e chinato la fronte, in attesa di quando gli sarà dato ordine di soffiare». Versetti in cui è fatta menzione della tromba che squillerà l'Ultimo Giorno, sono reperibili altresì in sura XXIII,101 per indicare che nessuna parentela gioverà allora e nessun aiuto reciproco potrà sollevare i cuori; L,20: «E sarà dato fiato alla Tromba: ecco il Giorno Promesso!».

⁵² AL-ṬABARI, *Ġāmi' al-bayān 'an tafsīr āy al-qur'an*, vol. XIV, parte XIX, 70 dice chiaramente che tale espressione è da intendersi come «il primo squillo». Ci sono, infatti, altri passaggi coranici e altre testimonianze della tradizione che parlano esplicitamente di due o di tre squilli di tromba. Sul primo suono di tromba, abbiamo quanto detto in sura XXXIX,68: «E sarà dato fiato alla Tromba e cadran fulminati tutti gli abitatori dei cieli e gli abitatori della terra, eccetto chi Iddio vorrà. E squillerà un altro squillo ed eccoli tutti, ritti, a guardare». Questo atteggiamento di sguardi protesi, nella spasmodica ricerca di ciò che verrà mostrato, trova la sua naturale continuazione in

Dunque Gabriele è l'angelo per eccellenza nel Corano. Sotto il nome di Gabriele, compare in tre soli tre versetti del Corano, e precisamente in sura II,97-98 e in sura LXVI,4. Nel primo passaggio si afferma che chi è nemico di Gabriele è nemico di Dio. Vi è detto infatti: «Di: “Chi sarà nemico di Gabriele (fu lui che depose il Corano nel tuo cuore, col permesso di Dio, a conferma dei precedenti messaggi, Guida divina e Buona Novella ai credenti) chi, dico, è nemico di Dio e dei suoi Angeli e de' suoi messaggeri e di Gabriele e di Michele, ebbene è Dio il nemico degli empi!”». Il Corano ribadisce qui la funzione di intermediario che Gabriele ha svolto, con il permesso di Dio, nelle diverse fasi della rivelazione⁵³. L'espressione “con il permesso di Dio”

sura XVIII,99-101: «E in quel Giorno Noi lasceremo che gli uomini si precipitino come onde possenti gli uni su gli altri, e squillerà la Tromba, e li raduneremo tutti, assieme, ed esporremo aperta alla vista degli empi in quel giorno la gehenna, degli empi, ch'ebbero gli occhi coperti di veli di fronte al Mio monito, e non riuscirono a udire». L'allusione ad un angelo è intrinseca alla forma passiva che anche qui compare come *nufiḥa fī al-ṣūr*, a comprova che Dio darà ordine ad un suo angelo di soffiare nel corno. AL-TABARI, *Ġāmi' al-bayān 'an taḥṣīr ay al-qur'ān*, vol. IX, parte XVI, 38-39 approfondisce maggiormente il topos del corno nel quale verrà soffiato la prima volta al sopraggiungere del Giorno Ultimo e puntualizza quanto già detto nella precedente citazione con un altro *ḥadīṭ* anch'esso relativo al corno in cui è detto: «Come starmene tranquillo se il detentore del corno l'ha di già imboccato e chinato la fronte e porge l'orecchio a quando gli verrà dato l'ordine?» E ai suoi Compagni turbati a queste parole soggiunse: «Ma voi dite: “Ci basti Dio, in lui noi confidiamo”. Se, di fatto, tutti gli abitanti di Minà si mettessero insieme, non riuscirebbero mai a sollevare quel corno». Una variante dello stesso *ḥadīṭ* asserisce: «Come starmene tranquillo se il detentore del corno l'ha di già imboccato e chinato la fronte, e porge l'orecchio a quando gli sarà ordinato di soffiare! Se tutti gli abitanti di Minà si riunissero contro il corno per sverlerlo dalla terra, non ci riuscirebbero». C'è in verità un *ḥadīṭ* che sembra condensare in sé quasi tutti gli elementi sinora incontrati, che così dice: «Quando Iddio ebbe creato i cieli e la terra, creò il corno e lo diede a Isrāfīl. Egli lo portò alla bocca, puntando lo sguardo al trono in attesa di ricevere un ordine per suonarlo». Ad Abū Hurayrah che gli chiedeva come fosse fatto, il Profeta rispose: “È un grosso corno e vi sarà soffiato dentro tre volte. La prima, incuterà terrore, *faza'*; la seconda, tramortirà con la veemenza d'un fulmine, *ṣa'q*; la terza, chiamerà a raccolta le genti al cospetto del Signore dei Mondi”. Di tutt'e tre si hanno corrispondenti passi coranici. Così per la prima si possono consultare sure XXI,103 e XXVII,87,89; per la seconda, sure XXXIX,68 e LII,45; per la terza, cf. sure XX,102: «Il giorno quando squillerà la Tromba e aduneremo gli scellerati [...]»; XXXVI,51: «E sarà dato fiato alla Tromba, ed ecco, dalle tombe accorreranno tutti al Signore!», e ancora, in sura LXXVIII,18: «Il giorno in cui si darà fiato alla Tromba e tutti accorrerete a frotte».

⁵³ Nella individuazione delle cosiddette cause o motivi che avrebbero circostanziato la rivelazione di questo versetto si narra che un giudeo si fosse presentato ad 'Umar per obiettargli che Gabriele era considerato nemico della comunità ebraica che vedeva in Michele, *Mika'īl*, il suo unico protettore. Sembra che qui il diverso ruolo storico-teologico svolto dai due angeli nelle due differenti visioni dottrinali della storia della salvezza, influisca direttamente e pesantemente sulla identificazione prioritaria di 'popolo eletto' o depositario della verità. Contendersi l'uno o l'altro equivale qui a ispessire l'efficacia probativa della propria superiorità. Il fatto che di Michele

è la stessa che ricorre nella rappresentazione dei miracoli che compie Gesù, dove la stessa sta a significare che Iddio partecipa momentaneamente ad una sua creatura un potere che gli è proprio per sua essenza e definizione e che esorbita dalla natura dell'intermediario. In effetti l'arcangelo Gabriele non potrebbe per sua natura essere capace di depositare il Corano nel cuore del Profeta. Lo fa solo in quanto è a ciò deputato dall'onnipotenza divina. Si noti altresì che la definizione del Corano come 'buona novella' per i credenti è sulla stessa linea dell'annuncio che l'angelo farà poi a Maria per manifestarle che Iddio la sceglie, purifica ed elegge perché concorra a realizzare in mezzo agli uomini la buona novella di Cristo nel cui cuore sarà depositato il Vangelo.

Il secondo passo in cui Gabriele è menzionato sotto tale nome, è quello già citato a proposito degli angeli descritti come protettori degli uomini che si schierano dalla parte di Dio e sono a lui sottomessi in spirito di obbedienza e di verità, come è stato di Muḥammad che si è conformato in tutto e per tutto alle volontà di Allāh. Vi è infatti detto: «Se ora voi due vi volgerete a Dio pentite (ché i cuori vostri hanno deviato) Iddio vi perdonerà. Ma se vie alleerete contro di lui, ebbene il suo patrono è Dio e Gabriele e ogni pio credente, e gli angeli, ancora, saran suoi protettori». Anche in questo caso, come nel precedente, Gabriele è fedele depositario della volontà divina e suo strenuo difensore. Egli è, di fatto, lo spirito fedele, *al-rūḥ al-amīn*, come è asserito in sura XXVI,192-194 dove troviamo scritto: «E questo ancora è rivelazione del Signor del Creato, e lo portò lo Spirito Fedele sul tuo cuore perché fossi Monito agli uomini». Che si alluda chiaramente a Gabriele fa fede la perfetta corrispondenza del ruolo che il medesimo angelo svolge nell'appena citata sura II,97-98. Molto più abbondanti sono altresì i passi nei quali Gabriele ci è presentato come lo Spirito, *al-rūḥ*, per eccellenza ma dove, tuttavia, non sempre tale interpretazione sembra dover essere l'unica possibile, pur se gli esegeti del testo coranico sono pressoché unanimi a tal proposito⁵⁴. Non v'ha comunque dubbio che di Gabriele si parla in sura XIX,17 dove

si parli una sola volta è senz'altro sintomatico! Sulle cause di rivelazione, cf. AL-ṬABARI, *Ġāmi' al-bayān 'an tafsīr āy al-qur'an*, vol. I, parte XVI, 617.

⁵⁴ Tale sembrerebbe il contesto di sura II,87, dove, parlando di Gesù come colui al quale Dio si è degnato di concedere le prove evidenti della sua missione profetica, si asserisce altresì che lo ha confermato e corroborato «con lo Spirito di Santità», *bi-rūḥi al-qudsi*. Lo stesso concetto è ribadito nel versetto 253 della medesima sura e in V,110. Inequivocabile, comunque, sembra essere nella sua individuazione con l'angelo Gabriele sura LVIII,22 in cui, parlando di coloro che

è detto: «[...] E Noi le inviammo il Nostro Spirito che apparve a lei sotto forma d'uomo perfetto». Il contesto dell'annunciazione, passato nel Corano e nella tradizione islamica per il tramite dei vangeli apocrifi dell'Infanzia ma senza dover necessariamente escludere il Vangelo canonico, depone per la identificazione con Gabriele dello spirito di cui si fa parola in sura XXI,91 dove si recita: «E rammenta ancora colei che custodì la sua verginità, sì che Noi alitammo in lei del Nostro spirito e rendemmo lei e suo figlio un Segno per le creature»⁵⁵. Sempre Gabriele è altresì lo spirito che Iddio invia a Muḥammad per rivelargli il Corano come è detto in sura XVI,102: «Rispondi: “Lo ha rivelato lo Spirito di Santità inviato dal tuo Signore con la Verità a conferma di coloro che credono, e guida e buona novella per i dati a Dio”»⁵⁶ e sempre Gabriele è lo spirito che Iddio rivela al suo Messaggero e di cui si fa parola in sura XLII,52: «Così Noi rivelammo a te del Nostro Spirito [...]»⁵⁷. E ancora Gabriele è lo spirito di cui si fa parola in sure LXX,4, LXXVIII,38 e XCVII,4 nelle quali si parla «dello Spirito e degli angeli che ascendono a Dio», «dello Spirito e degli angeli che staran ritti a schiere» nel Giorno del Giudizio e «degli angeli e dello Spirito che scendono» nella notte del Destino che è più bella di mille mesi. In sintonia con queste affermazioni è altresì l'espressione “Glorificato e santificato sii Tu, Signore degli angeli e dello Spirito” che il Profeta usava proferire nel chinarsi e nel prostrarsi durante la preghiera⁵⁸.

Ma di gran lunga più densa d'ammirazione e stupore è la descrizione che ne dà sura LIII,5-7 dove è descritto come «potente di forze,

han creduto in Dio e nel suo Profeta, si dice: «[...] Nei loro cuori ha iscritto Iddio la Fede e li ha confermati con un Suo spirito [...]».

⁵⁵ Stesso concetto in sura LXVI,12, dove è detto che Dio propone ad esempio dei credenti «Maria, figlia di 'Imrān, che si conservò vergine, sì che noi insufflammo in lei del Nostro Spirito, e che credette alle parole del suo Signore, e nei Suoi Libri, e fu una delle donne devote».

⁵⁶ La piena analogia con sura II,97-98 è oltremodo chiara! Sulle apparizioni di Gabriele a Muḥammad si sofferma pure al-Gazālī ponendo il quesito: «E quanto all'Inviato di Dio – che Dio lo benedica e lo salvi – perché vide Gabriele per molte volte in sembianze diverse da quelle angeliche e solo due volte nel suo vero aspetto?» (AL-GHAZĀLĪ, *Le perle del Corano*, 139).

⁵⁷ In sintonia con questo versetto è sura XL,15 in cui si afferma che Dio «lancia lo Spirito, per Divino Comando, su chi Egli vuole dei Suoi servi, perché ammonisca gli uomini annunciando il di dell'Incontro!».

⁵⁸ Cf. NAWAWI, *Les Invocations*, vol. I, 159. Lo stesso autore ha non poche volte l'espressione “Signore degli angeli e di Gabriele” (*Les Invocations*, vol. I, 381).

sagace, librantesi alto sul sublime orizzonte»⁵⁹. La descrizione è messa in diretta relazione con il viaggio notturno che Muḥammad compì nottetempo da Mecca a Gerusalemme e con la sua ascensione al cielo, come dice, tra gli altri, il grande esegeta e storico al-Ṭabarī⁶⁰. Sempre a Gabriele la tradizione assegna il compito di aver «interrogato il Profeta sulla fede, sull'Islām, sulla carità e sull'Ora», come è riportato in un *ḥadīṭ* trasmesso su autorità di 'Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb⁶¹.

Ma se tutto ciò ci fa capire che gli angeli sono stati creati da luce e perciò per la luce vivono⁶², giacché la rivelazione di cui sono portatori altro non è che uno sprazzo dell'incommensurabile luce che è Dio, non si indulge nemmeno troppo alla polemica scatenata sul loro sesso: son maschi e femmine o solo maschi?⁶³. Naturalmente la loro stessa raffigurabilità in determinate circostanze concorre ad attribuire loro delle particolarità a volte fantastiche o esorbitanti, onde metterne maggiormente in risalto la straordinarietà, come quando in sura XXXV,1 ci vengono descritti come «dotati d'ali, a due, a tre, a quattro», proiettandoci nel variegato universo dell'angelologia veterotestamentaria, in cui non di rado gli angeli vengono descritti muniti di più ali, come, tanto per citarne un qualche esempio, in *Is* 6,2, dove è detto: «Serafini stavano sopra di lui, ognuno aveva sei ali, con due si coprivano la faccia, con due si coprivano i piedi e con due volavano» e in *Ez* 1, 6,11 dove è detto di angeli con sembianze umane: «Ciascuno con quattro fattezze e quattro ali. [...] Ciascuno ne aveva due che si congiungevano con le altre due che coprivano i loro corpi». Di Gabriele si dice che ne avesse addirittura seicento!

⁵⁹ In questa sura si ritiene che Muḥammad abbia visto l'arcangelo Gabriele così com'è, non sotto forma d'uomo perfetto, come è detto altrove, ma nella sua quasi immaterialità, per cui è atto a sovrastare e riempire l'orizzonte, come è dato dedurre dai versetti 1-18.

⁶⁰ Cf. AL-ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān 'an tafṣīr ay al-qur'ān*, vol. XIII, parte XXVII, 58, 60, 62, 64 e oltre.

⁶¹ Cf. NAWAWĪ, *Les Invocations*, vol. II, 1245.

⁶² La tradizione vuole che il Messaggero di Dio ebbe un giorno a dire: «Gli angeli sono stati creati dalla luce, i *ginn* sono stati creati da un fuoco puro e Adamo è stato creato da ciò che è stato definito per voi /≠ dall'argilla». Questa tradizione risale ad una testimonianza di 'Ā'īṣah, che usava tramandare che il Profeta aveva un giorno detto: «Gli angeli furono creati di luce».

⁶³ Abbiamo già accennato che in sura XVII,40 Dio nega decisamente che si sarebbe preso delle figlie di tra gli angeli, come fa del resto in sura XXXVII,149-150 ribadito in sura XLIII,19: «E degli angeli, servi del Misericordioso, han fatto delle femmine: eran dunque presenti alla lor creazione? La loro testimonianza sarà scritta e ne sarà chiesto loro conto». Vedi pure il già citato passo di LIII,27.

2. I demoni

Il termine con cui vengono identificate le forze del male, ossia demoniache, è nel Corano e nella tradizione islamica *šayāṭīn*, coniato sul singolare *šayṭān*, del tutto omologo della forma occidentale 'satana'. Alla testa di queste schiere diaboliche c'è *Iblīs*, probabilmente simile al conio latino *diabolus*, passato pesantemente come diavolo nella più frequente maniera di esprimersi nel gergo popolare⁶⁴. Sono anch'essi angeli veri e propri, creati come tali sin dall'inizio, ma prevaricatori e ribelli e, quindi, allontanati da Dio, al quale han voltato per primi le spalle. Per tal motivo sono considerati i nemici di Dio e, per conseguenza, degli uomini⁶⁵. Ma ricerchiamo nel testo coranico la genesi di questo tonfo dalla luce primigenia della verità nella tenebra dell'errore.

Iblīs è stato, in verità, il primo ribelle e il capo dei ribelli, come si evince da sura II,34 in cui è stigmatizzato il suo rifiuto dinanzi ad un chiaro ordine divino e ad una volontà che per sua natura è sovrana e assoluta e tutto riceve esistenza e dignità nella sottomissione ad essa⁶⁶. Possiamo dire che nel Corano la volontà divina è misura di ciò che si potrebbe o dovrebbe essere. Afferma dunque sura II,34: «E quando dicemmo agli Angeli: "Prostratevi avanti ad Adamo!", tutti si prosternarono salvo *Iblīs*, che rifiutò superbo e fu dei Negatori». Il termine *kāfir* con cui è qui qualificato il comportamento di *Iblīs* segna lo spartiacque

⁶⁴ Sull'etimologia di questo nome AL-ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān 'an tafsīr ay al-qur'ān*, vol. I, parte I, 325 si rifà alla forma infinitiva di *ablās*, che vuol dire essere in preda alla disperazione o allo sconforto, ad un violento sentimento e coscienza di non poter più sperare nel bene e di pentirsi di un male commesso. L'irreparabilità della ribellione e del rifiuto ne ha fatto l'emblematico e irriducibile nemico di Dio. Sul fatto che sia stato veramente un angelo oppure no, sulla sua figura, i suoi nomi e altre curiose notizie sui nomi dei suoi figli, cf. AL-ṬARAFĪ, *Storie dei profeti*, 36-38. Di un demone che cerca di impedire al credente di pregare e di recitare il Corano, la tradizione ci offre anche il nome in un *ḥadīṭ* in cui il Profeta dice: «È un demone di nome *Ḥinzab*. Se ne avverti la presenza cerca protezione presso Dio contro di lui, sputando tre volte a sinistra». In tal modo se ne sbarazzava 'Uṣmān, cf. NAWAWĪ, *Les Invocations*, vol. I, 383.

⁶⁵ Intento alla preghiera un giorno il Profeta ebbe a proferire cose che mai sino ad allora i suoi Compagni gli avevano sentito dire, ed egli si giustificò dicendo: «*Iblīs*, il nemico di Dio, ha fatto venire una meteora di fuoco piazzandola contro il mio viso ed io ho allora esclamato: "Io cerco rifugio presso Dio contro di te", ripetendolo tre volte e per tre volte ho poi detto: "Ti maledico della piena maledizione di Dio", ed egli per tre volte si è da me allontanato» (NAWAWĪ, *Les Invocations*, vol. I, 373).

⁶⁶ Molto chiara è pure a tal proposito l'esposizione che al-Ṭarafī fa dei versetti in cui il Corano stigmatizza il ribelle comportamento di questo angelo e delle sue schiere con opportuni riferimenti al ruolo svolto da Gabriele, da Michele e dall'angelo della morte per ristabilire le cose nelle volontà di Dio. Cf. AL-ṬARAFĪ, *Storie dei profeti*, 30-36.

tra chi crede, *mu'min*, e chi invece rifiuta di prendere Dio come unico e assoluto sovrano dei cieli e della terra e di chi vi abita e di tutto ciò ch'essi contengono. Emblematicamente, *Iblīs* è il prototipo di ogni successivo *kāfir* che oserà in futuro opporsi alle volontà sagge e sapienti di Dio, depositario dei propri segreti ed arcani che solo Lui conosce. *Iblīs* è considerato come la peggiore di tutte le creature, *šarr al-mahlūqāt*, come è riscontrabile in un *ḥadīṭ* in cui si afferma che, nonostante la sua nequizia, Iddio si è mostrato con lui benevolo, esaudendo una sua invocazione⁶⁷. Se ne ha un riscontro anche in sura VII,14. Ma *Iblīs* era o non era un angelo?

In non poche opere di esegesi coranica tale questione è affrontata sin dalla presentazione del versetto di cui ci stiamo occupando. Tra gli altri se ne fa portavoce al-Ṭabarī, riportando, come di consueto, le non sempre lineari e coincidenti tradizioni che ciascun garante fa risalire direttamente al Profeta⁶⁸. La maggior parte di tali tradizionalisti tende a vedere in *Iblīs* non tanto un vero e proprio angelo quanto un *ginn*⁶⁹ o, propriamente, un *ḥinn*, che null'altro sarebbe se non un sottogruppo, *ḥayy*, dei *ginn*, tra i quali vengono annoverati i *Kilāb al-sūd al-buhum*⁷⁰. Sono esseri creati “da fuoco ardentissimo”, *min nār al-samūm*⁷¹ e, quindi, da uno dei quattro

⁶⁷ Cf. NAWAWI, *Les Invocations*, vol. II, 1203.

⁶⁸ Per l'intera materia cf. AL-ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān 'an tafsīr āy al-qur'ān*, vol. I, parte I, 321-325. In AL-ṬABARĪ, *Storie dei profeti*, 37 è riportata una tradizione secondo la quale *Iblīs* era, prima della disobbedienza, un vero angelo chiamato 'Azrayā'il o 'Azāzīl oppure 'Azāzīn con la enne finale; abitava la terra ed era uno degli angeli più devoti ed anche tra i più sapienti, e questo lo spinse all'arroganza.

⁶⁹ Tra le altre interpretazioni ce n'è una che tende a considerarli tali in quanto son celati e nascosti e, quindi, non visti, come in AL-ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān 'an tafsīr āy al-qur'ān*, vol. I, parte I, 323.

⁷⁰ Non è improbabile che sia da rapportarsi a questa connotazione l'uso di raffigurarsi il demone sotto forma di cani neri o altre sembianze sempre nere. In nota 1, p. 290 si afferma che sono un sottogruppo o tribù dei *ginn* mentre a p. 321 si dice che sono un sottogruppo o tribù degli angeli. Di cani che erano in verità *ginn* si parla anche a proposito del mistico Abū al-Ḥayr al-Kulaybātī o il Cagnolaro. Cf. *Vite e detti di santi musulmani*, 347.

⁷¹ Così in sura XV,27: «E *ḡānn* creammo pure, da prima, di fuoco ardentissimo». AL-ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān 'an tafsīr āy al-qur'ān*, vol. VIII, parte XIV, 40-41, dice chiaramente che qui il termine *ḡānn* è da intendersi come *Iblīs*, padre dei *ginn*. Per questo motivo abbiamo preso le distanze dalla traduzione di Bausani che traduce invece «E i *ginn* creammo pure, da prima, di fuoco ardentissimo». Altre tradizioni sono in linea con ciò, puntualizzando, appunto, che si tratta qui di *Iblīs*, creato prima di Adamo, e già definito 'nemico di Dio' invidioso dei favori di cui intendeva ornare l'uomo, conscio, come era, di essere lui di fuoco e l'uomo di argilla. Nelle diverse tradizioni qui illustrate, alcune ritengono che il termine *samūm* sta per vento tanto bruciante da uccidere, mentre altre lo intendono come fiamma di fuoco purissimo, che non dà fumo, come è asserito in sura LV,15, da cui sarebbero stati creati i *ginn*. Ma per quanto ci si sforzi di capire bene

elementi, a differenza degli angeli che son stati creati dalla luce⁷². Oltre a configurare una natura più labile rispetto alla luce, quella del fuoco di cui *Iblīs* era formato lo designava forse più pertinentemente a fungere da custode del paradiso, sotto il nome di al-Ḥārīt⁷³, memori di come anche il testo biblico poneva a sua custodia i Cherubini e la fiamma della spada folgorante, come abbiamo fatto notare altrove citando *Gn* 3, 24.

Iblīs sarebbe stato affidatario del regno del cielo di quaggiù e, quindi, un *ginn*, uno dei custodi del Paradiso, *min ḥazzān al-ġannah*. Anzi, Iddio gli avrebbe addirittura conferito potere su tale cielo e sulla terra e, come sostengono altri, su ciò che tra essi si trova⁷⁴. Era il più nobile e più onorato tra gli angeli ed era a capo degli angeli che abitano il cielo della terra. Se non fosse stato un angelo non gli sarebbe stato ordinato

se provenga dagli angeli, *mala'ikah*, o dai *ginn*, permane sempre una zona d'ombra nelle tradizioni che prendono parte per l'una o per l'altra soluzione. Si è arrivati persino a sostenere che detto *samūm* altro non sarebbe che una delle settanta parti del *samūm* da cui è venuto fuori *ġann*. Comunque una terza tradizione lo intende come un caldo di uguale intensità sia di giorno che di notte, mentre altri ancora lo distinguono dal *ḥarūr* che impera di giorno. In un *ḥadīṭ* si racconta che a chi gli chiedeva se i *ginn* mangiano, bevono e si accoppiano, Muḥammad ebbe a rispondere: «Sono di diversi generi. I veri e propri *ginn* sono vento, non mangiano, non bevono, non muoiono e nemmeno si riproducono. Altre specie invece, mangiano, bevono, si accoppiano e muoiono, tra cui le orche, gli orchii ed esseri simili». A favore di una loro riproduzione, contrariamente agli angeli, vedi p. 324. Sempre a loro proposito la tradizione vuole che non pochi si convertirono in ragione della predicazione di Muḥammad, come sembra attestare sura LXXII, 1-2 e come è altresì tramandato in *Vite e detti di santi musulmani*, 129. Nella stessa opera, p. 171, è detto che il grande mistico al-Gīlī insegnava ai *ginn* la Via verso Dio e, a pagina 173, che riusciva a condurli a pentimento e ravvedimento mostrandosi saldo e irremovibile davanti alle loro tentazioni. Stranamente la tradizione parla pure di angeli che, dopo aver commesso qualche mancanza, «sollecitano l'intercessione» di qualche mistico, come si racconta appunto di 'Abd al-Raḥīm al-Maġrabī al-Qināwī (cf. *ibidem*, 198). Di al-Ḥanafī si racconta altresì che teneva corsi ai *ginn* e che lo stesso maestro ebbe a dissuadere un suo discepolo dallo sposare una *ġinnia* perché la sua dottrina non lo consentiva (cf. *ibidem*, 273). Un modo di difendersi contro i *ginn* era quello di «tenere in casa cedri e di infilare rosari di semi di cedri, conservandoli per il caso che comparisse un *ginn* fuori della stagione degli agrumi» (*ibidem*, 274).

⁷² Cf. AL-ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān 'an tafsīr āy al-qur'ān*, vol. I, parte I, 321. Questa loro origine li avrebbe poi indotti ad odiare e ad aver paura della luce, come si evince da *Vite e detti di santi musulmani*, 379, dove Satana così si rivolge al mistico 'Alī al-'Ayyāṣī che alzava il bastone contro di lui: «Non mi spaventa il bastone, ho paura della luce del tuo cuore».

⁷³ Altre fonti dicono che il suo nome, prima della ribellione, fosse 'Azāzīl, che abitasse sulla terra e che di tutti gli angeli era il più diligente e di più ampie conoscenze, il che lo avrebbe indotto all'orgoglio e alla superbia. Apparteneva ai *ginn* o ai *ḥinn*. Si diceva anzi che erano chiamati *ginn* proprio perché erano stati preposti a guardia dell'Eden o *Ġannah*, cf. AL-ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān 'an tafsīr āy al-qur'ān*, vol. I, parte I, 322, 325. Ma a p. 323 si accenna altresì al fatto che son chiamati così perché velati e invisibili.

⁷⁴ Cf. AL-ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān 'an tafsīr āy al-qur'ān*, vol. I, parte I, 322.

di prostrarsi⁷⁵. È certamente il capostipite dei *ginn* così come Adamo lo è degli uomini⁷⁶. Nella mistica è solitamente descritto come “debole, nudo, scarmigliato, in pessimo arnese, perfido” nei confronti della statura interiore e spirituale degli amici di Dio⁷⁷. In non pochi *ḥadīṭ* si mette in risalto la sua natura di reietto, di creatura lontana da Dio e da ciò che a Dio avvicina, sì che quando dall’alto del minareto si chiamano i credenti alla preghiera, egli se la dà a gambe elevate⁷⁸.

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

Summary

The Islamic tradition, both in the Qur’an and in its religious literature, offers a stunning mosaic in which the angels are as the stars of the Islamic night sky, the true agents of wonderful missions which have been entrusted to them in order that, through their works, human beings may come to know them. The angels’ most important prerogatives are: to be perfect witnesses to the oneness of God who created them from the light; to be witnesses of truth; to worship God; to carry the throne of the Lord; to be obedient and submissive to him; to descend upon those who acknowledge that God is one and who walk on the right path; to be bearers of the prophetic spirit or the word of God to those whom He elects; to watch over each human being until the day of death; to accompany the

⁷⁵ Cf. *ibidem*, 323. Non vale qui la pena riportare alcune tradizioni che si soffermano su una dimensione temporale della ribellione di questo angelo che, fatto prigioniero durante un combattimento tra gli angeli e i *ginn*, fu portato ancora piccolo in cielo dove, insieme con gli altri angeli, si dedicò all’adorazione di Dio, cui venne meno al momento in cui Dio ordinò agli angeli di prostrarsi davanti ad Adamo. Allora egli imperava su quanto è tra il cielo e la terra, ma si ribellò e Dio lo tramutò in un satana lapidato. È alla luce di ciò che molto probabilmente al-Ḥanafī riteneva che maledire Satana è cosa lecita. Cf. *Vite e detti di santi musulmani*, 283. Alcuni mistici erano persino in grado di scorderlo nell’atto di tentare i credenti, come fu il caso di ‘Alī al-‘Ayyāṣī che, a chi gli chiedeva perché lo percuotesse durante una veglia in onore del Profeta, ebbe a rispondere: «Ho colpito Satana, lo vedevo a cavallo sul tuo collo, con le gambe pendenti sul tuo petto» (*ibidem*, 379).

⁷⁶ Cf. *ibidem*, 324.

⁷⁷ Cf. ABDALLĀH AL-YAFĪ’I, *Il giardino dei fiori odorosi*, 68–69.

⁷⁸ Cf. NAWAWI, *Les Invocations*, vol. I, 373.

coffin of those who – faithful to the Lord's words – depart for their final resting place; to accompany the Lord when all souls will be judged; and to welcome those whom God has destined to enter the most beautiful dwelling. The demons, on the other hand, are created from fire and are identified with the forces of evil. They are the deniers of the truth and the worst enemies of man.



IL PELLEGRINAGGIO NELLA STORIA DEL CRISTIANESIMO E NELLA VITA DELLA CHIESA

BILANCIO E PROSPETTIVE *

Mario Sensi **

Quando il ch.mo Prof. p. Agostino Montan, vice Decano della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, chiese la mia disponibilità per uno scambio culturale con la Facoltà Teologica Ortodossa di Belgrado, diedi il mio assenso, ragione non ultima per alcuni miei recenti interessi storiografici. Ero tornato infatti a studiare il pellegrinaggio sanfrancescano ad Assisi e da tempo mi aveva colpito il fatto che, nel 1295, agli inizi del pontificato di Bonifacio VIII (1295-1303), ben 120 pellegrini, venuti con un naviglio dalla Schiavonia, fossero diretti alla Porziuncola per conseguire l'Indulgenza del Perdono. Costoro, che avevano appena sentito parlare di detta Indulgenza, giunti ad Ancona, furono dissuasi – ma inutilmente – a proseguire per Assisi, in quanto – dicevano i detrattori – il Perdono della Porziuncola era privo della conferma pontificia. Gli stessi Anconetani poi, perché i rischi fino ad allora corsi dai pellegrini non risultassero vani, li invitarono a conseguire le indulgenze di cui si erano dotate le chiese di Ancona. Ma siffatto tentativo di 'accaparramento' non ebbe successo, mentre ebbe buon fine il pellegrinaggio alla Porziuncola. È quanto si legge nel *Tractatus de Indulgentia S. Mariae de Portiuncola* – terminato di scrivere da Francesco di Bartolo nel 1334 – uno testi più importanti in difesa dell'indulgenza della Porziuncola.

All'epoca, venivano chiamati Schiavoni gli Slavi delle coste orientali dell'Adriatico. Mi ero chiesto, a suo tempo se, tra quei pellegrini, vi fos-

* Conferenza tenuta agli studenti della Facoltà di Teologia Ortodossa di Belgrado, in occasione della Giornata di studio organizzata, il 23 marzo 2007, dalla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, cui ha partecipato anche il Ch.mo Prof. Lubomir Žak, con una relazione su *L'importanza del Concilio Vaticano II per la teologia cattolica: analisi e prospettive alla luce del dialogo con l'Ortodossia*. Si ripropone il testo di cui il diacono Dott. Zlatko Matić, della stessa Facoltà di Belgrado, ha fatto la traduzione, distribuita poi agli studenti.

** Professore emerito di *Storia della Chiesa*, Facoltà di Teologia, PUL.

sero anche fedeli provenienti dall'interno del paese, nella fattispecie, della Serbia. Ancorché si tratti di un problema di difficile soluzione, emerso una prima volta nel 2002, quando stavo studiando il Perdono di Assisi, sta di fatto che, dai protocolli notarili delle Marche e dell'Umbria, si evince come, per tutto il Medioevo, i contatti religiosi e commerciali tra le due sponde dell'Adriatico furono intensi e, fra Tre e Quattrocento, rilevante è la presenza, nelle Marche, di Albanesi, Croati e Serbi. Il rimando è ad alcuni puntuali studi sull'argomento, confluiti nel volume *Italia felix* (1988), con contributi sul pellegrinaggio e sul vissuto religioso delle comunità di slavi tra Romagna, Marche, Umbria e Abruzzo.

La presente lezione è pertanto legata sia alle circostanze di cui sopra, sia alle mie indagini sul tema "santuari pellegrini eremiti", in prosecuzione a una mia raccolta di saggi, uscita nel 2003.

Il pellegrinaggio in Terrasanta

Il pellegrinaggio è un'esperienza religiosa universale. Conosciuta presso tutte le religioni dell'antichità: da quelle politeiste – come le religioni della Grecia antica e di Roma – alla religione monoteista del popolo di Israele.

Ancorché per il cristiano Dio va adorato «in spirito e verità» (Gv 4,20-24), il cristianesimo ha conosciuto abbastanza presto il pellegrinaggio in Terrasanta, la cui sacralità, tuttavia, deriva non dal luogo, ma dalla memoria cui è legata; mentre la sua lunga durata è una categoria dello spirito, tutt'oggi viva tra i cristiani di oriente e di occidente. Detto pellegrinaggio è una conseguenza del desiderio di un ritorno alle sorgenti per rivivere, attraverso la visita dei Luoghi Santi, il messaggio e il cammino della salvezza.

Quando, nel 135, l'imperatore Adriano (117-138) fece costruire la colonia *Aelia Capitolina*, ordinando che il Santo Sepolcro fosse coperto di detriti, il pellegrinaggio dei laici non si interruppe, ma fu reso problematico; non però quello di vescovi e sacerdoti. Tra costoro va ricordato Melitone di Sardi, autore di una *Apologia* diretta all'imperatore Marco Aurelio; vi si recò anche Origene, ma per scopi scientifici più che devozionali.

Mentre la prima celebre pellegrina laica fu Elena, madre di Costantino la quale, nel 326, ormai anziana, intraprese un pellegrinaggio in Palestina per visitare i luoghi santificati dalla vita terrena del Redentore e il 14 settembre, di quello stesso anno, miracolosamente scoprì la santa Croce.

Quanto alla monumentalizzazione, prevale tra gli storici l'opinione che Costantino Magno († 337) abbia fatto costruire prima l'*Anàstasis*, il monumento eretto sulla tomba, di forma circolare, coperto a cupola; quindi abbia incaricato Macario, vescovo di Gerusalemme, di intraprendere una campagna di scavi; dopo di che, sul Calvario, fu eretto il *Martyrion*. Fu invece Teodosio II (423-450) a far ricoprire la santa Croce di una lamina d'argento dorato, adornandola con gemme; dopo di che la fece installare tra l'*Anàstasis* e il *Martyrion*: chiusa in un reliquiario d'argento dorato, veniva annualmente mostrata il 14 settembre (memoria dell'esaltazione della santa Croce). Da allora il pellegrinaggio a Gerusalemme divenne la più alta aspirazione dei cristiani d'oriente e di occidente. Dall'oriente giunsero Eutropia, suocera di Costantino; l'imperatore Teodosio; i Padri della Chiesa: Atanasio, Basilio e Gregorio di Nissa. Per l'occidente possediamo racconti di viaggio abbastanza antichi: tale l'*Itinerarium Burdigalense*, scritto nel 333 da un pellegrino di Bordeaux; tale quello di Paola che, nel 386, arrivò in Terra Santa con san Girolamo. Più dettagliato il racconto di Eteria (= Celeste)/Egeria, una monaca che, sulla fine del secolo IV, partì dalla Galizia e dopo tredici mesi giunse in Terra Santa, dove si fermò per tre anni. Da questi e da altri scritti, alcuni dei quali diffusi in occidente molto tardi – si pensi al diario di Egeria – apprendiamo che si andava in Palestina, non solo per venerare la santa Croce, partecipare alla liturgia gerosolimitana e conoscere i luoghi santi dell'antico e del Nuovo Testamento, ma anche per visitare i sepolcri dei martiri e soprattutto incontrare i monaci, i santi viventi.

Non meno importanti, per la storia della pietà, i due soggiorni in Terrasanta, nel 438-39 e nel 444, dell'imperatrice Eudossia, moglie dell'imperatore Teodosio II, quivi esiliata. Stando a Teodoro il Lettore, Eudossia – che tra l'altro aveva fatto incrementare la devozione alla Vergine, presso la piscina di Siloe, allora detta la «fontana della Madonna» – da Gerusalemme, inviò a Pulcheria, sorella maggiore dell'imperatore, un'icona della Vergine, «dipinta da san Luca» e Pulcheria, divenuta imperatrice nel 450, per questa icona fece erigere il santuario dell'Hodigon: da qui l'appellativo di *Hodigìtria* dato all'icona, assai venerata in Grecia, sul Monte Athos, nei paesi balcani, in Russia e a Roma, dove ha l'appellativo di *Salus Populi Romani*.

Mentre la storiografia più accreditata assegna al 560 ca. la relazione di viaggio di un ignoto pellegrino che muove da Piacenza. È l'*Antonini Placentini Itinerarium*, un'importante fonte per ricostruire l'attività edilizia di Giustiniano (527-565). L'Anonimo di Piacenza si attarda nel descrivere le reliquie relative non solo alla passione – tali la colonna della flagellazione,

o la pietra dove Gesù fu fatto salire per essere interrogato da Pilato – ma anche alla vita di Gesù. Nel *Breviarius de Hierosolyma*, Gerusalemme è poi descritta come un grande reliquiario, una città ideale dove ogni chiesa è ricordata per le reliquie in essa contenute. Il che favorì lo stesso pellegrinaggio gerosolimitano.

Tornando da Terrasanta, i pellegrini sia di oriente come di occidente portavano con sé ogni tipo reliquie: olio prelevato dalle lampade sacre, pietre (frammenti tolti dai monumenti, ma anche concrezioni stalattitiche, si pensi al «latte della Madonna»), *brandea*, *palliola* (pannolini messi a contatto con una tomba, o con il luogo santo) e persino rami di palma (divenuta insegna del pellegrino gerosolimitano), ritenute tutte mediatrici delle medesime capacità intercessorie e miracolose.

Il divario tra cristiani di oriente e cristiani di occidente si ebbe molto dopo la conquista araba della Palestina. I Califfi, dopo aver posto fine, con la battaglia vittoriosa di Cadesia (636), al regno persiano, scacciarono i Bizantini da Siria (634-36) e Palestina; quindi, nel 638, il Califfo Omar, succeduto nel 634 ad Abu-Bakr – suocero di Maometto –, poté entrare nella Città santa di Gerusalemme e andare a pregare sul luogo del tempio di Salomone. Era stato lo stesso patriarca Sofronio a consegnargli la città, di cui, per ben due anni, aveva diretto la resistenza; lo fece dopo aver prima assicurato la reliquia della croce che inviò a Costantinopoli. L'ingresso a Gerusalemme di Omar, cioè del suo conquistatore, risponde a un preciso rituale: si veste da nomade, con abiti rappezzati ed entra cavalcando un vecchio cammello. Quindi, dopo aver assicurato la vita e le proprietà ai cristiani, visita l'*anastasis*, senza però entrarvi: se avesse varcato la soglia e si fosse prostrato a pregare, in quanto successore del carisma del Profeta, la basilica sarebbe divenuta automaticamente moschea musulmana. Si fa poi accompagnare al luogo del tempio; si addolora nel vederlo ridotto a deposito di rifiuti e con le proprie mani, aiutato dai suoi, comincia a ripulirlo, finché scopre la santa roccia di Moriah. Qui Omar fa costruire un oratorio dove, più tardi, venne eretta la moschea di Omar. E ciò perché, stando alla sura 17 del Corano (la sura del viaggio notturno), quivi Maometto fu trasportato (in una notte del 619) e, dalla roccia di Moriah, intraprese un'ascesa ai cieli sul cavallo antropofalo al Burag. Queste le ragioni per cui Gerusalemme al-Quds (la santa) divenne, dopo la Mecca e Medina, la terza città santa dell'Islam sunnita.

Da parte loro i cristiani continuarono a frequentare l'*Anàstasis* e il *Martyrion*, monumenti distrutti nel 1009 dal sultano Hakim, il più intollerante verso il culto cristiano. Nel 1048, però, l'imperatore bizantino Costantino Monómaco ottenne il permesso di restaurare l'*Anàstasis*; non

intervenne invece sul *Martyrion*, mentre sul Golgota fu edificata la cappella del Calvario che copriva la roccia nuda, oggi di proprietà dei Greci ortodossi; finché i crociati – che entrarono in Gerusalemme il 15 luglio 1099 – eressero la grande basilica a cinque navate che inglobò l'*Anàstasis* – dai medesimi completamente restaurata – e il sito del *Martyrion*. Nel 1187 Gerusalemme fu conquistata da Saladino il quale così pose fine alla dominazione dei crociati mentre la basilica relativa è giunta sino a noi, intatta nella sua struttura, ma con evidenti segni di vecchiaia: rughe che lo *statu quo* – cioè il decreto ottomano emanato nel 1852 per porre fine alla difficile coabitazione tra le varie confessioni – non ha finora permesso di togliere.

Le tombe degli Apostoli

La conquista araba aveva fatto sì che, a partire dalla metà del secolo VII, il pellegrinaggio gerosolimitano fosse divenuto, specie per gli occidentali, problematico a motivo dell'insicurezza delle strade. Così, stante la lunghezza del viaggio gerosolimitano – che si faceva via terra, lungo strade insidiate da numerosi pericoli – venne meno in occidente l'interesse per i Luoghi Santi, essendo il viaggio troppo rischioso, mentre si verificò un incremento del pellegrinaggio alle tombe dei propri martiri, in particolare degli apostoli Pietro e Paolo. Contestualmente, grazie al movimento delle reliquie e all' 'invenzione' dei corpi dei martiri, si moltiplicarono i santuari, alcuni dei quali legati alla Terrasanta, grazie a un transfert di sacralità, mediante reliquie o ricostruzione su modello. In questo cambiamento della geografia del sacro, fu assai importante l'opera dei monaci missionari irlandesi i quali, tra VI e VII secolo, avevano diffuso una peculiare religiosità, ispirata alla concezione cristiana della vita, come ininterrotto viaggio-pellegrinaggio e che, inoltre, praticavano un sistema penitenziale 'a tariffa' che prevedeva, per ciascuna colpa, una corrispondente espiazione. Invalse così l'uso di far espriare, con il pellegrinaggio, le colpe più gravi e di natura pubblica, quali l'omicidio, l'adulterio; stessa la punizione riservata a monaci e a chierici indegni. Per cui, da oltralpe, sempre con più frequenza, chierici e laici si recavano in visita devota alle tombe romane degli Apostoli, ma anche a Montesantangelo al Gargano, luogo dell'apparizione dell'Arcangelo e ai relativi santuari 'ad instar'.

Nella seconda metà del secolo X in occidente si assiste ad una rinascita religiosa: le masse scoprono il valore del pellegrinaggio, ritenuto un mezzo efficace per vivere più intensamente la propria vocazione cristiana.

Da qui il desiderio di fare pellegrinaggi di lunga durata. La conversione degli Ungari (975) e l'annessione all'impero bizantino dell'intera penisola balcanica (1018) resero più agevoli le vie di accesso terrestri, per cui – seguendo lo schema proposto da Étienne Delaruelle –, durante il secolo X, l'età di ferro del papato, proprio quando il trono di Pietro troppo spesso veniva conteso e conquistato con le stesse arti con cui si contestavano e conquistavano impero, regni e feudi, andava di moda soprattutto il pellegrinaggio alle tombe degli Apostoli. Nel secolo successivo, caratterizzato dalla riforma gregoriana, che comportò una riforma del clero e una riabilitazione del sacerdozio – secolo durante il quale il popolo cristiano cominciò a emergere lentamente, acquistando a poco a poco coscienza di sé –, mete preferite dei grandi pellegrinaggi furono, in Occidente, Roma e Compostella, dove si riteneva fosse la tomba dell'apostolo Giacomo, il Maggiore; mentre in Oriente, si intensificò il pellegrinaggio al Santo Sepolcro.

La prima crociata: un pellegrinaggio armato

A rallentare il pellegrinaggio in Terrasanta degli Orientali fu inizialmente un atto di intolleranza: nel 1009, il califfo Hakim d'Egitto ordinò la distruzione delle chiese cristiane di Gerusalemme; fu così distrutta l'*Anàstasis* e la stessa edicola costantiniana del Sepolcro, sottostante la cupola. Ma, nel 1048, il Santo Sepolcro fu ricostruito sotto il patronato Bizantino. Non furono però restaurati gli altri santuari, quasi tutti andati in rovina. Si aggiunga che i pellegrini cristiani, giunti in Terra Santa, non potevano andare in processione lungo le strade, ma potevano solo riunirsi all'interno delle loro chiese. Ciò nonostante l'interesse per Terrasanta andava sempre più aumentando, finché la situazione per i pellegrini divenne insopportabile dopo il 1071, allorché il sultano selgiuchide di Bagdad, sconfitti i Bizantini, occupò prima l'Asia minore orientale, quindi tutte le province asiatiche di Bisanzio. I Turchi selgiuchidi resero effettivamente problematico il pellegrinaggio: oltre a dover pagare balzelli, i cristiani subivano anche molestie. Per difendersi, si facevano accompagnare da una scorta armata. Così fece, nel 1089, Roberto I di Fiandra.

Fu Gregorio VII (1073-85) il primo a concepire l'idea di una crociata in Oriente, avendo sin dal 1074 progettato di recarsi personalmente, alla testa di un grande esercito, per liberare il Santo Sepolcro: egli avrebbe voluto fare appello ai *christifideles*, per andare a soccorrere l'*orientalis Ecclesia* minacciata dagli infedeli. Il progetto appariva fattibile, anche perché

in Europa – a motivo delle incursioni dei Saraceni, degli Unni e dei Vichinghi – si era ormai formata una classe di *milites* a cavallo il cui ardore combattivo dalla Chiesa – cessato il pericolo delle incursioni – era stato indirizzato verso fini religiosi. Non se ne fece nulla, per le difficoltà politiche che il papato stava attraversando.

Intorno al 1090 l'impero turco aveva cominciato a mostrare segni di debolezza, a motivo delle fazioni. Era il momento giusto per intervenire da parte dell'impero bizantino, onde riconquistare i territori perduti. Era allora imperatore di Bisanzio Alessio I Comneno (1081-1118). Nel marzo 1095 Urbano II (1088-1099) stava presiedendo il concilio di Piacenza, presenti i vescovi d'Italia, Francia, Germania e la contessa Matilde, quando legati dell'imperatore Alessio chiesero il suo intervento, poiché i Greci erano minacciati dai Saraceni, stanziati nell'Asia Minore. Il papa aderì all'invito e predicò la crociata, toccando la sensibilità delle folle con l'immagine delle torture subite dai poveri, ai quali i "barbari" vogliono strappare quel denaro che non possiedono. Da Piacenza Urbano II passò a Clermont, in Francia, dove indisse un nuovo concilio, aperto il 27 novembre 1095. Quivi emanò il decreto sulla 'tregua di Dio', cioè la proibizione di far guerra in determinati tempi e predicò la crociata, invitando i cristiani a intraprendere l'*iter Iherosolimitanum* per liberare la città santa dalla servitù dei nemici della fede.

Al pellegrinaggio il pontefice annesse un'indulgenza di remissione di tutte le pene derivate dai peccati. All'epoca, le penitenze imposte dalla Chiesa per i singoli peccati erano assai gravose: preghiere, prolungati digiuni, pellegrinaggi della durata di mesi, etc. I precedenti di questa indulgenza, che cancellava tutte le pene, sono costituiti da una lettera di papa Giovanni VIII e dai *poenitentialia*. Nella lettera che il papa scrisse, nell'878, a un vescovo franco si afferma che «coloro i quali sono caduti in battaglia o cadranno in seguito, per la difesa della santa Chiesa di Dio [...], possono ottenere il perdono dei loro peccati». Il sangue versato, per la fede, lava dunque ogni pena. Da parte loro i *poenitentialia* prevedevano la possibilità di commutare (*commutationes*) le penitenze gravose, previste per certi tipi di peccati, con altre di peso equivalente, ma più adatte alle caratteristiche fisiche e sociali del penitente: era possibile così il commutare un digiuno con una elemosina, più utile questa al bene comune; un pellegrinaggio della durata di uno o più anni con la costruzione di una chiesa. Il che, tra l'altro, favorì la costruzione di chiese, monasteri o la loro dotazione con beni stabili. Per cui si facevano donazioni non solo per impegnare monaci alla preghiera per la salvezza dell'anime del donatore o di quelle della sua famiglia (donazioni *pro anima*), ma anche per assolvere a un de-

bito di colpa. Significativo quanto ebbe a dichiarare il conte Ildebrandino degli Aldobrandeschi di Lucca. Questi aveva ingiustamente occupato beni del monastero di S. Salvatore della Berardenga, in Val d'Ombrone senese. Glieli restituì nel novembre 1154 a condizione che i monaci «lo facessero partecipe di tutte le loro preghiere e delle divine liturgie celebrate in onore del Signore di giorno e di notte», aggiungendo che «su sua richiesta gli stessi monaci avevano anche acconsentito di scontare, al suo posto, tre anni di penitenza, la pena cioè che il vescovo di Arezzo gli aveva imposto per i suoi peccati» (*Cartulario della Berardenga*, n. 615).

Si aggiunga che, agli inizi del secolo XI, si era anche diffusa l'idea che i cristiani di tutti i paesi avevano il dovere di venire in soccorso dei fratelli minacciati dai pagani e aiutarli a passare al contrattacco. Questo sentimento di solidarietà si era andato affermando a profitto dei cristiani di Spagna, costretti a difendersi contro l'islam e intorno alla metà del sec. XI gli spiriti erano ormai pronti ad accogliere l'idea di crociata.

Alla crociata, predicata dal papa e dai suoi delegati, in particolare da Ademaro vescovo di Le Puy, aderì tutta l'Europa, proprio perché – come riconosce la moderna storiografia – non fu una guerra santa, ma una forma originale di pellegrinaggio. Al grido di *Deus lo volt*, i crociati posero sulla propria veste una croce di panno, simbolo del voto che si doveva sciogliere a Gerusalemme. Durante l'assenza dei crociati, i loro beni dovevano essere posti sotto protezione della Chiesa. Sull'esempio del pontefice, ovunque si predicava il viaggio di penitenza, la spedizione per la remissione dei peccati. Il papa stesso, attraversando la Francia, si fece apostolo della crociata.

I veri crociati, che si diedero convegno a Costantinopoli per la primavera del 1097, erano 'milites' di tutte le parti d'Europa, attrezzati per la guerra. Per vie diverse giunsero a Costantinopoli: dopo un patto iniziale che obbligava il basileus alla *defensio* e i crociati alla restituzione dei territori ai Greci, antichi possessori, i rapporti tra le due parti si posero ambigui: l'imperatore Alessio mirava a trarre vantaggio personale dall'impresa, voleva sconfiggere i Turchi che lo minacciavano; i crociati intendevano invece combattere per il Santo Sepolcro e non per Bisanzio: scopo della crociata non era infatti la liberazione della cristianità occidentale dai Turchi. Il mancato aiuto da parte del basileus Alessio all'esercito crociato, in difficoltà, fece sì che i crociati si sentissero liberi dalla promessa di restituzione. Espugnata Nicea (19 maggio 1097), i crociati occuparono Antiochia e il 15 luglio 1099 entrarono in Gerusalemme. Urbano II morì il 29 luglio 1099, prima che gli giungesse la notizia che i crociati avevano conquistato Gerusalemme.

Le terre conquistate furono amministrate con il sistema feudale, che era ormai declinante in Occidente e non poteva di certo vivificare l'Oriente. La gerarchia greca nei paesi conquistati era quasi estinta; da qui l'istituzione di una gerarchia latina (con quattro metropolitani e sette suffraganei), di monasteri latini e persino del patriarcato latino di Gerusalemme: il che contribuì ad approfondire la divisione in atto con il patriarcato di Costantinopoli. L'eliminazione di quanto restava del clero greco e la sostituzione con quello latino fu un grosso errore, anche per la scelta poco oculata del primo patriarca latino, Arnolfo di Rohez, più condottiero che uomo di Chiesa, spoliatore dei beni dei greci e anche predatore di reliquie.

La situazione degli stati federati di Terra Santa era precaria: erano delle isole cristiane in un mare musulmano. Lungo le strade del Santo Sepolcro si sentì pertanto la necessità di istituire un servizio di guardia per la sicurezza dell'accesso; finché alcuni francesi diedero vita a un corpo di polizia permanente per controllare strade, cisterne, intorno ai Luoghi Santi e difendere i pellegrini dai saraceni e dai banditi. Baldovino II, re di Gerusalemme, assegnò loro una sede, nei pressi del Tempio di Salomone, ebbero così il nome i *Templari*. Anche altre Nazioni provvidero a costituire una propria milizia: sorse così, nel 1050, l'Ordine cavalleresco italiano, detto dei *Giovaniti* – o semplicemente *Ospedalieri*; e da ultimo l'Ordine dei Cavalieri tedeschi, o *Ordine Teutonico*.

Riprese così il flusso dei pellegrini in Terrasanta: vi giungevano dall'Oriente e dall'Europa cristiana, ivi compresi gli Slavi orientali. Fra quest'ultimi vanno ricordati, per il secolo XII, Feodosii, Egumeno della laura delle Grotte di Kiev; il prete russo Leontij, che si recò a piedi a Gerusalemme per ben tre volte e l'Egumeno Daniil, della terra russa (Rus' meridionale) che, recatosi in Terrasanta tra il 1104 e il 1109, vi soggiornò sedici mesi, raccontando poi la sua esperienza in un *Itinerario*, di grande importanza.

Lo statuto del pellegrino e le 'societates peregrinorum'

Da parte sua la Chiesa latina provvide ad emanare lo statuto del pellegrino e del crociato, contenuto nei canoni 10 e 14 del Concilio Lateranense II (1139). Si era alla vigilia della seconda crociata, originata dalla caduta di Edessa (1144) e la crociata viene recepita come un'estensione del pellegrinaggio e dei suoi vantaggi spirituali, l'indulgenza plenaria elargita da Urbano II, al concilio di Clermont (1095). Il canone 14 estese

i benefici della *Pax* anche ai pellegrini, comminando la scomunica a coloro che osavano offendere i pellegrini diretti a Roma; mentre il canone 10 concesse l'indulgenza della crociata e la protezione apostolica per coloro che offrivano aiuto ai crociati che combattevano gli infedeli sia in Terra Santa, sia in Spagna.

Questo statuto del pellegrino fa il paio con quello sui santuari, contenuto nel can. 12 del Concilio Lateranense I (1123), dove – esplicitando la nozione di “santuari degli altri santi”, contenuta nel successivo can. 14 – vengono comminate scomuniche a quanti avessero asportato donativi fatti ai seguenti santuari romani: S. Pietro, San Giovanni in Laterano (ricordato sotto il titolo di S. Salvatore), il Pantheon (allora detta S. Maria Rotonda), a un santuario dell'Italia meridionale, S. Nicola di Bari e a uno della Gallia, S. Egidio. Quest'ultimo è l'unico santuario d'oltralpe di cui si fa memoria; ma di lì a pochi anni si affermò il santuario 'ad corpus' di Santiago, per il quale fu compilato quel codice che va sotto il nome di Callisto II (1119-1124), appunto il *Codex calixtinus* dove si descrive l'assunzione dell'abito e delle insegne da parte del pellegrino: un rituale che accompagna il pellegrino dalla partenza fino al suo arrivo, descrivendo partitamente gli itinerari e i luoghi da visitare.

Notevole il contributo dato alla formazione di una società pellegrina dalle confraternite di S. Giacomo e di S. Antonio, costituite da ex pellegrini di Compostella e di Vienne. Diedero vita a siffatte confraternite anche ex pellegrini del Gargano; mentre, in età moderna, si va dalle confraternite lauretane, fino alle associazioni dei devoti di S. Pio da Pietrelcina.

Nel secolo XII, si moltiplicarono i santuari cittadini, in funzione dei quali sorsero nuovi ordini religiosi. Emblematico è il caso dell'istituto ospitaliero degli Antoniani di Vienne. Mentre alcuni eremiti, custodi di ospizi per pellegrini, furono istituzionalizzati, dando vita ad una congregazione. Man mano che aumentava il flusso dei pellegrini i loro crescenti bisogni comportarono l'esigenza di una accurata organizzazione stradale, assistenziale, giuridica e liturgica, cui si dedicarono le varie istituzioni legate al pellegrinaggio: fece scuola Santiago di Compostella.

Come tutte le altre *societates* medievali, anche la *societas peregrinorum* ebbe i suoi patroni. Il primo, a quanto sembra, ad essere invocato quale *peregrinorum defensor* fu S. Stefano il Giovane, monaco-eremita di Monte S. Aussenzio, vittima della furia iconoclasta sotto Costantino V Copronico (+ 766). Mentre in occidente bisogna attendere il sec. XII perché i patroni del pellegrinaggio fossero rappresentati, loro stessi, vestiti da pellegrini e il primo fu S. Giacomo. Dopo di lui ci fu una piccola schiera di

intercessori alcuni, noti a tutta la cristianità occidentale, come s. Brigida di Svezia, s. Cristoforo, s. Rocco; altri legati a una nazione, come: Gertrude di Nivelles, Benedetto Labre, Colmano di Stokereau, Pellegrino, Raffaele, Sebald di Norimberga; altri, infine, noti nello stretto abito di una contrada, pellegrini, senza nome, morti lungo le vie del pellegrinaggio, in onore dei quali furono erette chiese, cappelle e intitolati passi, al pari dei caduti in guerra, 'combattenti' ignoti, o meglio, santi ignoti.

Pellegrinaggio penitenziale e pellegrinaggio devoto

Nel secolo XII, epoca cioè del diritto canonico classico, il termine *peregrinus* aveva già preso l'attuale significato di pellegrino. Ancorché, come precisa Dante Alighieri, *pellegrino* in senso stretto era solo "chi va verso la casa di Sa' Iacopo o riede", cioè il pellegrino di Compostella; mentre "romei" erano quelli che andavano a Roma; "palmieri", invece, quelli che si recavano "oltremare", in Terrasanta.

Da parte loro i giuristi distinguevano due categorie di pellegrinaggio: quello necessario e quello volontario. Il primo, a sua volta, si qualifica come *penitenziale*, se riguarda il foro interno ed è emanato da un tribunale della penitenza (*penitentiae publicae non solemnitis*); è invece *giudiziario* se poggia su una decisione del foro esterno. Mentre il pellegrinaggio volontario può essere intrapreso *pietatis causa*, a seguito di una libera decisione, o *pro remedio animae*: ambedue possono esser annullati in qualsiasi momento; diverso il pellegrinaggio «per voto», la cui realizzazione è obbligatoria. Il voto condizionato del pellegrinaggio, nella mentalità popolare, corrisponde a una formula magica, capace di garantire il miracolo.

La persona che aveva emesso un voto condizionato di pellegrinaggio, verificandosi la condizione, era tenuta ad adempiere detto pellegrinaggio che pertanto veniva effettuato non più per chiedere, ma per ringraziare di persona, portando un'offerta e per godere della vista di quello «spazio sacro». Fino ad allora a qualificare la pietà del pellegrino era stato il contatto fisico con il corpo santo, simbolo e sede del suo potere taumaturgico; dal secolo XIII, in Occidente, per ottenere la grazia invalse l'uso di fare un voto condizionato e solo a grazia ricevuta si intraprendeva il cammino, non tanto per toccare la tomba del santo e chiedere la grazia, quanto per ringraziare di persona e portare un'offerta: così alla stagione del contatto subentrò il tempo della visione.

Nell'impossibilità di intraprendere di persona il pellegrinaggio votivo si poteva chiedere la commutazione all'ordinario diocesano. Era però

riservata al papa, o al primate la commutazione del voto di crociata, cui in seguito si aggiunse il voto di pellegrinaggio ai maggiori santuari della cristianità: Terrasanta, S. Giacomo, *Limina Apostolorum*, cioè agli Apostoli Pietro e Paolo. Finché, agli inizi dell'età moderna, si aggiunse il pellegrinaggio a S. Maria di Loreto che, da santuario strettamente locale, nel giro di neppure due secoli, era divenuto meta di pellegrinaggi provenienti non solo da tutte le parti d'Italia, ma anche da altri paesi. Fu papa Leone X, nel 1520, con breve *Alias, postquam* ad annoverare il voto di pellegrinaggio a Loreto fra i 'casus excepti' previsti dalla bolla *In Cena Domini*, in forza della quale la dispensa, o la commutazione di detto voto erano strettamente riservate al papa.

In caso di decesso l'obbligo del pellegrinaggio votivo si trasmetteva automaticamente agli eredi. Si poteva tuttavia supplire mediante procuratori, appunto con pellegrinaggi vicari. Non di rado si ricorreva alla disposizione testamentaria, onerando gli eredi di uno o più pellegrinaggi sostitutivi, da soddisfare personalmente o tramite professionisti: un fenomeno, a quanto sembra, iniziato nel secolo XI e generalizzatosi, nel secolo XIV, in tutto l'Occidente. Mentre a partire dal secolo XIV – e per tutto il secolo successivo – il disporre per testamento uno o più pellegrinaggi vicari costituisce un fenomeno generalizzato. I testatori appartengono a tutte le categorie sociali: chierici e laici; uomini e donne; professionisti e popolani; prevale però la gente di campagna. Nel disporre pellegrinaggi vicari, commissionati cioè a terze persone, si preferiscono, nell'ordine, parenti stretti, religiosi ed eremiti, onde ricorrere ai mestieranti del pellegrinaggio solo in caso di necessità.

Nella Chiesa orientale, fino agli inizi del nostro secolo, una delle scelte di vita religiosa consisteva nel fare dell'intera propria vita un pellegrinaggio ininterrotto, mendicando un tozzo di pane per amor di Dio e vagando di santuario in santuario. Nella cristianità occidentale questo modello è un'eccezione; si affermò invece, a partire dal secolo XIV, la categoria degli specialisti del pellegrinaggio: vi appartennero chierici, eremiti e semplici fedeli di ambo i sessi. Il testatore talvolta fissava il compenso da dare al professionista del pellegrinaggio, ma il più delle volte si affidava alla discrezione degli eredi, o dei fidecommissari, raccomandando loro di far eseguire il legato entro tempi stabiliti e di pagare un prezzo equo. Quando il viaggio da Venezia a Gerusalemme e ritorno costava intorno ai quaranta ducati, ai pellegrini vicari, per lo stesso pellegrinaggio, si offrivano 30 fiorini, da qui il relativo cumulo. A quelli inviati a Compostella si offrivano 15 fiorini; 6 per quelli diretti a Vienne; 2 per andare a Roma; altrettanti per il Gargano e per Loreto. Mentre per

i santuari locali i pellegrini vicari si accontentavano di molto meno. A incrementare, ma anche a svilire questa scelta di vita, era stata la mentalità oggettivistica per cui ciò che contava, più che la conversione del colpevole, era l'adempimento di un determinato atto 'satisfactorio'. Da qui la classe dei pellegrini professionisti: gente che si muoveva, dietro un congruo compenso, da un santuario all'altro. Teologicamente fondati nella realtà del Corpo Mistico i pellegrini vicari, conosciuti sin dall'antichità, costituivano una categoria a sé di quella moltitudine di pellegrini che, spinti da una fede ardente, quotidianamente percorrevano le strade lunghe e faticose dei santuari.

Ieri come oggi, mettersi in viaggio – quando questo duri settimane, o mesi –, è sempre un'impresa, vieppiù quando si sa che le strade sono insicure e malattie endemiche sono in agguato. Si aggiunga che il pellegrino, durante l'*iter* culturale che, di stazione in stazione, lo conduce alla meta finale dove finalmente può contemplare e dialogare con il suo intercessore, di per sé è un solitario, uno straniero, ma al termine del suo vagabondare da un santuario all'altro, tornato alla sua dimora abituale d'un tempo prende coscienza che la dura ascesi del pellegrinaggio, cui si era sottoposto, ha fatto di lui una persona diversa; sa di appartenere alla *societas peregrinorum*. Si tratta di uno *status* che fa del pellegrino laico un semireligioso, il quale intende appunto prolungare nel tempo la spiritualità vissuta durante il pellegrinaggio. Su questa spiritualità del pellegrino le fonti dirette sono particolarmente avare di notizie. Suppliscono testimonianze iconografiche e materiali e soprattutto i testamenti.

La pastorale del pellegrinaggio e del santuario

In Europa, a partire dal sec. XIV, le responsabilità pastorali del pellegrinaggio erano state assunte dalle confraternite, invitando i loro iscritti al pellegrinaggio e fino a tutto il secolo XIX, anche nei pellegrinaggi organizzati, ci si continuò a muovere a piedi. Precedeva il crocefisso o un'immagine sacra posta fra lanternoni, seguita dallo stendardo; dietro si muovevano i confratelli, camminando divisi in squadre, ciascuna guidata da un capogruppo e seguita dal carriaggio per il trasporto delle provvigioni.

Il movimento fraterno favorì l'affermarsi della figura del direttore spirituale del pellegrinaggio, nella persona del parroco o del cappellano della fraternita. Mentre fu merito dei francescani l'aver organizzato, a partire dallo scorcio del sec. XV, percorsi con itinerari precisi, finalizzati

alla meditazione sulla vita e sulla morte di Cristo, onde superare la varietà delle tradizioni locali. Il pellegrinaggio in Terrasanta, grazie a questa proposta, si trasforma così in una 'sequela Christi'; mentre i pellegrini si convertono in marciatori al seguito di Cristo, il che comporta un cammino di conversione e di penitenza. Così, per la prima volta nella storia del culto cristiano, sui Luoghi Santi venne istituita la direzione spirituale dei pellegrinaggi.

Nell'attuazione dei decreti tridentini fu quindi privilegiata la pastorale sacramentale e i grandi santuari vi si adeguarono. Valga l'esempio di Loreto, dove per assolvere ai ministeri della predicazione e della confessione furono chiamati i gesuiti i quali svolsero anche un'intensa azione pubblicitaria al fine di inculcare ai fedeli il significato simbolico del pellegrinaggio, un esercizio di penitenza per ottenere il perdono dei peccati e la conversione.

Da parte sua, la Curia romana che, a partire dagli inizi dell'età moderna, aveva cercato di dare una propria impronta agli Anni santi, con il giubileo del 1700, provvide alla nomina di una commissione cardinalizia, incaricata di prendere tutti i provvedimenti necessari, mentre fallirono i tentativi riformisti di "salvare – per dirla con Lodovico Antonio Muratori – la bella faccia della santissima nostra religione".

Dopo la Rivoluzione Francese ci fu un ritorno ai moduli del passato, con la ripresa delle espressioni tradizionali della religiosità popolare: se ne avvantaggiò soprattutto il pellegrinaggio mariano, specie nei santuari di tipo nazionale: il che permise la pianificazione dei pellegrinaggi di Lourdes (1876) e di Loreto (1883). A favorire e ad incrementare il pellegrinaggio a Lourdes furono l'inaugurazione della ferrovia Lourdes-Bayonne-Tolosa e il libro del pellegrino di Henri Lasserre, tradotto in 80 lingue. Da parte loro, dal 1882, gli ascensionisti francesi avevano cominciato ad organizzare i pellegrinaggi in Terrasanta, orientandosi verso i nuovi mezzi di trasporto e divenendone veri tecnici: tale la crociera, con partenza dal porto di Marsiglia e della durata di sessanta giorni, cui però le donne furono ammesse solo dopo il 1868; mentre, dal 1902, entrò in funzione uno speciale piroscifo, «L'Intraprendente», che permetteva di raggiungere i Luoghi Santi in 5 o 6 giorni, seguendo la rotta Napoli-Porto Said.

Per la pianificazione del pellegrinaggio romano bisognerà giungere al giubileo straordinario del 1933, indetto a ricordo del XIX anniversario della Redenzione, quando appunto furono istituiti la *Peregrinatio ad Petri Sedem* per la *Sedes Petri* e le Basiliche romane, mentre tre anni dopo la Sacra Congregazione del Concilio inviava ai vescovi le norme che, da

allora in poi, dovevano regolare “i devoti pellegrinaggi dei fedeli diretti ai più insigni santuari”. L'anno successivo nacque l'Opera Romana Pellegrinaggi; sue mete tradizionali: Terra Santa, Lourdes e Fatima.

Per la valorizzazione e il coordinamento dei rettori di santuari nazionali bisognerà infine attendere l'Anno Mariano, in occasione del quale Giovanni Paolo II ha mobilitato i vari rettori dei santuari mariani chiamandoli a svolgere una crescente azione missionaria attraverso la pietà popolare.

Punto di arrivo di questo lungo *iter*, ma anche inizio di una nuova stagione, sono due documenti emanati dal Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti. Il primo che risale al 25.4.1988, ha per titolo, *Il pellegrinaggio nel Grande Giubileo del 2000*, risente del momento storico. Il secondo, uscito l'8 maggio 1999 è invece profondamente innovativo: ha per titolo *Il Santuario. Memoria, presenza e profezia del Dio vivente* ed è il primo documento ufficiale di una Congregazione romana sul santuario, “memoria della nostra origine presso il Signore”; costituisce un forte messaggio rivolto ai rettori dei santuari e ai vari operatori pastorali perché, stante il presente revival del pellegrinaggio, sappiano dare una risposta adeguata al pellegrinaggio devoto, al turismo religioso e all'uso turistico del santuario, appunto alle tre modalità fondamentali con cui avviene l'incontro con la realtà santuariale.

Le prime risposte operative a questa nuova stagione, in materia di «religiosità popolare», che ebbe il crisma ecclesiale dall'esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* (1975) di Paolo VI e che è proseguita con il magistero di Giovanni Paolo II, il quale tanto ha insistito sulla necessità di promuovere un modello nuovo di annuncio del vangelo nella società contemporanea, si hanno nella nota pastorale della CEI sui pellegrinaggi (1998). Mentre la conferma che si è ormai entrati nella nuova fase viene dal *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, principi e orientamenti emanati nel 2002 dalla Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti. Ai temi «Santuari» e «Pellegrinaggi» è dedicato il cap.VIII, l'ultimo. Sono ventiquattro dense pagine, dove si ripercorrono le tappe di questi fenomeni dello spirito, caratteristici della religiosità popolare e che ora hanno avuto piena cittadinanza nella Chiesa. Si ricordano precedenti direttive e si danno “suggerimenti, in vista di una fruttuosa azione pastorale”. A questi nuovi suggerimenti e direttive ha fatto eco l'Ufficio Nazionale CEI per la Pastorale del tempo libero, turismo e sport che ha pubblicato *Parrocchia e pastorale del turismo, dello sport, del pellegrinaggio*, dedicando la seconda parte al pellegrinaggio, definito: *luogo teologale*, in quanto si identifica come “conoscenza-esperienza dell'amore misericordioso di Dio”;

luogo etico-ascetico, in quanto “vi eccelle la risolutezza di proposito in vista della conversione e della rigenerazione spirituale nella *misura di Cristo*”. Mentre, quale esempio di come questa nuova attenzione alle religiosità popolare sia stata veicolata attraverso l’omiletica, mi piace citare “*Le nuove sfide del pellegrinaggio post-giubilare: una pastorale pellegrinante per una Chiesa missionaria*” il titolo appunto dell’omelia che mons. Agostino Marchetto, segretario del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, ha tenuto il 21 novembre 2002, in occasione del Convegno promosso dall’Ufficio Nazionale per la pastorale del tempo libero, del Turismo e dello Sport. Vi emerge l’esigenza di una azione pastorale differenziata per sollecitare, agli addetti ai lavori, la creazione di un modello di pellegrinaggio, in vista della nuova evangelizzazione.

L’auspicio che questa breve carrellata sul pellegrinaggio – proposta a studenti di teologia del patriarcato ortodosso di Belgrado – possa costituire una delle possibili finestre di dialogo fra le confessioni che hanno la stessa genesi e appartengono allo stesso ipermodello culturale; e ciò in vista di una più approfondita conoscenza della rispettiva vita spirituale e liturgica, della psicologia religiosa e della cultura proprie di ciascuna confessione così che, sgombrato il campo da pregiudizi, si possa, con serenità, riflettere intorno a questioni dottrinali e teologiche che, troppo a lungo, ci hanno diviso.

Bibliografia:

In apertura sono stati citati: Fratriscus Franciscus Bartholi de Assisio, *Tractatus de Indulgentia S. Mariae de Portiuncula*, a cura di P. SABATIER, Librairie Fischbacher, Paris 1900 (il racconto è alle pp. 36–39); *Italia felix. Migrazioni slave e albanesi in Occidente. Romagna, Marche, Abruzzi, secoli XIV–XVI*, a cura di S. ANSELM, Quaderni di *Proposte e Ricerche* 3 (1988). Per il pellegrinaggio alla Porziuncola mi permetto di rimandare a M. SENSI, *Il Perdono di Assisi*, Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi 2002.

Vasta la bibliografia sul pellegrinaggio devoto: per un primo approccio S. ROSSO, *Pellegrinaggi*, in *Nuovo dizionario di mariologia*, a cura di S. DE FIORES – S. MEO, Paoline, Torino 1986, 1080–1107; F. CARDINI, *Il pellegrinaggio: Una dimensione della vita medievale*, Cecchiarelli, Manziana 1996. All’ampia bibliografia si aggiunga: AA. VV. *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla I^a crociata*, Atti del Convegno del Centro studi sulla Spiritualità medievale, Todi 8 – 11 ottobre 1961, Todi 1963; P. ALPHANDÉRY – A. DUPRONT, *La Cristianità e l’idea di crociata*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1974; A.

DUPRONT, *Antropologie du sacré et cultes populaires. Histoire et vie du pèlerinage en Europe occidentale*, in *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, V, Louvain 1974, 235-257 e in tr. it., in *Società, Chiesa e vita religiosa nell'ancien régime*, a cura di C. RUSSO, Guida Editori, Napoli 1976, 351-375; G. SCARVAGLIERI, *Pellegrinaggio ed esperienza religiosa, ricerca socio-religiosa sul santuario "Santa Maria delle Grazie"* in *San Giovanni Rotondo*, P. Pio da Pietrelcina, Foggia 1987, ID., *Aspetti socio-pastorali del pellegrinaggio*, in L. ANDREATTA – F. MARINELLI, *Il pellegrinaggio via della nuova evangelizzazione*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 185-22; M. SENSI, *L'iter della nascita dell'assistente spirituale e dell'animatore laico nei pellegrinaggi*, in *Gli operatori del pellegrinaggio*, a cura di L. ANDREATTA – F. MARINELLI, Piemme, Casale Monferrato 1994, 129-163; ID., *Santuari mariani e pellegrinaggi nel Medioevo*, in *La Madre del Signore dal Medioevo al Rinascimento, Itinerari mariani dei due millenni*, III, a cura di E. M. TONIOLO, Centro di Cultura Mariana "Madre della Chiesa", Roma 1998, 54-80; ID., *Santi patroni dei pellegrinaggi*, in *Santiago, Roma, Ierusalem*. Actas del III Congreso Internacional des Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, 14-16 settembre 1997, a cura di P. CAUCCI VON SAUCKEN, Xunta de Galicia 1999; *Pellegrini a Roma per il Giubileo dell'Anno Santo del 2000*, Mondadori, Milano 1999; ID., *Santuari, pellegrini, eremiti nell'Italia centrale*, Spoleto, Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2003 (Uomini e mondi medievali, 6); *I cavalieri del Santo Sepolcro. I luoghi e le immagini*, a cura di A. MONADORI SAGREDO, Retablo, Roma 2004.

Sul pellegrinaggio penitenziale: J. GAUDEMET, *Discipline pénitentielle en Gaule du IV^e au VII^e siècle*, in *Revue de droit canonique* 3 (1953) 233-238; C. VOGEL, *Le pèlerinage pénitentiel*, in *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla I crociata*. Atti del Convegno del Centro studi sulla Spiritualità medievale, Todi 8 - 11 ottobre 1961, Todi 1963, 37-94; E. DELARUELLE, *Le piété populaire au Moyen Age*, Bottega d'Erasmus, Torino 1974; J. SUMPTION, *Monaci, santuari, pellegrini: la religione nel Medioevo*, Editori Riuniti, Roma 1981; F. BOURDEAU, *La route du pardon: Pèlerinage et réconciliation*, Cerf, Paris 1982; G. PICASSO – G. PIANA – G. MOTTA, *A pane e acqua: peccati e penitenze nel Medioevo. Il penitenziale di Burcardo di Worms*, Europa, Novara 1986; L. VANTAGGIATO, *Pellegrinaggi giudiziari. Dalla Fiandra a San Nicola di Bari, a Santiago di Compostella e ad altri santuari (secc. XIV-XV)*, presentazione di P. Caucci von Saucken, prefazione di B. Vetere, Centro Italiano di Studi Compostellani - Università degli Studi di Perugia, Perugia 2010. Le carte del monastero di Berardenga sono state edite da E. CASANOVA, *Il Cartulario della Berardenga*, Accademia degli Intronati, Siena 1914.

Sulle grandi mete del pellegrinaggio degli europei: AA.VV., *Medioevo in cammino: l'Europa dei pellegrini*. Atti del convegno internazionale di

Studi. Orta San Giulio 2-5 settembre 1987, Orta San Giulio 1989; R. STOPANI, *La via Francigena, una strada europea nell'Italia del Medio Evo*, Le Lettere, Firenze 1992; ID., *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme e Compostella*, Le Lettere, Firenze 1991; C. CARDINI, *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce. Pellegrini, crociati, sognatori d'oriente fra XI e XV secolo*, Il Saggiatore, Milano 1991; R. LAVARINI, *Il pellegrinaggio cristiano dalle sue origini al turismo religioso del XX secolo*, Marietti, Genova 1997; *Il mondo dei pellegrinaggi: Roma, Santiago, Gerusalemme*, a cura di P. CAUCCI VON SAUCKEN, Jaca Book, Milano 1999; G. CRACCO, *Santuari e pellegrinaggi nella storia cristiana*, in *Il cristianesimo, grande atlante*, diretto da G. Alberigo, II, *Ordinamenti, gerarchia, pratiche*, UTET, Torino 2006, 880-907, 933-935; *Andare per Santuari*. Atti delle giornate di studio per operatori del turismo religioso, Torino 15 ottobre e 19 novembre 2004, a cura di G. CRACCO – P. COZZO, Aosta 2006.

Per un approfondimento sui lemmi, *Pietà e devozione*, si veda: G. DE LUCA, *Introduzione alla storia della pietà*, I, *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*; II, *Scrittori di religione del Trecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1962; L. A. MURATORI, *Della regolata devozione dei cristiani*, intr. di P. Stella, Paoline, Torino 1990.

Documenti e riflessioni sulla pastorale del pellegrinaggio: *Cammina verso lo splendore, il Signore cammina con te*. Atti del I Congresso mondiale della Pastorale per i Santuari e i Pellegrinaggi, Roma 26-29 febbraio 1992, Assisi 1 marzo 1992, Roma Sd.; *Santuario, tenda dell'incontro con Dio. Tra storia e spiritualità*, a cura di L. ANDREATTA – F. MARINELLI, Piemme, Casale Monferrato 1966; CEI, Commissione ecclesiale per la pastorale del tempo libero, turismo e sport, «*Venite, saliamo sul monte del Signore*» (Is. 2,3). *Il pellegrinaggio alle soglie del terzo millennio*, Roma 1998; A. MARCHETTO, *Le nuove sfide del pellegrinaggio post-giubilare: una pastorale pellegrinante per una Chiesa missionaria*, in *People on the Move 90* (dicembre 2002), 195-198; CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, LEV, Città del Vaticano 2002; *Parrocchia e pastorale del pellegrinaggio*, in CEI, Ufficio Nazionale per la Pastorale del tempo libero, turismo e sport, *Parrocchia e pastorale del turismo, dello sport, del pellegrinaggio*, Roma 2003.

Mario Sensi
sensi@tiscali.it
via Arco di Augusto, 7
06038 Spello (PG)

Summary

The sacredness of a pilgrimage to the Holy Land derives not from the place, but from the memory connected to it. After Helena, the mother of Constantine, discovered the Holy Cross, pilgrimage to Jerusalem and to the holy sites became the highest aspiration of Christians from East and West. However, following the Arab conquest of Palestine, pilgrimage to Jerusalem became problematic as a result of a lack of security along the various pilgrim routes. In the West, this is verified by an increase in pilgrimages to the tombs of the martyrs, in particular, Peter and Paul. Following the First Crusade (1099) there was an increase of pilgrims to the Holy Land, both from the East and from Christian Europe. However, the institution of a Latin hierarchy, of Latin monasteries and even of the Latin Patriarchate of Jerusalem deepened the division with the Patriarchate of Constantinople, which was in force beginning in 1054. When, in 1187, Saladin ended the rule of the Crusaders, the West felt it could do without pilgrimages to the holy sites because of the multiplication of sanctuaries – some of which were connected to the Holy Land – thanks to a translation of sacred objects, consisting of both relics and imitations of a prototype. Pilgrimage also, therefore, passed from one predominant cultural model to a plurality of models, connected to the cultural-religious psychology specific to each nation.



FORTSCHRITTE ZUR ÜBERWINDUNG DER SPALTUNGEN IN DER KIRCHE ZU WELCHEN ERWARTUNGEN BERECHTIGT DAS REFORMATIONSGEDÄCHTNIS 2017?

*Eilert Herms **

Der 31. Oktober 2017 wird – ohne Rücksicht auf offene historische *quaestiones facti*¹ – begangen werden als die fünfhundertste Wiederkehr des Tages, an dem durch die Veröffentlichung von Luthers Ablaßthesen die Entwicklung ihren Anfang nahm, welche zu der knapp vier Jahrzehnte später unter damaligen Umständen von niemandem mehr rückgängig zu machenden, obwohl doch von niemandem gewollten, Spaltung im abendländischen Teil der Kirche führte. Mit Sicherheit ist zu erwarten, daß dieses Gedächtnis Anlaß geben wird zu gründlicher Rückbesinnung auf die Bedeutung dieser Vorgänge nicht nur für die europäische Kirchengeschichte, sondern auch für das Ganze der europäischen – und überhaupt der westlichen – Kultur-, Sozial- und Geistesgeschichte. Ebenso sicher ist zu erwarten, daß Gelegenheit genommen werden wird, den gegenwärtigen Stand der Beziehungen des nicht mehr in voller Gemeinschaft mit Rom stehenden Teils der abendländischen Christenheit sowohl zu dem noch in voller Gemeinschaft mit Rom stehenden Teil dieser abendländischen Christenheit als auch zur Christenheit des Ostens zu bilanzieren und Perspektiven der künftigen Entwicklung dieser Beziehungen zu erwägen. Dabei werden allerdings, weil das Ereignis von 1517 und seine Folgen direkt die westliche Christenheit betreffen, die Beziehungen in diesem Teil der Christenheit im Zentrum stehen.

So fragt sich: Kann – über solche Klärung von Erreichtem und von Perspektiven hinaus – erwartet werden, daß jenes Gedächtnisjahr auch

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

¹ Vgl. E. ISERLOHN, *Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt*, Aschendorff, Münster 1968³.

weitere Schritte bringen wird, die zur effektiven Überwindung dieser Spaltung im Westen beitragen? Welcher *Gestalt* müßten solche Schritte sein (1)? Und welche derartigen Schritte aus Anlaß von 2017 können *realistischer Weise* erwartet werden (2)?

1. Die zu erwartende Gestalt weiterer gemeinsamer Schritte zur Überwindung der Spaltung in der westlichen Christenheit

1.1. Das Wesen der Spaltung in der westlichen Christenheit besteht nicht etwa darin, daß die reale Einheit der Christenheit in ihrer geschichtlich-sozialen, also „sichtbaren“ – will heißen: der teilnehmenden Erfahrung von jedermann zugänglichen – Verfaßtheit als Kirche verloren wäre. Das ist nach Einsicht aller beteiligten Seiten nicht der Fall; alle bekennen, daß die reale Einheit der Kirche dem Glauben gewiß ist². Vielmehr besteht die Spaltung ausschließlich darin, daß *innerhalb* dieser realen Einheit der Kirche nicht alle Seiten sich gegenseitig zugestehen können, miteinander in *voller* Gemeinschaft zu stehen³. Warum nicht? Weil aus der Sicht eines Teils der westlichen Christenheit, nämlich dessen, der in voller Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom steht, einem anderen Teil der westlichen Christenheit, nämlich demjenigen, welchem seit 1521 die volle Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom verwehrt wird, nicht zu-

² In den altkirchlichen Bekenntnissen, die auf allen Seiten in gleichem Wortlaut in Geltung stehen und gebraucht werden. Dabei ist von entscheidender Wichtigkeit: Die vom Glauben als wesentliche Implikation seines im Bekenntnis ausgesprochenen Grundes und Gegenstandes, des Heilswirkens des dreieinigen Gottes, genannte Kirche ist für alle Seiten nicht etwa eine *Civitas platonica*, ein Gedankending, sondern die in ihrer leibhaften Verfaßtheit für jedermanns teilnehmende Erfahrung zugängliche Gemeinschaft. Sie ist die *in ihrer Sichtbarkeit* verborgene *communio sanctorum*; dazu vgl. H.-P. GROSSHANS, *Die Kirche - irdischer Raum der Wahrheit des Evangeliums*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2003, 59-117. Großhans weist darauf hin, daß diese Einsicht auch im *Catechismus Romanus* von 1566 bereits ausgesprochen ist. Der entsprechende Grundsatz, daß die Selbstoffenbarung des Schöpfergottes in der Welt in leibhaften, also auch sicht- und hörbaren „Gesten und Worten“ (*gestis verbisque*) aus der Natur der Sache heraus stets ein Moment der Verborgenheit und der Entzogenheit des Offenbaren einschließt, also die Gestalt einer Offenbarung *sub contraria specie* hat, ist auch in neuesten Äußerungen des Magisteriums der römisch-katholischen Kirche wieder ausgesprochen worden, nämlich in dem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben Benedikts XVI. *Verbum Domini* (dort besonders 21). Darauf weist hin: G. LORIZIO, *Sakramentalität des Wortes von „Dei Verbum“ zu „Verbum Domini“*, in: E. HERMS / L. ŽAK (Hg.), *Sakrament und Wort im Grund und Gegenstand des Glaubens. Theologische Studien zur römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Lehre*, Mohr Siebeck - Lateran University Press, Tübingen - Roma 2011 (in Druckvorbereitung).

³ Die Spaltung besteht *innerhalb* der Kirche.

zugestehen ist, daß er in seiner Lehre und in seiner kirchlichen Ordnung dem realen Wesen der „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche“ entspricht.

Was mit dieser Nichtentsprechung gemeint ist, kann wiederum nur auf dem Boden von gemeinsamen Einsichten klar werden: Es ist Einsicht und Bekenntnis aller Beteiligten, daß das reale Wesen der Kirche die *communio sanctorum* ist. Ebenso, daß diese *communio* eine Zweidimensionalität besitzt, die schon durch den Doppelsinn ihrer Bezeichnung zum Ausdruck kommt. Denn die Rede von der *communio sanctorum* meint sowohl die „Gemeinschaft mit *dem* Heiligen“ in seiner konkreten Ganzheit (also mit den *sancta*) als auch die „Gemeinschaft *der* Heiligen“ (eben der Glaubenden) untereinander. Damit sind die beiden Dimensionen der kirchlichen Gemeinschaft angesprochen⁴. Diese beiden Dimensionen kirchlicher Gemeinschaft sind nach Einsicht aller gleichursprünglich, darum auch voneinander unzertrennbar und nicht aufeinander zurückführbar, also auch durchgehend aufeinander bezogen. Dies jedoch – und zwar kraft ihres gemeinsamen Ursprungs – in einer unumkehrbar asymmetrischen Weise, nämlich so, daß die eine Dimension konstitutiv ist für die andere: Die Gemeinschaft mit *dem* Heiligen in seiner konkreten Ganzheit (mit den *sancta*) ist Gemeinschaft mit der Wirklichkeit, die selbst heiligend (nämlich Glaube, Hoffnung und Liebe schaffend) wirkt und die als solche eben unumkehrbar konstitutiv ist auch für die Gemeinschaft *der* Heiligen, also für die Gemeinschaft der durch sie geheiligten Personen (der Glaubenden), untereinander. Nun gilt aus römisch-katholischer Sicht, daß eben jene konstitutive Gemeinschaft mit *dem* Heiligenden (mit dem Glaube, Hoffnung und Liebe Weckenden und dadurch die Gemeinschaft der Heiligen Schaffenden und Erhaltenden) in der Lehre des nichtrömischen Teils der westlichen Christenheit nicht angemessen (nicht in der konkreten Ganzheit ihrer wesentlichen Momente) erfaßt und daher auch nicht angemessen gelebt wird; auch in der Ordnung dieses Teils der westlichen Christenheit wird die Gemeinschaft mit *dem* Heiligen, welche die Gemeinschaft der Heiligen schafft, nicht angemessen berücksichtigt. Weil (aus gegenwärtiger römisch-katholischer Sicht) das Defizit jenes Teils der westlichen Christenheit *diesen* Punkt – also die Gemeinschaft mit *dem* Heiligen, welche die Gemeinschaft *der* Heiligen schafft – betrifft, deshalb kann auch zwischen ihm und dem römisch-katholischen Teil der westlichen Christenheit keine vollkommene

⁴ Die Rede von „kirchlicher Gemeinschaft“ bezeichnet hier – wie aus dem Kontext hervorgeht – dasselbe wie der Ausdruck „die Gemeinschaft, die das Wesen der Kirche ausmacht“.

Gemeinschaft vorhanden sein. Genau dasjenige Reale, welches allein die vollkommene Gemeinschaft *der* Heiligen schafft, eben die Gemeinschaft mit *dem* Heiligen, ist ja aus römisch-katholischer Sicht in dem nicht römisch-katholischen Teil der westlichen Christenheit nicht vollständig erfaßt, anerkannt und wirksam⁵. – Soweit das Wesen der Spaltung in der westlichen Christenheit.

⁵ Will man das aus römisch-katholischer Sicht bestehende Defizit genau vor Augen bekommen, muß man sich folgendes klar machen: – 1. Die Realität des Heiligen, welches von sich aus und durch sich selbst Menschen in die Gemeinschaft mit sich selbst versetzt, sie jeweils (*singulativ*) zu Heiligen macht und damit *ipso facto* auch unter einander in die Gemeinschaft der Heiligen versetzt, ist nichts anderes als das dynamische *fundamentum fidei*, also nichts anderes als das Geschehen der göttlichen Selbstoffenbarung, nichts anderes als die Selbstvergegenwärtigung des Schöpfers in seinem in Jesus inkarnierten Logos durch den Heiligen Geist. – 2. Folglich kann auch die durch dieses Heilige selbst gewirkte Gemeinschaft mit ihm keine andere sein als Gemeinschaft mit dem innergeschichtlich-leibhaften Christusgeschehen. – 3. Diese Gemeinschaft mit dem innergeschichtlich-leibhaften Christusgeschehen kann ihrerseits – eben als Gemeinschaft mit der Leibhaftigkeit des innergeschichtlichen Christusgeschehens – wiederum keine andere Gemeinschaft sein als eine konkrete innergeschichtliche und d. h. leibhafte Gemeinschaft. Die durch das innergeschichtliche leibhafte Christusgeschehen geschaffene Gemeinschaft mit Christus kann *in concreto* nur sein: leibhafte Gemeinschaft mit ihm, also der „Leib Christi“, die Kirche, verstanden als die durch das geschichtlich-leibhafte Christusgeschehen selbst geschaffene geschichtlich-leibhafte Gemeinschaft, welche *aus* diesem Geschehen lebt, und zwar als Gemeinschaft *mit* diesem Geschehen. – 4. Das aber heißt: In das geschichtlich-leibhafte Geschehen der Selbstvergegenwärtigung des Schöpfers in seinem inkarnierten (in die Geschichte leibhaft eingegangenen Logos) durch den Heiligen Geist gehört wesentlich mit hinein: die geschichtlich leibhafte Gemeinschaft der Kirche, die geschichtliche Gemeinschaft des „Leibes Christi“, deren Schaffung durch das Christusgeschehen selbst wesentlich und grundlegend ist für die dauernde, universalgeschichtliche Wirksamkeit des Christusgeschehens. Und das wiederum heißt: Die durch das Christusgeschehen selbst aus den Jüngern der ersten Generation geschaffene Gemeinschaft der Glaubenden, der Heiligen, gehört für jede folgende Generation von Glaubenden (Heiligen) selbst mit hinein in das dynamisch *fundamentum fidei*; sie gehört hinein in die heilig machende, nämlich in die Gemeinschaft mit Gott und in die Gemeinschaft der Glaubenden versetzende, Selbstvergegenwärtigung des Schöpfers in seinem inkarnierten Logos durch den Heiligen Geist. – 5. Und zwar gehört sie in die auf das Ganze der Geschichte bis zu deren Ende (also bis zum Eintritt des Eschatons, des ewigen Ziels der Geschichte) ausgreifende Wirksamkeit der Offenbarung (der Selbstoffenbarung des Schöpfers in seinem inkarnierten Logos durch den Heiligen Geist) just in der Gestalt hinein, in der sie durch Jesus Christus selbst geschaffen ist: nämlich als die Gemeinschaft, die durch die Ostererleuchtung dazu befähigt und dazu verpflichtet ist, das ihr am Gründonnerstagabend gebotene Mahl zu feiern, in dessen Gaben er – der inkarnierte und als solcher zur Rechten des Vaters erhöhte Logos des Schöpfers – selbst bis ans Ende der Zeiten präsent und wirksam sein will und ist. Folglich gilt: Für jede Generation, die auf die erste folgt, gehört in das dynamische *fundamentum fidei*, in den Grund und Gegenstand des Glaubens selber hinein: die geschichtlich-leibhafte Gemeinschaft der Glaubenden, die gehorsam das Mahl feiert und die sich eben dadurch erweist als in der Gemeinschaft mit dem Heiligen gründend, durch es geschaffen und von ihm erhalten. – 6. Dies alles ist nicht strittig zwischen dem von Rom nicht getrennten und dem von Rom getrennten Teil der westlichen Christenheit. Strittig ist lediglich

1.2. Überwunden werden kann diese Spaltung nur durch Schritte, die diesem Wesen der Spaltung entsprechen. Das müssen *letztlich* sicherlich *gemeinsame* Schritte beider Seiten sein. Nämlich gemeinsame Schritte, durch die beide Seiten gemeinsam erklären, daß – warum und inwiefern – jede von ihnen nicht umhin kann, der *Lehre* der anderen Seite zu attestieren, daß auch sie eine angemessene Sicht der Wirklichkeit der vom Heiligenden (den *sancta*) selbst geschaffenen Gemeinschaft mit ihm, *dem* Heiligenden (den *sancta*), ausdrückt, also eine angemessene Sicht jener ersten und grundlegenden Ebene der Gemeinschaft, welche die dadurch begründete zweite Ebene der Gemeinschaft *der* Heiligen (der Glaubenden, Hoffenden, Liebenden) untereinander schafft und trägt⁶.

die Antwort auf die Frage: Was sind die hinreichenden Bedingungen dafür, daß sich in der Mahlfeier der Kirche der geschichtlich-leibhafte Ursprung der Kirche, das geschichtlich-leibhafte Christusgeschehen, selbst geschichtlich-leibhaft vergegenwärtigt und zur Wirkung bringt? Hat Jesus Christus selbst den Kreis derjenigen bestimmt, die in der von ihm gebotenen Feier und Verkündigung des Christusgeschehens an seiner Statt (*vice Christi* oder *in persona Christi*) sprechen (die *verba testamenti*) und handeln (die Gaben austeilen)? Oder ist es so, daß diejenigen, die von der an Ostern geschaffenen Gemeinschaft dazu berufen sind, in der ursprungsgemäß geordneten Mahlfeier der Gemeinde die *verba testamenti* zu sprechen und die gesegneten Gaben auszuteilen, eben durch diese Berufung zu diesem Dienst in der Gemeinschaft und an der Gemeinschaft auch ipso facto in den Dienst Gottes und Christi berufen sind, die durch den Dienst, zu dem diese Personen durch die Kirche berufen sind, selbst an der Kirche (und dadurch an der Welt) wirksam sind (zur so begründeten Autorität des Dienstes der Berufenen vgl. WA 6, 517,31; 523,4; 526,15; 12, 174,26; 191,25; Melancthon kann diesen Dienst auch als *vice Dei* vollzogenen ansprechen [*Apol. XXIV: BSLK 354,19f.*]?) – 7. Daß dies Letztere und nicht das Erstere in Lehre und Ordnung eines Teils der westlichen Christenheit behauptet und in seiner Ordnung gelebt wird, das macht aus römisch-katholischer Sicht dasjenige Defizit in der Gemeinschaft mit *dem* Heiligen (also im *fundamentum fidei dynamicum* selber) aus, welches diesen Teil der westlichen Christenheit von der vollen Gemeinschaft *der* Heiligen – also von der vollen Gemeinschaft mit dem römisch-katholischen Teil der Christenheit – ausschließt.

⁶ In beiden Teile der westlichen Christenheit wird gesehen und anerkannt: Die Gemeinschaft mit *dem* Heiligen, welche die Gemeinschaft *der* Heiligen schafft und erhält, hat den Charakter eines vom Heiligen selbst ausgehenden, von ihm gewirkten *Geschehens* oder *Prozesses*: eben des Geschehens oder des Prozesses der Selbstvergegenwärtigung des Schöpfers in seinem inkarnierten Logos – und darum auch vermittelt der vom inkarnierten Logos geschaffenen, seine Inkarnation feiernden und verkündigenden Gemeinschaft, also vermittelt der das Evangelium feiernden und verkündigenden Kirche – durch den Heiligen Geist. Daher kann mit der Rede von den für diese Gemeinschaft mit dem Heiligen wesentlichen *sancta* im Plural auch nicht ein bestimmter Inbegriff von nebeneinanderstehenden „Stücken“ gemeint sein, sondern nur das Ganze der unterschiedlichen Prozeßmomente, die für jenen Heilsprozeß wesentlich sind und von denen jedes Moment nur in Einheit mit allen anderen und bezogen auf alle anderen existiert. Dies vorausgesetzt gilt dann: Für das Offenbarungsgeschehen, das die Gemeinschaft der Heiligen der ersten Generation geschaffen hat, sind die folgenden (samt und sonders durch den Schöpfergeist gewirkten) Momente wesentlich: das Welt schaffende und erhaltende Wirken des Schöpfers, die Erwählung eines Volkes Gottes, die Verheißung des Reiches Gottes, die Inkarnation des

Dabei kann als Grund solcher Anerkennung, die jede Seite der Lehre der anderen Seite zollt, nichts anderes in Betracht kommen als:

- einerseits die gründliche Erfassung der in der eigenen Lehre ausgedrückten eigenen Sicht der grundlegenden Ebene der vom Heiligenden (den *sancta*) selbst geschaffenen Gemeinschaft und zugleich

- andererseits die Einsicht jeder Seite, daß die Wirklichkeit dieser grundlegenden Ebene, die vom Heiligenden (den *sancta*) selbst geschaffen wird, wie sie von der anderen Seite in deren *Lehre* gesehen und ausgedrückt wird, identisch ist mit dieser Wirklichkeit, wie sie auf der eigenen Seite gesehen und in der eigenen *Lehre* beschrieben wird.

Erst dann kann auch der zweite gemeinsame Schritt getan werden, der die *Ordnung* beider Seiten betrifft: Erst dann kann jede Seite der anderen Seite und ihrer Ordnung attestieren, daß sie mit der eigenen kompatibel ist, weil auch sie einer akzeptablen lehrmäßigen Beschreibung der schlechthin grundlegenden (durch das Heiligende [durch die *sancta*] selbst geschaffenen) Gemeinschaft mit *dem* Heiligenden (den *sancta*) folgt. Und erst auf dem Boden einer solchen gemeinsamen Anerkennung der wechselseitigen Akzeptabilität der kirchlichen Ordnung können dann auch alle Seiten in diesen wechselseitig anerkannten Ordnungen in unbeschränkter Gemeinschaft miteinander leben und eben dieses Faktum (des Lebens in unbeschränkter Gemeinschaft) allseits anerkennen.

Letztlich sind also zur Überwindung der Spaltung *gemeinsame* Schritte erforderlich. Gemeinsame Schritte, die nicht die Gestalt der gemeinsamen Proklamation *einer* neuen gemeinsamen Lehre und *einer* neuen gemeinsamen Ordnung haben werden. Sondern gemeinsame Schritte, die vielmehr die Gestalt jeweils einer „Gemeinsamen offiziellen Fest-

Schöpferlogos, sein irdisches Wirken, die proleptische Zusammenfassung seines Wirkens in der Einsetzung des Mahles, sein Leiden, sein Kreuzestod, seine Auferstehung und seine Erhöhung zur Rechten des Vaters. Für das Offenbarungsgeschehen, welches die Gemeinschaft der Heiligen seit der zweiten Generation schafft, kommen als wesentliche Momente dieses Geschehens hinzu: die Feier und Verkündigung des die Ostergemeinschaft schaffenden Offenbarungsgeschehens durch die Ostergemeinschaft. Für *alle* Teile der westlichen Christenheit gilt: In das auf alle geschichtliche Zukunft ausgreifende Offenbarungsgeschehen (in das *dynamische fundamentum fidei*) gehören als wesentliche Prozeßmomente hinein: die leibhafte Wirklichkeit der Kirche als leibhafte Feier und Verkündigung des Evangeliums. Wie für den römisch-katholischen Teil der Christenheit ist auch für den mit ihm nicht in voller Gemeinschaft stehenden Teil die Kirche als Geschöpf des Evangeliums, d. h. als *Geschöpf* Christi, zugleich *Heilswerkzeug* des Evangeliums bzw. Christi.

stellung“ haben werden: und zwar zunächst jeweils einer „Gemeinsamen offiziellen Feststellung“ über die Lehre der beteiligten Seiten und ihr Verhältnis zueinander, und dann jeweils einer „Gemeinsamen offiziellen Feststellung“ über die Ordnung beider Seiten und ihr Verhältnis zueinander.

Die Geschichte solcher auf die Überwindung der Spaltung gerichteten „Gemeinsamen offiziellen Feststellungen“ ist mit der am 31. Oktober 1999 unterzeichneten *Gemeinsamen offiziellen Feststellung* (= *GoF*) zur *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (= *GER*) vom 18. Februar 1997 eröffnet. Diese *GoF* dürfte in gewisser Hinsicht stilbildend sein. Nämlich sofern sie eben tatsächlich nicht die Gestalt einer gemeinsamen Proklamation einer neuen gemeinsamen Lehre hat, sondern genau die Gestalt einer gemeinsamen offiziellen Feststellung über das Verhältnis der Lehre beider Seiten von der soeben skizzierten Art.

Darüber darf das Faktum des breiten Protestes gegen die *GoF* von 1999 auf Seiten der akademischen evangelischen Theologie in Deutschland nicht täuschen. Dieser Protest bezog sich keineswegs auf das Verfahren, überhaupt auf dem Wege einer *GoF* über das Verhältnis der Lehre beider Seiten zur Überwindung der Spaltung beizutragen, sondern nur auf die methodischen Grundsätze, die bei der Bestimmung des Verhältnisses der beiderseitigen Lehre angewendet wurden, und daher dann auch auf bestimmte inhaltliche Züge der hier vorgelegten Verhältnisbestimmung. Derartige Unzulänglichkeiten müssen bei späteren *GoFen* über umfassendere, komplexere Lehrzusammenhänge vermieden werden.

Unbeschadet dessen sind weitere *GoFen* über die Lehre zu erwarten und für die Überwindung der Spaltung auch erforderlich, weil die *GoF* von 1999 eben nur das Lehrthema „Rechtfertigung“ als ein einzelnes unter vielen anderen in der Lehre beider Seiten betraf, von denen allen gilt: Das Verhältnis ihrer lehrmäßigen Behandlung auf beiden Seiten müßte jeweils in einer *GoF* beider Seiten als ein Verhältnis der Kompatibilität bestimmt werden, wenn die Spaltung überwunden werden soll⁷.

⁷ Der Gedanke an eine solche *GoF* der *Kompatibilität* zweier Gestalten der Lehre über ein und dasselbe Reale, eben über den christlichen Glauben und seinen Grund und Gegenstand, sei bei dieser Gelegenheit gegen zwei mögliche (und auch hier und da schon begegnende) Mißverständnisse in Schutz genommen. – *Erstens*: Dieser Gedanke darf nicht vorschnell mit dem aus dem Bereich der Naturwissenschaften bekannten Gedanken der „Komplementarität“ von (etwa physikalischen) Theorien gleichgesetzt werden. Diese Gleichsetzung verbietet sich deshalb, weil die Gegenstände der Naturwissenschaft von anderer Art sind als der Gegenstand der theologischen Glaubensexplikation und weil daher auch wir und unseresgleichen auf die Gegenstände der Naturwissenschaft in einer anderen Art und Weise bezogen sind als auf den Gegenstand der

Diese vielen noch zu behandelnden weiteren Themen *neben* dem Thema Rechtfertigung wurden 1999 ausdrücklich benannt. Sie umfassen «das Verhältnis von Wort Gottes und kirchlicher Lehre, die Lehre von der Kirche, von der Autorität in ihr, von ihrer Einheit, vom Amt und von den Sakramenten, schließlich von der Beziehung zwischen Rechtfertigung und Sozialethik»⁸.

theologischen Glaubensexplikation. Folglich ist das Verhältnis der „Komplementarität“, das unter Umständen zwischen verschiedenen naturwissenschaftlichen Theorien über ein und denselben naturwissenschaftlichen Gegenstand festgestellt werden kann, ein anderes als das gegebenenfalls festzustellende Verhältnis der „Kompatibilität“ zweier unterschiedlicher theologischer Gesamtbeschreibungen des christlichen Glaubens und seines Grundes und Gegenstandes. – *Zweitens*: Es wird vermutet, daß die Feststellung der Kompatibilität zweier unterschiedlicher Beschreibungen der Realität des Glaubens und seines Grundes und Gegenstandes sachnotwendig den Verzicht auf die Erkenntnis der Wahrheit, die in sich selbst nur eine ist, einschließt. Diese Meinung ist jedoch nur haltbar, wenn man das, was der Ausdruck „die Wahrheit“ bezeichnet vorschnell mit dem identifiziert, was die Rede von einer „wahren Beschreibung“ von Realem bzw. Wirklichem meint. Die Prädikation eines Aussagezusammenhanges als „wahr“ besagt stets nur, daß er am einheitlichen Wesen von Wahrheit (der Übereinstimmung zwischen *res* und *intellectus*) Teil hat, jedoch recht verstanden niemals, daß er „die Wahrheit“ ist. Die Behauptung, daß ein Aussagezusammenhang „wahr“ sei, meint recht verstanden nur, daß er das Resultat eines „in der Wahrheit“ vollzogenen Lebensaktes (genau: eines Symbolisierungsaktes) ist; denn „die Wahrheit“ kann nicht ins Bücherregal gestellt, sondern – wie Christus ein für alle mal klar gemacht hat – nur gelebt werden: *«Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben»* (Joh 14,6). Daher ist auch das Suchen nach der Kompatibilität (bzw. schließlich auch die Feststellung der Kompatibilität) zwischen unterschiedlichen Beschreibungen ein und desselben Realen nicht der Verzicht auf die Wahrheitsfrage, sondern nur die angemessene Weise, diese Frage zu stellen – nämlich diejenige Weise, welche mit dem uneinholbaren Unterschied zwischen „der Wahrheit“ und jeder möglichen „wahren Beschreibung“ von Realem Ernst macht. Die Einheit des Offenbarungsgeschehens schafft die Einheit der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche – und zwar als Einheit einer Gemeinschaft, an der unterschiedliche Teilhabeweisen möglich und real sind. So ist auch die Einheit „der Wahrheit“ die Einheit eines Raumes, der in sich unterschiedliche Umgangsweisen mit demselben Realen – als gleichermaßen *wahre* Umgangsweisen – enthält. Zu solchen Einsichten gelangt die verantwortliche theologische Explikation des christlichen Glaubens, seines Grundes und seines Gegenstandes, in der kirchlichen Lehre in dem Augenblick, in dem sie nicht nur die Wahrheit ihrer Beschreibungen behauptet, sondern sich auch darauf *besinnt* (eben in einer Reflexion *über* ihre Lehre), was dieses Inanspruchnehmen der Wahrheit seinerseits bedeutet. Dann kommt auch zu Gesicht, daß und wie Wahrheit und Offenbarung wesentlich zusammengehören, sofern nämlich Offenbarung als Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes geschieht, der in sich selbst „die Wahrheit“ ist. Damit aber kommt dann nicht weniger zu Gesicht als die Tatsache, daß auch die durch diese Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes geschaffene Gemeinschaft im Glauben ursprünglich und wesentlich über alle Unterschiede der Teilhabe an ihr hinweg schon Gemeinschaft in der Wahrheit ist. Dazu vgl. demnächst E. HERMS, *Offenbarung und Wahrheit. Aus lutherischer Sicht*, Vortrag auf dem VIII. International Symposium of University Professors, Rom 23. bis 25. Juni 2011.

⁸ GER 43.

Nicht deutlich wird bei dieser Auflistung, ob und ggf. *wie* durch die *GoF* über das Verhältnis der Rechtfertigungslehre beider Seiten bereits der Weg gewiesen wäre zu einer für die Überwindung der Spaltung förderlichen *GoF* über das Verhältnis der Lehre beider Seiten zu diesen weiteren Themen. Das dürfte damit zusammenhängen, daß diese Liste die noch zu behandelnden Themen einfach *nebeneinander* stellt, ohne daß durchsichtig wäre, wie sie von jeder Seite in der *Einheit ihrer Lehre*, die sich für beide Seiten aus der beiderseits anerkannten *Einheit des Gegenstands* der Lehre ergibt, verortet und im Zusammenhang der Bezogenheit der Lehre auf ihren einheitlichen Gegenstand nun ihrerseits von einander unterschieden und aufeinander bezogen sind. Dem könnte nur dadurch abgeholfen werden, daß beide Seiten sich fundamentaltheologisch auf die Einheit desjenigen Geschehens besinnen, das als heilig und gerecht machender Grund und Gegenstand des Glaubens diesen, den Glauben, als Gemeinschaft mit ihm (also als Gemeinschaft mit dem heiligmachenden Heiligen, den *sancta*) schafft und erhält und dadurch auch die Gemeinschaft der Heiligen (der Glaubenden, Hoffenden und Liebenden). Kommt dafür das Geschehen der Rechtfertigung überhaupt in Betracht? Ja – wenn dieses Geschehen fundamentaltheologisch als das Geschehen der Selbstvergegenwärtigung der Gnade und Wahrheit des Schöpfers im inkarnierten Schöpferlogos durch den Schöpfergeist verstanden wird. Es müßte also nichts weniger unternommen werden, als in einer fundamentaltheologischen Besinnung auf die Einheit dieses Geschehens, also durch eine Besinnung auf die Einheit des dynamischen *fundamentum fidei*, d. h. durch eine Besinnung auf das Geschehen der Selbstvergegenwärtigung der Gnade und Wahrheit des Schöpfers in seinem inkarnierten Logos durch seinen Geist, all jene Sachverhalte, die durch die Titel „Wort Gottes“, „Kirche“, „Sakrament“, „Amt“, „Autorität in der Kirche“ etc. angezeigt werden, als verschiedene wesentliche Momente in der Einheit eben dieses Geschehens aufzuweisen, welches die Lehre auf beiden Seiten als den Grund und Gegenstand der Glaubensgewißheit, die zur Hoffnung befreit und in der Liebe tätig ist, intendiert. Erst in einem solchen, vom fundamentaltheologischen Blick auf die Einheit des dynamischen *fundamentum fidei* (das zugleich mit dem Glauben selbst der einheitliche Gegenstand der Theologie ist) geleiteten Versuch zur Bestimmung des Verhältnisses der Lehre beider Seiten könnte sich für jede Seite zeigen,

– erstens, ob und wie weit sie selbst in ihrer eigenen Lehre alle jene Teilthemen *überhaupt* und *sachlich konsequent* entsprechend ihrer Sicht

jenes Grundgeschehens durchgeführt hat, also auch, welchen Beitrag diese einzelnen Sachverhalte zur Beschreibung des Gesamtgeschehens leisten, also welchen Sinn sie jeweils im Gesamtzusammenhang der Einheit der eigenen Lehre als eigener Beschreibung der Einheit des dynamischen *fundamentum fidei* haben, und

- ob und wieweit die Lehre des anderen Teils unbeschadet ihrer andersartigen Gestaltung dennoch in all ihren Teilstücken die Einheit eben desselben Grundgeschehens meint, das auch die eigene Lehre intendiert, und ob und wieweit sie dieses Grundgeschehen angemessen beschreibt.

Eine solche konsequent fundamentaltheologisch (oder: offenbarungstheologisch) ansetzende Bemühung um die Bestimmung des Verhältnisses der Lehre beider Seiten hat es in den römisch-evangelischen Dialogen seit dem zweiten Vatikanum bisher noch nicht gegeben. Auch die *GER*, die durch die *GoF* von 1999 „in ihrer Gesamtheit bestätigt wurde“, kennt diesen Ansatz noch nicht.

Ist dies richtig, so kann man auf dem Weg einer *GoF über* die Lehre beider Seiten und ihr Verhältnis zu einander, der zur Überwindung der Spaltung führt, nicht vorankommen durch gemeinsame Bestimmungen des Verhältnisses von für sich genommenen Einzelthemen wie etwa durch eine *GoF über* die Lehre vom Abendmahl bzw. über die Eucharistie für sich genommen. Vielmehr kann das Ziel dieses Weges nur erreicht werden durch eine *GoF über* die Lehre vom Grund und Gegenstand des Glaubens und damit über *alle* in der Lehre über dieses Grundgeschehen wesentlich enthaltenen Einzelthemen wie: „Kirche“, „Sakrament und Wort“, „Sakramente“, „Amt“, „Autorität“, „Kirchenordnung und Kirchenrecht“ etc.

Seit dem Anfang des neuen Jahrhunderts sind zwar von dieser methodischen Einsicht geleitete Bemühungen zu erkennen⁹. Aber es ist nicht zu erwarten, daß sie in dem verbleibenden guten halben Jahrzehnt bis 2017 die für die Überwindung der Spaltung erforderlichen *GoFen* über das Ganze all dieser Themen der Lehre möglich machen werden. Erst recht können also auch die auf ihnen erst aufbauenden *GoFen* zur *Ordnung* der Kirche realistischer Weise nicht bis 2017 oder aus Anlaß von 2017 erwartet werden.

⁹ Vgl. E. HERMS / L. ŽAK (Hg.), *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien*, Mohr Siebeck - Lateran University Press, Tübingen - Roma 2008; DIES. (Hg.), *Sakrament und Wort im Grund und Gegenstand des Glaubens*.

2. Können einseitige Schritte, die zur Überwindung der Spaltung beitragen, aus Anlaß von 2017 erwartet werden?

Die Frage mag befremden. Ist denn Ökumene überhaupt eine Sache einseitiger und nicht vielmehr immer zweiseitiger, genau: gemeinsamer, Schritte? Auf diese erstaunte Frage ist zu antworten, daß es keine zweiseitigen, gemeinsamen Schritte gibt, denen nicht einseitige zugrundeliegen und vorausgegangen wären. Solche einseitigen Schritte waren und sind stets motiviert und orientiert durch die Einsicht einzelner Gemeinschaften, daß der Grund und Gegenstand des Glaubens, wie dieser selbst sich ihnen präsentiert und wie sie ihn daraufhin in ihrer *eigenen* Lehre anerkennen und bekennen, sie dazu verpflichtet, ihr Verbundensein mit anderen Gemeinschaften in der Einheit der Kirche Jesu Christi ernst zu nehmen und ihm Ausdruck zu geben durch öffentliche Anerkennung und durch praktischen Vollzug dieses Verbundenseins in der Einheit der Kirche.

So war es seit den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts die im *eigenen* reformatorischen Lehrbekenntnis festgehaltene Sicht des Grundes und Gegenstandes des Glaubens (der Selbstvergegenwärtigung des Schöpfers durch seinen inkarnierten Schöpferlogos im Schöpfergeist), die zunächst evangelische Christen, also Glieder der lutherischen, der anglikanischen und der reformierten Gemeinschaft, und dann diese Gemeinschaften als ganze, dazu veranlaßte¹⁰, auf die jeweils anderen Gemeinschaften zuzugehen, um mit ihnen in derjenigen Verbundenheit zusammenzuleben und zusammen zu handeln, in welcher sie sich jeweils selbst innerhalb der durch den Grund und Gegenstand des Glaubens geschaffenen und garantierten Einheit der Kirche vorfanden. Beispielsweise ist es ein Implikat der den Lutheranern erschlossenen Präsenz des Grundes und Gegenstandes des Glaubens (der Selbstvergegenwärtigung des Schöpfers in seinem inkarnierten Schöpferlogos durch den Schöpfergeist) und seiner in ihrem eigenen lutherischen Lehrbekenntnis fixierten Sicht, daß zur Anerkennung und Praktizierung der Verbundenheit aller christlichen Gemeinschaften in der durch jenes Grundgeschehen selbst geschaffenen und erhaltenen Einheit nicht mehr erforderlich ist, als daß diese Gemeinschaften sich gegenseitig zugestehen können und müssen, in ihnen werde das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente ursprungsgemäß gefeiert (CA VII). Motiviert und orientiert von dieser ei-

¹⁰ Als Gesamtdarstellung dieser Vorgänge immer noch grundlegend: R. ROUSE / St. NEILL, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung*, 2 Bde, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957-1958.

genen Einsicht in das *fundamentum fidei* und in seine Implikate haben sie sich *von sich aus*, also „einseitig“, aufgemacht, anderen christlichen Gemeinschaften zu bezeugen, daß sie, die Lutheraner, sich mit ihnen in der durch den Grund und Gegenstand des Glaubens selbst geschaffenen und erhaltenen Einheit der Kirche verbunden und dazu verpflichtet finden, dieser Verbundenheit auch Ausdruck zu verleihen, indem sie diesen anderen Gemeinschaften anbieten, solche Verbundenheit auch praktisch zu leben – grundlegend und umfassend in der Gemeinschaft des Herrenmahles. Weil dieser Schritt in der *eigenen* Einsicht in die durch den Grund und Gegenstand des Glaubens geschaffene Einheit der Kirche begründet ist, ist er geboten ganz ohne Rücksicht darauf, ob die mit diesem Angebot adressierten anderen Gemeinschaften ihrerseits auf dieses Angebot eingehen und die angebotene Praxis der Verbundenheit erwidern können. Nur wenn die aus eigener Einsicht stammenden, also insofern auch ursprünglich einseitigen Angebote in dieser „Rücksichtslosigkeit“ gemacht werden, kann dann auch der Fall eintreten, daß andere Gemeinschaften diese angebotene Praxis der Verbundenheit ebenfalls erwidern – und dies wiederum aus ihrer *eigenen* Einsicht in den Grund und Gegenstand des Glaubens und die durch diesen begründete Einheit der Kirche. Dann kann *gemeinsam* festgestellt werden, daß alle beteiligten Gemeinschaften sich nicht etwa durch Preisgabe ihrer *eigenen* Sicht vom Grund und Gegenstand des Glaubens und der Einheit der Kirche, sondern gerade *aufgrund* ihrer je eigenen Sicht des Grundes und Gegenstandes des Glaubens und der Einheit der Kirche und *in Treue zu* dieser ihrer eigenen Sicht zur gemeinsamen Praxis ihrer Verbundenheit in der Einheit der Kirche verpflichtet sehen. Eine solche gemeinsame offizielle Feststellung *über* die Lehre aller beteiligten Seiten konnte als Resultat von aus jeweils eigener Überzeugung stammenden einseitigen Schritten der Lutheraner in Richtung auf die Reformierten und der Reformierten in Richtung auf die Lutheraner in Gestalt der Leuenberger Konkordie von 1973 erreicht werden¹¹. Die gemeinsame offizielle Feststellung *über* die Lehre einer jeden der beteiligten Seiten und *über* die darin ausgesprochene Sacheinsicht jeder Seite reicht in diesem Falle *so weit*, daß die von jeder Seite selbst gesehene Verbundenheit in der Einheit der Kirche einschließlich der Mahlgemeinschaft praktiziert werden kann.

Ebenso war es ein aufgrund eigener Einsicht gebotener einseitiger Schritt der Lutheraner, daß sie 1975 das Recht der gastweisen Teilnahme

¹¹ Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie) vom 16. März 1973.

von Katholiken am Abendmahl im lutherischen Gottesdienst erklärten und zugleich die Unbedenklichkeit der Kommunion von Lutheranern in der römisch-katholischen Messe¹². Dieser einseitige Schritt ist ein Beitrag zur Überwindung der Spaltung unbeschadet der Tatsache, daß die römisch-katholische Seite bisher dieser lutherischen Verbundenheitsklärung und diesem lutherischen Angebot einer einschlägigen Verbundenheitspraxis nicht mit einer entsprechenden Verbundenheitsklärung und nicht mit dem Angebot einer entsprechenden Verbundenheitspraxis aufgrund ihrer eigenen Einsicht in den Grund und Gegenstand des Glaubens und in die Einheit der Kirche antworten konnte. Was freilich nicht ausschließt, daß auch im Verhältnis zwischen der Gemeinschaft der Lutheraner und der Gemeinschaft der römischen Katholiken *GoFen über* die Lehre jeder Seite möglich sind, die festhalten, wie jede Seite sich von sich aus durch den Grund und Gegenstand des Glaubens mit der anderen verbunden sieht – und zwar jeweils aufgrund ihrer eigenen Einsicht in den Grund und Gegenstand des Glaubens und die Einheit der Kirche, also jeweils „von sich aus“ und insofern „einseitig“.

Den wichtigsten Schritt zur Überwindung der Spaltung, den die römisch-katholische Seite „von sich aus“, also ausschließlich aufgrund ihrer *eigenen* Einsicht in den Grund und Gegenstand des Glaubens und die Einheit der Kirche und *in Treue zu* dieser ihrer eigenen Einsicht getan hat, ist zweifellos der unwiderrufliche Entschluß, *überhaupt* in eine eigenen Grundeinsichten folgende ökumenische Arbeit einzutreten, die auf die Überwindung der Spaltungen zielt, die innerhalb der unverlorenen Einheit der Kirche aufgetreten sind, also der unwiderrufliche Entschluß, der durch das Dekret *Unitatis redintegratio* des Zweiten Vatikanischen Konzils dokumentiert ist. Ohne Zweifel ist durch diesen Schritt ein wesentlicher Beitrag zur Überwindung der Spaltungen geleistet worden, weil diese nämlich ohne eine eben darauf gerichtete Arbeit der römisch-katholischen Seite überhaupt nicht zu erreichen ist, weil er also *eine* der *notwendigen* Bedingungen zur Überwindung der Spaltung erfüllt. Diese Leistung erbringt er unbeschadet der Tatsache, daß er ein einseitiger Schritt ist, ein Schritt, der eben von einer Seite von sich aus und nach eigenen Grundsätzen getan wurde. Und nicht nur ist die Verabschiedung des Ökumenismusdekrets ein solcher einseitiger Schritt der römisch-katholischen Seite, sondern dieses Dekret legt auch die gesamte

¹² Zum ganzen Vorgang vgl. E. HERMS, *Das Abendmahl für alle Getauften. Eine Fallstudie zur realen ökumenischen Bewegung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*, in: DERS., *Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft II*, Elwert, Marburg 2003, 187–222.

ökumenische Arbeit der römisch-katholischen Seite definitiv darauf fest, überhaupt keine anderen Schritte zur Überwindung der Spaltung zu tun als solche, die sich als aus der eigenen, römisch-katholischen Sicht vom *fundamentum fidei* und der Einheit der Kirche geboten erweisen, also in diesem Sinne „einseitig“ sind. Die Verlässlichkeit der römisch-katholischen Seite hat sich darin bewährt, daß sie tatsächlich in den inzwischen knapp 50 Jahren ihrer von *Unitatis redintegratio* gesteuerten ökumenischen Arbeit keinen einzigen Schritt getan hat, der nicht in Treue zu den eigenen, römisch-katholischen, Einsichten vom *Möglichkeitsgrund* ihrer ökumenischen Arbeit (der ist: die durch die Spaltungen nicht zerstörte Einheit der Kirche und eine aufgrund dessen schon bestehende gewisse Verbundenheit aller nichtrömischen christlichen Gemeinschaften mit der römischen) und vom *Ziel* ihrer ökumenischen Arbeit (das ist: die vollständige Verbundenheit der nichtrömischen Gemeinschaften mit der römischen Gemeinschaft in der Ordnung der römischen Gemeinschaft) geleitet gewesen wäre. Das gilt für die Teilnahme am bilateralen Dialog (etwa mit den Lutheranern)¹³, für die Teilnahme am multilateralen Dialog (Nichtmitgliedschaft im ÖRK, wohl aber Mitgliedschaft in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK und Mitgestaltung der von dieser Kommission erarbeiteten Limaerklärung)¹⁴, für die Nichtbilligung der Kommunion von römischen Katholiken in nicht-römischen christlichen Gemeinschaften und die Begrenzung der Fälle einer zulässigen Spendung der Eucharistie an nichtrömische Christen sowie für die Anerkennung der Taufe als sakramentalem Band der Einheit aller Christen¹⁵. Von daher fragt sich: Ist es denkbar und realistisch erwartbar, daß die römisch-katholische Seite das Reformationsgedächtnis von 2017 zum Anlaß für derartige einseitige Schritte nimmt, die aufgrund ihrer eigenen Grundeinsichten nicht nur möglich, sondern wenn nicht schlechthin geboten, so doch im hohen Maße ratsam und förderlich für die Überwindung der Spaltung sind?

Solche einseitigen Schritte sind möglich, und man darf derartiges – da einerseits *GoFen*, die eine erweiterte Verbundenheitspraxis eröffnen,

¹³ Zum Ganzen dieses Dialogs vgl. E. HERMS, *Der Dialog zwischen Päpstlichem Einheitsrat und LWB 1965-1998*, in: *ThLZ* 123 (1998) 657-714, jetzt auch in: DERS., *Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft II* (o. Anm. 12), 331-399.

¹⁴ *Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen* („Lima-Dokumente“), 1982, in: H. MEYER / H. J. URBAN / L. VISCHER (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bonifatius, Paderborn 1983, 545-585.

¹⁵ Wechselseitige Anerkennung der Taufe vom 29. April 2007.

wie gesagt wohl bis 2017 nicht heranreifen können, andererseits aber ein kommentarloses Vorbeilassen dieses Gedächtnisses kaum vorstellbar ist – wohl auch realistischer Weise erwarten. Worin könnte ein solcher einseitiger, in völliger Treue zu römisch-katholischen Grundeinsichten möglicher und gleichzeitig für die Überwindung der Spaltung günstiger, ja notwendiger Schritt bestehen?

Antwort: Er könnte in der öffentlichen Darlegung der sich aufgrund römisch-katholischer Grundüberzeugungen und aus deren Perspektive ergebenden Sicht auf die lutherische Reformation und ihre theologischen Leiteinsichten als Elemente der Kirchengeschichte in deren – aus der Sicht des Glaubens und der Theologie nicht zu übersehenden – immer auch providentiellern Charakter ergeben. Offenkundig hat sich ja der Umgang der römisch-katholischen Seite mit der Reformation und mit ihren theologischen Leitmotiven niemals anders vollzogen als aufgrund einer solchen Sicht und Einschätzung der Reformation und ihrer theologischen Leitmotive auf dem Boden und im Licht römisch-katholischer Grundüberzeugungen. Eine von solchen Grundüberzeugungen geprägte Sicht lag den unmittelbaren Reaktionen der römischen Kurie unter Leo X. und seinen Nachfolgern zugrunde, sie lag der gesamtkirchlichen Reaktion durch das Tridentinum zugrunde, sie lag den abgrenzenden Haltungen und Strategien der Folgezeit zugrunde, sie lag dem Entschluß des Zweiten Vatikanums zu eigener ökonomischer Arbeit der römisch-katholischen Seite zugrunde, sie lag der *GoF* von 1999 zugrunde, und ohne sie wird es auch keine darüber hinaus führende *GoF* über die noch zu behandelnden Themen der Lehre und Ordnung beider Seiten geben. Es wäre also durchaus möglich, daß die römische Seite das Gedächtnis von 2017 zum Anlaß eines einseitigen Schrittes nimmt, der darin besteht, daß eben diese auf dem Boden römisch-katholischer Grundüberzeugungen und aus ihrer Perspektive bestehende Sicht der lutherischen Reformation und ihrer theologischen Leitmotive als Ereignisse der Kirchengeschichte und ihres immer auch providentiellen Charakters öffentlich dargelegt wird.

Nicht zu erwarten ist, daß eine solche Sicht auf die Reformation den Schmerz über die damaligen Ereignisse verleugnet. Nicht zu erwarten ist, daß sie von dem Urteil des Zweiten Vatikanums abrückt, zur Spaltung sei es „nicht ohne Schuld der Menschen beider Seiten“ gekommen. Nicht zu erwarten ist, daß Luther offiziell „entschuldigt“ wird, nicht zu erwarten ist ebenso, daß die prinzipiell eingestandene „Schuld“ von Menschen auch auf der römisch-katholischen Seite näher spezifiziert wird. Nicht zu erwarten ist, daß die römisch-katholische Seite von ihrer Über-

zeugung abrückt, daß ihre Grundüberzeugungen durch die Jahrhunderte der Sache nach gleich geblieben sind. Ein auf römisch-katholischer Seite immer wieder und in vieler Gestalt anerkanntes Faktum ist aber, daß sich durch die Herausforderungen der Geschichte die Grundeinsichten der römisch-katholischen Seite spezifiziert, präzisiert, vertieft haben und daß dieselben Herausforderungen der Geschichte auch ein kontinuierliches (und nicht erfolgloses) Bemühen um genauere und treffendere Darlegung der römisch-katholischen Grundüberzeugungen ausgelöst haben. Fakt ist das Eingeständnis der römisch-katholischen Seite, durch die Herausforderungen der Geschichte gefördert worden zu sein.

Diese Sicht auf den auch providentiellen, heilsamen, erzieherischen Sinn der Widrigkeiten der Geschichte hat schon vor genau einem Vierteljahrhundert niemand anderes als Joseph Ratzinger in einer tief sinnigen brieflichen Stellungnahme *Zum Fortgang der Ökumene* an die Adresse des Tübinger Fundamentaltheologen Max Secklers vorgetragen¹⁶. Ratzinger¹⁷ schreibt:

«Auch wenn Spaltungen zuallererst menschliches Werk und menschliche Schuld sind, so gibt es in ihnen doch auch eine Dimension, die einem göttlichen Verfügen entspricht».

Diese Seite der Spaltung ernst zu nehmen, schließt dann dreierlei ein: Zunächst muß es darum gehen, «in den Spaltungen das Fruchtbare anzunehmen, sie zu entgiften und gerade von der Verschiedenheit Positives zu empfangen»:

«Lassen Sie mich ganz empirisch-pragmatisch an einem Beispiel sagen, was ich meine: War es für die katholische Kirche in Deutschland und darüber hinaus nicht in vieler Hinsicht gut, daß es neben ihr den Protestantismus mit seiner Liberalität und seiner Frömmigkeit, mit seinen Zerrissenheiten und mit seinem hohen geistigen Anspruch gegeben hat? Gewiß, in den Zeiten des Glaubenskampfes war Spaltung fast nur ein Gegeneinander; aber immer mehr ist dann auch Positives für den Glauben auf beiden Seiten gewachsen, das uns etwas von dem geheimnisvollen „Muß“ des heiligen Paulus verstehen läßt. Denn umgekehrt – könnte man sich eigentlich eine nur protestantische Welt denken? Oder ist der Protestantismus in all seinen Aussagen, gerade als Protest,

¹⁶ In: *ThQ* 166 (1986) 243–248.

¹⁷ Unter Inanspruchnahme der heilsökonomischen Interpretation des „dei“ in 1 Kor 11,19 («Spaltungen müssen sein») durch H. Schlier (a. a. O. 245).

nicht so vollständig auf den Katholizismus bezogen, daß er ohne ihn kaum vorstellbar bliebe?»¹⁸.

Wobei dieses Ausschöpfen der Früchte der Spaltung natürlich stets „in der Hoffnung“ geschieht, «daß am Ende die Spaltung überhaupt aufhört, Spaltung zu sein und nur noch „Polarität“ ohne Widerspruch ist»¹⁹.

Damit ist die zweite Implikation des Ernstmachens mit der providentiellen Seite der Spaltung ausgesprochen: Das anzustrebende Ende der Spaltung muß die Früchte der providentiellen Spaltung *bewahren*. Die der Spaltung zugrundeliegenden Differenzen dürfen nicht einfach verschwinden. Ihnen muß nur der Charakter genommen werden, Ursache einer Spaltung in der Kirche zu sein. Sie sind aber zu bewahren als Grund einer zu bewahrenden Polarität, die ihrerseits eine Differenziertheit in der Einheit der Kirche begründet, von der vor der Spaltung nicht ersichtlich war, sondern von der erst vermöge der Spaltung deutlich ist, daß sie in der Einheit der Kirche erträglich ist und zu ihrem Wesen hinzu gehört.

Drittens schließt das Ernstmachen mit dem auch providentiellen Charakter der Spaltung die Einsicht ein, daß ebenso wie die Spaltung nicht jenseits von Gottes eigenem Wollen und Wirken entstanden ist, sie auch nicht jenseits von Gottes eigenem Wollen und Wirken, vielmehr letztlich allein durch Gottes Wollen und Wirken auch überwunden wird²⁰. Dies freilich wiederum nicht vorbei an menschlichem Bemühen:

«Jedenfalls also sollte klar sein, daß wir die Einheit nicht machen (sowenig wir die Gerechtigkeit durch unsere Werke schaffen), daß wir aber dennoch die Hände nicht in den Schoß legen dürfen: Hier ginge es also darum, vom anderen als anderem und unter Respektierung seiner Andersheit immer neu zu empfangen»²¹.

Solche Einsichten machen es durchaus denkbar, daß die römisch-katholische Seite das Gedächtnisjahr 2017 zum Anlaß nimmt, einmal explizit darzulegen, welches diejenigen Aspekte der lutherischen Refor-

¹⁸ A. a. O. 246.

¹⁹ A. a. O. 246.

²⁰ Hier sieht der Kardinal die definitiven Grenzen der „Verhandlungskumene“ (a. a. O. 244f.).

²¹ A. a. O. 246.

mation und diejenigen Elemente ihrer theologischen Einsicht sind, die sich für sie, die römisch-katholische Seite, auf dem Boden ihrer Grundüberzeugungen und aus deren Perspektive im Rückblick aus dem Abstand von fünf Jahrhunderten als heilsame und förderliche Herausforderungen darstellen. Die römisch-katholische Seite könnte einmal *ex officio* klarstellen, was sie von der Reformation und von der reformatorischen Theologie in dem Sinne „empfangen“ hat, daß es für sie zum Auslöser für wichtige Vertiefungen und Konkretisierungen der eigenen Grundeinsichten und zum Anlaß verbesserter Darstellung dieser grundlegenden Sacheinsichten wurde. Daß es ein breites Spektrum solcher fruchtbaren Anregungen gerade durch die reformatorische Theologie, und zwar genau die Theologie Luthers, gibt, ist keinem Kenner der Texte des Zweiten Vatikanums und des zentralen Lehramtes seit dem Zweiten Vatikanum verborgen. Sie auch nur andeutungsweise zu nennen, ist hier nicht der Ort.

In der Tat wäre aber eine offizielle Benennung derjenigen genuin reformatorischen Sacheinsichten und -forderungen, die von römisch-katholischer Seite heute anerkannt sind als Anregungen für eine Vertiefung und Konkretisierung der eigenen römisch-katholischen Grundeinsicht und als fruchtbare Herausforderung zu einer verbesserten Explikation und Darstellung der eigenen Grundeinsicht, ein Schritt, der – obwohl er aus der Natur der Sache heraus nur einseitig, also allein aus römisch-katholischer Einsicht und Perspektive heraus getan werden kann, dennoch – einen Beitrag zur Überwindung der Spaltung leistet.

Warum? Weil er der lutherischen Gemeinschaft (und darüberhinaus zugleich auch allen anderen nichtrömischen christlichen Gemeinschaften des Westens) explizit vor Augen führen würde, daß und inwiefern inzwischen auf dem Boden und aus der Perspektive der römisch-katholischen Grundeinsichten gerade vieles vom Eigenen der Reformation und der reformatorischen Theologie, das zunächst nur befremdete und an dem zunächst nur mit der Konsequenz der Spaltung festgehalten werden konnte, inzwischen als dasjenige durchschaut ist, was für die Vertiefung und Konkretisierung der römisch-katholischen Grundeinsichten, für die im Lauf der Zeiten erreichte und durch das Zweite Vatikanum zusammenfassend dargestellte „*aucta fidelitas*“ (durch Wachstum reicher gewordene Treue) zum unveräußerlichen Erbe wichtig, ja unverzichtbar geworden ist.

Eine solche explizite Klarstellung würde zur Überwindung der Spaltung beitragen durch das wichtige Signal, das in ihr *ipso facto* enthalten wäre. Der Inhalt dieses Signals dürfte für viele überraschend sein und man-

chem paradox erscheinen. Denn das Signal würde besagen: Aus römisch-katholischer Sicht werden wesentliche Bedingungen für eine Überwindung der Spaltung im Westen *nicht* dadurch erfüllt, daß die nichtrömischen christlichen Gemeinschaften heute *nicht* mehr an den Sacherkenntnissen festhalten²², die die Reformatoren als ihre Grundeinsichten einst um den Preis der Spaltung unbeugsam vertraten, sondern aus römisch-katholischer Sicht sind umgekehrt wesentliche Bedingungen für eine Überwindung der Spaltung gerade dann erfüllt, wenn sie, die Lutheraner, an diesem ihrem reformatorischen Erbe *festhalten* und wenn sie – ihrerseits ebenfalls belehrt und erzogen durch die Herausforderungen der Geschichte der Spaltung – eben *dieses Erbe* vertiefen und konkretisieren. Das Signal würde deutlich machen: Es gibt eine „Umformung“ der reformatorischen Lehre, die die Bedingungen für die Überwindung der Spaltung *nicht* verbessert.

2015 ist des dann 50 Jahre zurückliegenden Abschlusses des Zweiten Vatikanums zu gedenken und 2046 der dann 500 Jahre zurückliegenden Eröffnung des Tridentinums. Ob aus diesen Anlässen die nichtrömischen christlichen Gemeinschaften des Westens auch ihrerseits durch analoge einseitige Schritte Beiträge zur Überwindung der Spaltung leisten können, ist hier nicht zu erörtern. Und schon gar nicht, ob 2046 *GoFen über* die Lehre und Ordnung der christlichen Gemeinschaften im Westen möglich sein werden, die ihnen eine weitergehende Anerkennung und Praxis ihrer Verbundenheit in der Einheit der Kirche erlauben als bisher. Das kann hier nur erhofft und jedenfalls nicht als unmöglich hingestellt werden.

Eilert Herms
eilert.herms@uni-tuebingen.de
Evangelisch-theologische Fakultät
Universität Tübingen
Liebermeisterstrasse 12
D – 72076 Tübingen

²² Anfang der 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts konnte noch die Tatsache, daß die Evangelischen heute Abstand nehmen von der Lehre der Reformatoren als besondere Chance für die Überwindung der Spaltung angesehen werden, vgl.: A. KARDINAL BEA, *Die Einheit der Christen. Probleme und Prinzipien. Hindernisse und Mittel. Verwirklichungen und Aussichten*, Herder, Freiburg i. B. 1963.

Summary

In order to overcome the divisions within the Church in the West, concerned ecclesial communities should formulate “joint and official positions” on the relationship between their respective doctrinal expressions. This initiative presupposes and implies that every community, while remaining faithful to its own doctrine, should take account of the other communities’ doctrines in the light of the unifying foundation and object of faith: the Revelation of God. The year 2017, the five hundredth anniversary of the reform of Luther, offers the Roman Catholic Church an opportunity to evaluate, in an official manner, the positive effects of the Lutheran reform on the development of the Roman Catholic community, and, thus, to assess the providential aspects of the Reformation. Such a move would be interpreted by Protestant communities as an invitation to consider their fidelity to the Reformation heritage not as an impediment to the overcoming of division, but, on the contrary, as the preferable way to do so.

RECENSIONI



G. ALBERIGO, *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2009, 895 p.

Als Papst Benedikt XVI. in seiner ersten Weihnachtsansprache an die Römische Kurie am 22. Dezember 2005 die Frage der Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils berührte, griff er in eine Diskussion ein, welche die nachkonziliare Geschichte von Anfang an begleitet hat und in allen Phasen der Rezeption, besonders aber an den bedeutenderen Jahrestagen wie 10 Jahre, 25 Jahre und 40 Jahre nach Konzilsabschluß, Gegenstand unzähliger Reflexionen war und ist. Aber auch dort, wo die hermeneutische Frage nicht ausdrücklich Gegenstand ist, sondern bestimmte Grundentscheidungen der Interpretation stillschweigend vorausgesetzt sind, werden deren Folgen auf das Verständnis des Konzils wirksam. Die Frage der Konzilshermeneutik geht deswegen weit über die Historiographie der Kirchenversammlung hinaus und bestimmt in großen Teilen die theologische Entwicklung, aber auch das konkrete kirchliche Leben. Es ist darum eine mit der theologischen untrennbar verbundene pastorale Notwendigkeit, auf diese Frage ausführlich zu sprechen zu kommen.

Wie die Rezeptionsgeschichte aus der Sicht Benedikt XVI. aussieht, ist inzwischen weitgehend bekannt: In der Rezeption des Vaticanum II sieht er „zwei gegensätzliche Hermeneutiken“: Die „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches“ auf der einen und die „Hermeneutik der Reform (...) unter Wahrung der Kontinuität“ auf der anderen Seiten. Daß es sich nicht um einen theologischen Gelehrtenstreit, sondern um Fragen mit großem Einfluß auf das Leben der Kirche handelt, wird deutlich, wenn der Papst sagt: „Die eine [Hermeneutik] hat Verwirrung gestiftet, die andere hat Früchte getragen, was in der Stille geschah, aber immer deutlicher sichtbar wurde, und sie trägt auch weiterhin Früchte“.

Ein Konzil geht nicht einfach mit dem feierlichen Abschluß zu Ende, und seine Rezeptionsgeschichte ist kein davon unabhängiger Prozeß historischen Interesses. In der Wirkungsgeschichte entfaltet ein Konzil seine Qualitäten, vielleicht auch seine Schwächen. Obwohl zum Beispiel die Beschlüsse des Nicaenums als Reichsgesetz galten, blieben seine dogmatischen Aussagen umstritten. Neben der unermüdlichen Arbeit von Theologen wie Athanasius und den Kappadoziern war ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur gesamtkirchlichen Anerkennung von Nizäa das Konzil von Konstantinopel 381, das allerdings seine eigene Qualifikation als ökumenisches Konzil nicht seiner Zusammensetzung, sondern der Rezeption seines

Symbolums durch das Konzil von Chalzedon 451 verdankt. Reguläre Synoden fanden in der Kirchengeschichte bisweilen keine gesamtkirchliche Rezeption, während räumlich sehr beschränkte Versammlungen wie z. B. die Synode von Orange 529 mit nur fünfzehn anwesenden Bischöfen später (durch päpstliche Autorität) allgemeine Anerkennung fanden.

Die wenigen Beispiele, die um viele andere ergänzt werden könnten, zeigen die Bedeutung der hermeneutischen Frage für eine wirksame Aneignung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hinzu kommt, daß es im Fall des Vaticanum II nicht um einzelne Aussagen geht, sondern um zwei Grundlinien des Verständnisses der Kirchenversammlung, die in zwei unterschiedliche Richtungen führen. Woher kommen diese verschiedenen Ausrichtungen? Im Fall der Hermeneutik der Diskontinuität ist es leicht zu sehen. Das Konzil wird als eine Art verfassungsgebende Versammlung oder als ein gesetzgebendes Parlament verstanden. Dieses Verständnis legt sich nahe, sowohl wenn man die vorkonziliaren Vorbereitungen, als auch die Beratungen und Diskussionen während der Konzilsphase betrachtet. Von Beginn an ist Beobachtern aufgefallen, daß sich in einzelnen Dokumenten unterschiedliche Traditionslinien und Argumente finden. Diese Beobachtungen führten nicht selten dazu, den Texten einen „unaufrichtigen Kompromißcharakter“ zu bescheinigen. Je nach Standpunkt fand man das, was das Konzil eigentlich sagen wollte (bzw. eigentlich hätte sagen sollen), in Entwürfen, Konzeptionen und Skizzen, die vor oder außerhalb des Konzils entstanden waren. In ihnen wäre der eigentliche „Geist des Konzils“ zu finden, der aber in einer Art billigem Tauschhandel verraten worden sei. Joseph Pascher hat dieses Phänomen bereits 1973 am Beispiel der Liturgiekonstitution aufgezeigt.

Wenn die hermeneutischen Fragen nicht aus unreflektierten weiteren Vorentscheidungen beantwortet werden sollen, setzen sie die detaillierte Kenntnis der Konzilstexte und ihrer Genese voraus. Wie wenige andere verschrieb sich der Historiker Giuseppe Alberigo (1926-2007) dieser Aufgabe. Nun liegt beim Verlag Il Mulino ein Sammelband verschiedener Arbeiten aus seiner Hand vor, die alle dem Zweiten Vatikanum gewidmet sind. Der Band bietet einen nahezu vollständigen Überblick über den Forschungsweg Alberigos von 1970 bis 2003 zum Vaticanum II, der in zahlreiche Monographien zur Geschichte des Konzils mündete. Es ist freilich schlicht unmöglich, ein Werk mit fast 900 Seiten und 29, zum Teil unterschiedlich umfangreichen Beiträgen, davon drei in französischer und einem in deutscher Sprache, eingehend zu würdigen. Es sollen deswegen hier nur einige Linien, die für die weitere Rezeption wichtig sind, sichtbar gemacht werden.

Fragen der Hermeneutik im engeren Sinne werden im ersten Teil (S. 29–69) behandelt, während der umfangreiche zweite Teil (S. 73–505) aus Beiträgen zu wichtigen Punkten und maßgebenden Personen des Konzils besteht. Neben der zentralen Gestalt Kardinal Roncallis/Johannes XXIII. skizziert Alberigo die Beiträge von Gérard Philips, Marie-Dominique Chenu und eingehend die Bedeutung von Giuseppe Dossetti, dem einflußreichen Mitarbeiter von Kardinal Lercaro, einem der vier Moderatoren des Konzils. Teil 3 der Aufsatzsammlung faßt Beiträge zusammen, die sich der Stellung des Vatikanum II in der Kirchen- und Konzilsgeschichte widmen (S. 505–639), während der 4. Teil in fünf Aufsätzen die Rezeption des Konzils bzw. einzelner Fragen (Synodalprinzip) in den Blick nimmt. Der dem Ganzen titelgebende Beitrag „Transizione epocale“ spiegelt die Grundauffassung Alberigos wider und bildet Teil 5 (S. 765–859), dem ein Epilog (S. 863–880) sowie ein Namensregister nachgestellt sind. Die reichen Literaturangaben finden sich in den Anmerkungen der einzelnen Beiträge.

Am aufschlußreichsten sind die Detailstudien sowie die Studien zu Personen der Konzilsgeschichte. Besonders von der Untersuchung der Rolle Angelo Roncallis/Johannes XXIII. leitet Alberigo die Leitlinien seiner Interpretation ab. Die Idee, daß Johannes XXIII. im Januar 1959 mehr oder weniger spontan die Einberufung eines Konzils beschlossen hat, fand eine breite Resonanz, weil sie gut zum Ausdruck brachte, daß nach dem Ersten Vatikanum und dem langen, von wichtigen Äußerungen des Lehramtes geprägten Pontifikat Pius XII. kaum die Notwendigkeit eines Konzils gesehen wurde. Alberigo vertieft den zu Recht gesehenen intuitiven Charakter der Entscheidung Johannes XXIII. durch eine Darstellung des langen Weges, den Angelo Roncalli gegangen ist, vom Erlebnis der Synode seines Heimatbistums Bergamo unter Bischof Tardini im Jahr 1910 bis hin zur Diözesansynode als Patriarch von Venedig im Oktober 1957. Die Darstellung dieser Einflüsse bietet Alberigo die Möglichkeit, zwei immer wiederkehrende Motive in der Person des Roncallis-Papstes zu gründen und zu entfalten: Johannes XXIII. war vom Bewußtsein eines epochalen Wandels (S. 111) durchdrungen, der auch eine Antwort der Kirche erforderte. Hier führt Alberigo seine im Titel des Sammelbandes verdichtete Sicht des Konzils in direkter Linie auf Johannes XXIII. zurück. Für den Kirchenhistoriker hatte Johannes XXIII. bezüglich des kommenden Konzils „una volontà precisa e ben determinata“ (S. 110). Dieser Wille äußerte sich z. B. in detaillierten Anweisungen an das Staatssekretariat, die Bischöfe rechtzeitig mit den Dokumenten zu versorgen (S. 120) und so ihre Mitwirkung und

Vorbereitung zu gewährleisten. Das Bild des „Sprungs nach vorne“ (S. 519; 688 u.a.), den das Konzil wagte, ist ein in verschiedenen Beiträgen des Bandes stets neu gebrauchtes Motiv der Interpretation Alberigos. Der große Bezugspunkt bleibt dabei immer die Eröffnungsrede *Gaudet Mater Ecclesia* des Papstes am 11. Oktober 1962 (S. 519). Sie liefert Alberigo auch das weitere Stichwort, das leitmotivisch die meisten Beiträge durchzieht: Aggiornamento (S. 581; 769 f.; 771; 772–774 und weitere); das Wort, das Roncalli bereits bei der venezianischen Provinzialsynode gebrauchte (S. 770), war immer von Mißverständnissen umgeben. Alberigo bietet einige Aussagen Johannes XXIII., auch seine Befürchtung eines „malintenso aggiornamento che si preoccupasse solo di raddolcire la vita o di blandire troppo la natura“ (S. 771). Von hier aus kommt Alberigo mehrfach auf die Neuheit des Vatikanums II zu sprechen: Sie besteht in der pastoralen Ausrichtung, welche das Aggiornamento den Lehraussagen aufprägt und im Ereignischarakter des Konzils selbst; es sollte nach dem Willen des Papstes – deutlich u. a. in der von Johannes XXIII. am 14. Juli 1960 persönlich getroffenen Namenswahl „Zweites Vatikanisches Konzil“, keine Wiederaufnahme des unvollendet gebliebenen Vatikanum I werden (S. 145). Der Verf. hebt mit Blick auf die Laterankonzilien, Trient und Vatikan I hervor, daß es zwischen 1962–1965 nicht (mehr) darum ging, mehr oder minder gefällte Vorentscheidungen und zu Dogmen verdichtete Lehraussagen unter der Leitung päpstlicher Legaten von der Gesamtkirche rezipieren zu lassen, sondern im Prozeß einer Kirchenversammlung, an der im Laufe der Zeit über 3000 Bischöfe teilnahmen, im Licht der epochalen Veränderungen, inspiriert durch die wieder entdeckten Quellen der Offenbarung den Schatz des überlieferten Glaubens neu zum Leuchten zu bringen. Die Kontinuität zur vorkonziliaren Geschichte sieht Alberigo vor allem in den theologischen Impulsen (Liturgiebewegung, Bibelbewegung; auch zum Teil im Magisterium des Pacelli-Papstes etc.), die in Kirche und Theologie den Boden für die Dokumente bereiteten (S. 809).

Am stärksten scheint mir Giuseppe Alberigo in den Detailstudien zu sein. Dazu zählen neben den Beiträgen zu den Figuren des Konzils der größere, an Details reiche Aufsatz „Concilio acefalo? L'evoluzione degli organi direttivi del Vaticano II (S. 229–270) und vor allem die frühe Studie „Una cum patribus“ zu den Schlußformeln der konziliaren Dokumente (S. 271–306). Besonders letztgenannter Beitrag steht in der Linie früherer Kommentare zum Konzil wie derjenigen von R. Latourelle, J. Ratzinger u.a. in den Ergänzungsbänden zum Lexikon für Theologie und Kirche, die sich durch eine detaillierte Kenntnis der Textgenese und einer großen

Nähe zum gewordenen Text auszeichnen. Diese vom Umfang her sogar kleineren Beiträge bilden insofern das Rückgrat des Sammelwerkes, als sie in die Arbeitsweise des Historikers Einblick geben und zeigen, wie er zu seinen späteren Gesamtwertungen gekommen ist. Aufschlußreich ist auch der Artikel „Dinamiche e procedure nel Vaticano II. Verso la revisione del Regolamento del Concilio, 1962-1963“, der gut den Zusammenhang von Verfahrensfragen und inhaltlichen Entscheidungen in der konziliaren Diskussion aufweist (S. 183-228).

Angesichts der Forschungsleistung Giuseppe Alberigos und dem in „Transizione epocale“ dargebotenen Material wagt man es kaum, auch von den Schwächen der Darstellungen zu sprechen. Sie zeigen sich vor allem in den etwas späteren Beiträgen, die mehr summarisch zur Rezeption des Konzils Stellung nehmen und auch nicht davor gefeit sind, Stereotypen der Geschichtsperiodisierung zu gebrauchen (vorkonziliarer „Rigorismus“, „Uniformismus“, „Rubrizismus“ und „Zentralismus“ u. ä.; S. 506 f. u. a.). Hier zeigen sich Oberflächlichkeiten (bezüglich der Liturgiereform und ihrer Wirkungsgeschichte: S. 513; zum Aggiornamento S. 773) und Wiederholungen (S. 551; 883 u.a.m.). Summarisch und ausgeglichen endet der Titelbeitrag: „Gli elementi di continuità con tale tradizione sono considerevole, ma anche quelli di novità sono rilevanti e forse più“ (849). Wie die Gewichtung dieser Elemente genau anzugeben ist, wird sich vielleicht erst in einem noch größeren zeitlichen Abstand zum Konzil zeigen. Alberigo hat dazu zweifelsohne wichtige und diskutierbare Hilfen an die Hand gegeben.

Achim Buckenmaier

V. ANGIULI, *Educazione come mistagogia. Un orientamento pedagogico nella prospettiva del Concilio Vaticano II*, CLV – Centro Liturgico Vincenziano, Roma 2010, 182 p.

La pubblicazione degli orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il decennio 2010-2020, *Educare alla vita buona del Vangelo*, ha dato significativo impulso alla riflessione e a una serie di articoli, volumi e saggi sul tema dell'educazione, già in agenda da alcuni anni sul fronte delle urgenze dell'azione pastorale della Chiesa, e non solo in Italia. Lo scorso anno il Santo Padre Benedetto XVI, incontrando i Vescovi italiani riuniti nella loro assemblea generale, incoraggiava ad affrontare con decisione questo impegno: «Corroborati dallo Spirito, in continuità con il

cammino indicato dal Concilio Vaticano II, e in particolare con gli orientamenti pastorali del decennio appena concluso, avete scelto di assumere l'*educazione* quale tema portante per i prossimi dieci anni. Tale orizzonte temporale è proporzionato alla radicalità e all'ampiezza della domanda educativa. E mi sembra necessario andare fino alle radici profonde di questa emergenza per trovare anche le risposte adeguate a questa sfida» (27 maggio 2010). Tra i molti saggi già pubblicati merita particolare attenzione quello di V. Angiuli. Giovane vescovo, di età e di nomina, di Ugento – Santa Maria di Leuca, l'autore affronta la tematica da una prospettiva originale, annunciata già dall'illustrazione in copertina: *Maiestas Domini et consecratio fontis*, da un benedizionale dell'XI secolo conservato nel museo diocesano di Bari. L'educazione è letta a partire dalla missione della Chiesa, che genera come madre ed educa come maestra: l'idea è esplicitata dalla dedica posta in esergo all'introduzione dell'autore: «Alla Chiesa di Bari-Bitonto, mia "Ecclesia Mater" e alla Chiesa di Ugento – Santa Maria di Leuca, "Ecclesia Magistra" del mio ministero episcopale» (p. 11). Il saggio è articolato in tre capitoli con una conclusione sui principali "guadagni educativi" della proposta.

Nel primo capitolo l'autore esplicita lo scopo dello studio: verificare se la recezione dell'ecclesiologia conciliare non richieda una "svolta mistagogica" della pastorale (p. 16). Egli, partendo dalla riflessione conciliare e dalla sua recezione, individua tre concetti chiave, tre idee guida del rinnovamento teologico e pastorale promosso dal Concilio: mistero, mistica, mistagogia. A proposito del primo concetto – mistero – Angiuli lo indica come categoria sintetica dell'insegnamento proposto dal Concilio: «Le quattro costituzioni dogmatiche, in modo particolare, nel loro insieme, offrono una visione complessiva del significato del mistero cristiano. In tal senso, è significativo che il Sinodo straordinario dei Vescovi, a vent'anni dalla celebrazione conciliare (1985), fin dal titolo, abbia richiamato unitariamente le quattro costituzioni e le ha ripresentate come dimensioni differenti e complementari dell'unico mistero: *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*. Come a dire che nella celebrazione del mistero di Cristo, la Chiesa, ammaestrata dalla Parola di Dio, incontra il Signore risorto e da lui è inviata ad annunziare e a testimoniare la novità di vita che sgorga dall'evento della risurrezione del Signore Gesù. In tal modo si instaura una correlazione tra la vita cristiana e il mistero di Cristo» (p. 34). Il mistero conduce alla mistica, intesa come vita in Cristo e nello Spirito. La mistica è quindi qualificata come esperienza liturgico-sacramentale del mistero di Cristo, come esperienza biblico-spirituale ed esistenziale-vitale dello stesso mistero. Si giunge così

alla mistagogia, intesa come prendere per mano una persona e aiutarla ad entrare nella profondità del suo mistero, considerato alla luce del mistero pasquale di Cristo. La mistagogia infatti, secondo l'autore, «crea un circolo virtuoso tra ortodossia, ortoprassi e ortopatia. Il cristiano celebra ciò che crede, “sente” come realtà personale ciò che professa nella fede comune ed è invitato a praticare ciò che celebra. Verità di fede, comportamento esistenziale e celebrazione si rapportano vicendevolmente in un fecondo intreccio tra assenso veritativo, orientamento della vita e consonanza con ciò che il mistero comunica a tutti. Cuore, mente e vita sono costantemente ricondotti all'unità dall'unico mistero che è celebrato nel rito, professato con l'assenso dell'intelligenza e della volontà, sentito nel cuore e praticato nella vita» (pp. 59-60).

Il secondo capitolo si occupa di questa “svolta mistagogica” in rapporto al mutato contesto culturale, sottolineandone il collegamento con le nuove sfide poste alla fede cristiana da una visione antropologica profondamente mutata. Le ragioni di “convenienza” della pastorale mistagogica sono colte a partire dalla fede, intesa come avvenimento, come incontro reale e vivo con Cristo, che dà all'esistenza un nuovo orizzonte di valori e un nuovo orientamento pratico. L'autore individua due forme distinte e complementari di mistagogia: esperienza liturgico-sacramentale ed esistenziale-vitale del mistero. Queste due forme «si rapportano tra loro secondo il principio dell'unità nella distinzione. Esse implicano un'esperienza del mistero diversa, ma complementare. La prima, infatti, si riferisce all'aspetto oggettivo, cristologico-ecclesiale del mistero, mentre la seconda riguarda la dimensione soggettiva, psicologico-spirituale della persona... La loro azione, pertanto, non va confusa. Bisogna distinguere la funzione e l'apporto specifico che ognuna di esse può dare in vista della crescita della persona, senza pretendere di dare soluzioni spirituali a disturbi di natura psicologica e, viceversa, di dare soluzioni psicologiche a problemi di natura spirituale» (pp. 121-122). Il capitolo sviluppa il discorso della complementarità tra “mistagogia liturgica” e “mistagogia della vita quotidiana”, che pur distinte nel metodo sono accomunate dal medesimo riferimento al mistero pasquale di Cristo. Le principali caratteristiche della prima forma sono individuate in alcuni passaggi fondamentali: Cristo, vero mistagogo e pedagogo; la trasformazione dell'io; il radicamento nella comunità; l'*ordo temporis*, scandito dal ritmo dell'anno liturgico; la ripetizione, come possibilità di attingere all'inesauribile e sovrabbondante ricchezza del mistero; la responsorialità, come appello alla risposta dell'uomo all'attrazione esercitata dal mistero di Dio; il rendimento di grazie. La seconda forma invita poi al ricentramento cristo-

logico dell'antropologia e all'esperienza di Cristo nella vita quotidiana, che comporta la necessità del discernimento e dell'accompagnamento spirituale.

Tre sono i principali "guadagni" sul fronte dell'educazione che Angiuli presenta nella conclusione: l'aiuto che la mistagogia offre alla persona perché ritrovi la sua unità sempre più minacciata da troppi fenomeni disgreganti; il rinnovamento del metodo pastorale che, dal tradizionale trinomio vedere – giudicare – agire, passa ad un altro criterio che si può riassumere con tre verbi: celebrare – discernere – testimoniare; gli impulsi all'azione educativa della famiglia e della scuola.

Particolarmente originale e degno di nota è lo sforzo dell'autore nel dare unità alle classiche dimensioni della pastorale – liturgia, catechesi, carità – cogliendole in unità dinamica attorno alla persona che deve essere introdotta nel mistero di Cristo, accompagnata per mano. È il pregio principale del volume, riconosciuto da mons. Francesco Cacucci, arcivescovo di Bari – Bitonto, nella presentazione: «Esprimo profonda riconoscenza a mons. Vito Angiuli, già mio pro-vicario generale e ora vescovo di Ugento – Santa Maria di Leuca, per aver saputo dimostrare che la mistagogia ha il suo posto nella vita. Talvolta si rileva che la scelta di pastorale mistagogica privilegia la catechesi e la liturgia, mentre è meno evidente la sua applicazione nella vita. Se il compito della mistagogia è di guidare l'uomo verso il mistero, essa raggiunge il suo pieno senso non solo quando consente all'uomo di scoprire la propria esperienza di fede, ma anche quando rende tale esperienza visibile al prossimo nella storia. "Mistagogo" è allora quel tipo di guida spirituale, in cui il credente viene reso consapevole della profondità mistica della sua fede. Qui si innesta il processo educativo, il cui scopo è di aiutare gli uomini a scoprire e a far crescere l'esperienza di Dio» (p. 7).

Angelo Lameri

F. ASTI, *Teologia della vita mistica. Fondamenti – Dinamiche – Mezzi*, LEV, Città del Vaticano 2009, 677 p.

La riflessione teologica postconciliare, com'è noto, è caratterizzata da una stagione di fruttuoso ripensamento che coinvolge anche il versante della spiritualità, la quale viene ricompresa in una prospettiva di fondazione teologica, allontanandosi dalla sterile divisione tra teologia (studio) e spiritualità (vita, soprattutto ascetica e/o interiore), divenendo teologia spiri-

tuale. Anche la mistica ha subito un salutare ripensamento abbandonando la divisione tra asceti (per tutti, vita spirituale, via ordinaria) e mistica (solo per alcuni, vita mistica, via straordinaria) focalizzandosi non sulla fenomenologia mistica riservata a poche “anime elette”, ma sul mistero di Dio nella vita dell’uomo nella prospettiva dell’universale chiamata alla santità proposto dal concilio Vaticano II e dal Magistero postconciliare.

È proprio sulla mistica che gli ultimi decenni hanno visto un intensificarsi di convegni e di pubblicazioni ponendola al centro di un interesse che ha investito non solo tutti i rami della teologia, ma anche vari ambiti della filosofia e discipline come la fenomenologia, l’ermeneutica, la psicologia, la sociologia, la comunicazione e l’arte.

La poderosa opera che presentiamo si inserisce in questo orizzonte di riscoperta della mistica e costituisce il terzo pannello del “trattico mistico”, se così possiamo chiamarlo, offerto dall’autore – noto docente di Teologia spirituale nella Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale – sempre per i tipi della Libreria Editrice Vaticana. Le prime due ‘tele’ – *Spiritualità e mistica* (2003) e *Dalla spiritualità alla mistica* (2005) – hanno descritto la mistica nel rapporto con la spiritualità ponendo il fulcro su quest’ultima in cui si è dapprima indagato il metodo, in chiave storica e fenomenologica (prima ‘tela’: *Spiritualità e mistica*) e poi si è colta la valenza interdisciplinare nell’apporto delle varie scienze, non solo teologiche, ponendo alla stessa teologia una serie di importanti stimoli a vari livelli, soprattutto la necessità di una ricerca unitaria che superi la frammentazione (seconda ‘tela’: *Dalla spiritualità alla mistica* di cui si rimanda alla recensione pubblicata in *Lateranum* 72/3 [2006] 705-710). La terza ‘tavola’ affronta direttamente la “mistica”, o meglio la “teologia della vita mistica”, con l’obiettivo di approfondire lo statuto epistemologico della teologia spirituale mediante l’indagine della vita, nel senso di vissuto, mistico. Il tomo si articola in tre grandi sezioni, ben evocate nel sottotitolo. La prima si occupa dei ‘Fondamenti’ (pp. 15-98), la seconda delle ‘Dinamiche’ (pp. 101-393) e la terza dei ‘Mezzi’ (397-654). Il volume si apre con una breve introduzione del prof. H. Blommestijn, della Pontificia Università Gregoriana e si chiude, dopo una breve conclusione di Edmondo A. Caruana, responsabile editoriale della LEV, con la bibliografia.

La prima sezione, ‘Fondamenti’, si articola in due capitoli “I principi epistemologici della vita mistica” e “La struttura disciplinare della vita mistica”. È in questa sezione che il nostro autore pone le basi dell’ardua impresa del ripensamento della “Teologia spirituale”, proponendola, appunto, come “Teologia della vita mistica” focalizzata sul mistero di Dio nella vita concreta dell’uomo credente.

Due mi sembrano, in estrema sintesi, gli elementi che costituiscono l'ossatura su cui si pongono i 'Fondamenti'. Il primo è dato dal guadagno recente intorno al dibattito sulla questione mistica teologicamente fondata e che l'autore lucidamente individua in tre aspetti: «L'attuale dibattito si è sviluppato con nuove piste di riflessioni indicate dagli interventi magisteriali, da convegni internazionali e da centri culturali [...]. Benedetto XVI, nella sua enciclica *Deus caritas est*, sottolinea la dimensione agapica della fede propria di una intensa esperienza di Dio Trinità. Le espressioni del Cantico dei Cantici fanno da sfondo alla mistica cristiana che indica Cristo come Sposo dell'umanità Sposa. La mistica intesa cristianamente è uno svolgersi nella storia dell'incontro appassionante con il Dio rivelato in Gesù Cristo e che coinvolge le attività quotidiane del credente» (p. 17). Il secondo elemento è quasi la conseguenza e la riformulazione sintetica del triplice guadagno evidenziato sopra, ossia la descrizione di cosa si intenda per mistica: «Il termine mistico è da applicare alla persona trasformata dall'amore di Dio» (p. 18). La relazione tra Dio e l'uomo, tra Dio Trinità (*caritas*) e l'uomo concreto (nella storia), è quindi l'oggetto della teologia della vita mistica, in cui l'amore di Dio coinvolge, trasformandolo, l'uomo facendolo crescere nell'amore o, se si preferisce, nella santità ossia della vita mistica come credente in Cristo. Una delle prime conseguenze riguarderà le fonti dell'indagine teologica, in cui non dovranno più essere assenti i libri scritti dai santi, anche se non teologi "di professione". L'autore si preoccupa anche di sottolineare alcune differenze significative, attraverso le quali chiarifica la propria argomentazione sulla mistica. Tra le distinzioni, quella tra *teologia della mistica* e *teologia della vita mistica*. La prima considera l'esperienza 'diretta' dei mistici, la seconda, invece, si allarga allo studio teologico dell'esperienza credente quale movimento di comunione con Dio, detto appunto non solo *mistico*, ma della *vita mistica*, in quanto cammino di fede vissuto nella ferialità della vita quale sviluppo battesimale dei doni di Dio (cf. pp. 21-22). Infatti, «il cammino mistico [...] non riguarda solo il monaco o la monaca che si ritirano nel deserto, ma ogni fedele, in quanto l'incontro trasformante con Dio avviene quando l'anima è unita a Lui» (pp. 29-30). Altra sottolineatura è data dalla distinzione tra *esperienza* mistica e *vita* mistica. Con la prima si intende porre in evidenza la scintilla, il frammento che costituisce l'anelito e l'immediatezza dell'irripetibile presenza/incontro di/ con Dio. Con la seconda l'esperienza/consapevolezza della comunione con Dio attraverso l'esercizio delle virtù teologali, delle mediazioni ecclesiali, sacramentali e spirituali vissute nelle concrete vicende storiche personali.

Il nostro autore, come detto, propone non una teologia *della* mistica, né *dell'esperienza* mistica, ma *della vita* mistica.

La seconda sezione, 'Dinamiche', si articola in cinque capitoli. I primi due trattano dell'incontro di Dio con l'uomo (la comunicazione di Dio) e dell'incontro dell'uomo con Dio (l'antropologia mistica). Quindi i successivi analizzano la vita mistica, l'esperienza mistica e la lotta spirituale.

In questa seconda sezione – senza entrare nei dettagli in questa parte che da sola occupa 300 pagine del volume – la dinamica teologica è letta quale comunicazione e condiscendenza di Dio in un'ottica trinitaria, cristologica, pneumatologica e sponsale. La dinamica antropologica è colta quale figliolanza (adottiva) di Dio, nella prospettiva dell'immagine e somiglianza divina con particolare attenzione a un orizzonte integrale dell'uomo (corpo, coscienza, affettività). La dinamica mistica è indagata nelle due valenze (preannunciate nella prima parte del volume, come visto) di *vita* (secondo lo spirito) e di *esperienza*. Per la prima l'attenzione è posta alla grazia, ai doni dello spirito e alle virtù teologali. Per la seconda alla descrizione dell'esperienza mistica e ai fenomeni mistici. Chiude questa seconda sezione un capitolo dedicato alla lotta spirituale tra il peccato e la grazia, quindi tra le tentazioni e le purificazioni.

La terza sezione, 'Mezzi', comprende ancora cinque capitoli. Si inizia con "Il cammino secondo lo Spirito", che è l'altro modo con cui si enuncia la "vita mistica", quindi "La vita mistica nella liturgia della Chiesa" e "La preghiera nella Chiesa". Chiudono la sezione due ulteriori capitoli: il primo sull'accompagnamento spirituale e il secondo su problematiche attuali. La terza sezione inizia, quindi, con un capitolo centrato sulla santità che viene declinata in senso biblico, teologico, cristologico, ecclesiologico, pedagogico chiudendo indagando sul rapporto tra mediazione e immediatezza. Il secondo capitolo affronta la vita mistica nella liturgia in cui prendono posto considerazioni sulla mistagogia, sulla sacramentaria e sui sacramenti. La preghiera, che costituisce il terzo capitolo, è colta in una fondazione biblica che affonda le proprie radici nell'Antico Testamento per poi diventare trinitaria e cristologica. In questo capitolo assume giustamente una valenza significativa la *lectio divina*. Nel capitolo dedicato all'accompagnamento spirituale il nostro autore indaga con attenzione sulla situazione culturale contemporanea per collocare la propria risposta di "vita mistica" all'interno di un'esperienza concreta di vissuto con tutte le potenzialità insite nell'*humanum*, ma non nascondendo i limiti e le ombre offerte dalla società odierna. L'accompagnamento spirituale e il discernimento personale e comunitario risultano, quindi, proprio nel contesto attuale, particolarmente necessari. Con

l'ultimo capitolo, Asti affronta un'ampia serie di problematiche attuali, aprendo l'analisi sottolineando l'unica proposta biblica in ordine alla sequela. Non due vie alla santità: i comandamenti per i laici e i consigli evangelici per i religiosi, ma un'unica via alla santità fondata sul battesimo da cui derivano le varie vocazioni specifiche del credente (cf. p. 614). Posta questa premessa, il capitolo analizza le varie spiritualità. Del laico si sottolinea che «nuove sono le problematiche a cui il laico è chiamato ad impegnarsi [...]. La famiglia è il primo campo di lavoro. La disgregazione del nucleo familiare [...] è il vero banco di prova di un laicato adulto e responsabile. [...]. L'ambito lavorativo è oggi un ambito privilegiato [...]: i soldi, la struttura economica non sono fini a se stessi; l'uomo non è un ingranaggio di una macchina che produce ricchezza, bensì è lui la ricchezza stessa da salvaguardare» (p. 615). Del presbitero e del religioso si pone in evidenza la necessità di una forte esperienza di tipo comunitario che sappia superare i limiti di una visione troppo intimistica della propria vocazione. Il capitolo evidenzia, quindi, i vari movimenti laicali, l'ecumenismo spirituale fino alla mistica e le varie religioni in cui sottolinea un'importante considerazione secondo la quale «i mistici cristiani [...] hanno sempre evidenziato l'importanza delle mediazioni storiche (sacramenti, Chiesa) come via per l'unione con Dio. In effetti Gesù di Nazareth, il Logos Eterno, ha scelto di incarnarsi per comunicare la volontà del Padre ad ogni uomo e ad ogni donna. Il suo essere mediatore fra il Padre, la creatura e la creazione ha determinato un positivo orientamento verso ogni realtà storica. In questo senso Gesù Cristo è la realizzazione storica della volontà di Dio che desidera incontrare ogni uomo» (pp. 630-640). Chiude il capitolo l'analisi del fenomeno New Age quale nuova spiritualità.

Come osservazione conclusiva, si può osservare che l'impresa progettata da Asti è stata portata a felice compimento attraverso un'indagine che ha saputo sapientemente coniugare una metodologia attenta alle fonti bibliche, patristiche, magisteriali e teologiche e una riflessione sistematica sempre argomentata nonché attenta alla temperie culturale contemporanea. La ricerca che ne esce è un invito (riuscito) a proporre una riflessione teologica unitaria seguendo le tre direzioni che ho già evocato all'inizio e che riprendo in forma sintetica: esperienza agapico-trinitaria della fede, mistica sponsale e dimensione storica dell'incontro Dio-uomo.

Come rilievi critici siano consentite solo due osservazioni.

L'autore nota giustamente che «l'azione liturgica non si pone fra l'evento Cristo e la vita cristiana, quasi che fossero due realtà poste l'una

dinanzi all'altra, ma la liturgia e il mistero di Cristo coincidono, in quanto è l'esperienza dell'incontro fra la comunità credente e il Dio-Trinità che viene celebrata e vissuta» (p. 80). Alla luce di questa pregnante descrizione della liturgia, non sarebbe stato più opportuno inserire il capitolo IX, "La vita mistica nella liturgia della Chiesa" nella seconda parte, 'Dinamiche', anziché nella terza, 'Mezzi'?

L'autore pone giustamente la mistica sponsale (in chiave cristologica) nel III capitolo, nelle 'Dinamiche'. Perché non inserire nella III sezione, 'Mezzi', un riferimento a Cristo "Sposo", almeno quando è citata la *Pastores Dabo Vobis* di Giovanni Paolo II (cf. *PDV* 22), di cui si considera la spiritualità del presbitero solo come Capo e Pastore (cf. *PDV* 13-16)? (p. 622).

Queste piccole opinabili osservazioni nulla tolgono, naturalmente, al notevole valore dell'opera di Asti.

Roberto Nardin

M. BAUKS – C. NIHAN (edd.), *Manuale di esegesi dell'Antico Testamento*, EDB, Bologna 2010, 202 p.

Il presente volume è la traduzione di un originale francese composto da un gruppo di studiosi di provenienza europea ed edito da Labor et Fides nel 2008. Esso intende essere un manuale per iniziare il lettore nei vari strumenti e metodi dell'esegesi antico testamentaria, costituiti dalla critica testuale (propedeutica al metodo storico critico), dall'analisi dei generi letterari e della storia delle tradizioni, dall'analisi narrativa e dall'analisi redazionale. Il volume si indirizza prioritariamente agli studenti universitari che iniziano ad affrontare uno studio diretto dell'Antico Testamento cristiano, o della Bibbia ebraica (p. 9). È bene precisare che non si tratta di un repertorio completo di informazioni introduttive sulla Sacra Scrittura, né un'introduzione generale all'Antico Testamento, ma una presentazione concreta dei principali metodi esegetici del testo biblico.

Dopo una prefazione che illustra l'insieme del volume e la sua organizzazione, il primo capitolo – scritto da Jan Joosten – è dedicato alla presentazione della critica testuale come disciplina scientifica applicata all'Antico Testamento. Vengono dapprima offerte le informazioni fondamentali circa i testimoni del testo dell'Antico Testamento – il testo massoretico, i manoscritti biblici di Qumran, il Pentateuco Samaritano,

la traduzione greca dei *Settanta*, la Peshitta, i Targum e la Vulgata – poi si spiega il metodo della critica testuale presentando alcune tipologie di varianti testuali, non solo gli errori di copiatura, ma anche i tentativi da parte dei tradenti di operare delle modifiche interpretative al testo scritturistico per mezzo di piccoli cambiamenti testuali. La capacità dell'autore nel chiarire le interpretazioni sottostanti il processo di trasmissione testuale è certamente un punto qualificante del presente capitolo.

Il secondo capitolo – di Jean-Pierre Sonnet – introduce all'analisi narrativa dei racconti biblici. L'autore, già ben noto per molteplici pubblicazioni in questo ambito, riassume con precisione e grande chiarezza gli scopi e le tecniche del metodo esegetico narrativo. Degna di nota è l'assenza di qualsiasi polemica con il metodo storico-critico, poiché si riconosce come le narrazioni bibliche siano solitamente composite ed abbiano conservato differenti tradizioni per mezzo di un complessa arte dell'integrazione. Accostarsi all'arte della composizione narrativa riuscendo a riconoscerne le regole e le dinamiche è lo scopo principale di questo capitolo che illustra, con abbondanza di esempi, le varie tecniche narrative e sceniche tipiche della prosa biblica. In breve, il contributo di J.-P. Sonnet è un denso capitolo che riesce a pieno nel suo intento.

Il terzo capitolo – redatto da Michaela Bauks – si sofferma dapprima sull'analisi delle forme e dei generi letterari, cioè su quelle formalità linguistiche (forme) e letterarie (generi) proprie della cultura biblica. Conoscere e saper riconoscere tali convenzioni del testo biblico è un'operazione necessaria per ogni lettore dell'Antico Testamento al fine di ottenere una corretta comprensione del testo. L'autrice descrive così le forme e i generi tipici dei racconti narrativi, della poesia e della letteratura profetica. In una breve seconda parte del contributo viene poi presentata l'importanza di saper riconoscere all'interno del narrato biblico le differenti tradizioni teologiche sia intese come sviluppo all'interno della Bibbia stessa, sia come debiti verso le tradizioni religiose e culturali dell'ambiente in cui sorse la Bibbia.

Il quarto capitolo – di Christophe Nihan – si sofferma sull'analisi redazionale, cioè sul quel metodo scientifico che cerca di rintracciare e descrivere lo sviluppo di diversi strati redazionali all'interno di un testo biblico composito. Dapprincipio l'autore chiarisce alcuni problemi terminologici, illustrando cosa si intende nella scienza biblica per «redattore» o «revisore», e come questi concetti siano stati intesi negli studi biblici da H. Gunkel in poi. Successivamente procede con l'aiuto di numerosi e chiari esempi ad illustrare come è possibile individuare l'intervento di mani successive all'interno di un testo biblico, presentando alcuni *criteri*

di analisi (individuazione di tradizioni parallele, doppioni, contraddizioni, cambi di stile, interruzioni del racconto, aggiunte, ecc.) per giungere alla presentazione sintetica di alcuni «modelli» redazionali usualmente impiegati dagli specialisti per spiegare il processo di redazione patito del testo biblico, come ad esempio il modello «documentario», o quello dei «supplementi». Non meno stimolanti nel presente capitolo sono le frequenti allusioni alle motivazioni che sottostanno i diversi interventi redazionali, dato che il risultato più interessante dell'analisi redazionale è quando essa riesce non solo a determinare i diversi interventi redazionali, ma anche il *perché* di tali interventi, cercando di posizionare il processo redazionale nell'ambito di una precisa *storia* redazionale. L'insieme del presente capitolo, chiaro e lineare nell'esposizione del materiale, illustra in modo pregevole anche la complessità e la difficoltà di ottenere una risposta sicura in merito alla storia della formazione di alcuni libri biblici, l'autore non passa infatti sotto silenzio l'alto grado di congetturalità di alcune moderne proposte.

A metà strada tra conclusione e esercitazione, l'ultimo capitolo del libro – redatto a quattro mani da Jan Joosten e Thomas Römer – è l'applicazione concreta di tutti i succitati metodi esegetici con riferimento al capitolo 12 del libro dei Numeri. Partendo dall'analisi critica del testo di *Nm* 12, se ne compie una lettura sincronica evidenziandone contesto e struttura, successivamente se ne compie l'analisi redazionale applicando, lì dove possibile, tutti i diversi criteri di analisi menzionati nel capitolo quarto giungendo così all'individuazione di due diversi strati del racconto in *Nm* 12 che, comunque, possono essere analizzati in modo diverso nei dettagli. La determinazione del contesto storico e letterario del brano dipende ovviamente anche dal modello di formazione del Pentateuco (documentario o redazionale) e dalla datazione (alta o bassa) assegnata alle eventuali fonti (o tradizioni) che lo compongono; in questo caso T. Römer – basandosi anche su osservazioni filologiche e storico sociali – sostiene una datazione di entrambi gli strati redazionali in epoca persiana (fine V – inizio IV sec. a.C.).

Conclude il volume un comodo glossario contenente una breve spiegazione dei principali termini tecnici utilizzati.

Il presente manuale si presenta strutturato molto bene dal punto di vista didattico e riesce pienamente al proprio scopo, quello cioè di offrire un agile e valido strumento per orientare gli studenti nei vari strumenti e metodi dell'esegesi antico testamentaria. Ognuno dei quattro capitoli incentrati sui metodi è apprezzabile, anche se i due sull'analisi narrativa e sull'analisi redazionale sono apparsi allo scrivente particolarmente ri-

usciti sia per l'organizzazione del materiale, sia per la loro precisione e completezza.

Il volume si lascia apprezzare per chiarezza e linearità espositiva dei vari contributi, ed inoltre per l'aggiornamento dei contenuti che non ripetono solo "vecchie teorie", ma esplorano anche i campi più recenti della ricerca biblica. Efficace infine è il collegamento dei vari capitoli tra di loro, essendo frequenti i rimandi tematici tra i vari contributi. Quest'ultimo carattere contribuisce sostanzialmente a creare l'immagine di un'esegesi biblica dove i vari metodi d'analisi non devono essere intesi come esclusivi, ma complementari e doverosamente integrabili uno con l'altro.

La presentazione dei singoli metodi è talvolta interrotta per illustrare alcune affermazioni con degli esempi concreti. Tali esempi – molto utili per chiarire alcuni principi enunciati – sono inseriti in appositi *box* di colore diverso di facile individuazione con una tecnica d'impaginazione che non disturba la lettura del testo.

Anche i suggerimenti bibliografici per l'approfondimento non sono collocati tutti assieme alla fine del volume, ma premessi ad ogni singolo paragrafo in appositi *box* di diverso colore. Questa scelta, anche se talvolta costringe a ricercare in più punti un titolo citato, ha sicuramente tanti vantaggi poiché aiuta il lettore a orientarsi immediatamente verso quei pochi titoli che concernono direttamente il tema in questione, senza perdersi nelle poco pratiche lunghe bibliografie di fine volume.

Dopo aver illustrato i molti pregi di questo *Manuale*, mi sia permesso di compiere una piccola osservazione critica che non concerne direttamente il contenuto del testo, ma solo la cura della traduzione. Visto che si tratta di un'opera in traduzione, talvolta sarebbe stato opportuno operare un "aggiornamento" bibliografico orientato verso i lettori di lingua italiana. A titolo di esempio segnalo alcune piccole revisioni, anche in previsione di una seconda edizione del volume:

pag. 15: E. TOV, *Textual Criticism...*, esiste ora una seconda edizione aggiornata (Fortress, Minneapolis, 2001);

pag. 24 e pag. 28: per la LXX (e le sue revisioni) si potevano citare opere in italiano come ad es. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *La Bibbia dei Settanta. Introduzione alle versioni greche della Bibbia*, Paideia, Brescia 2000;

pag. 26: per la Peshitta esiste in italiano P.B. DIRKSEN, *La Peshitta dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1993;

pag. 87: A. LEMAIRE, *Les écoles...*, esiste in traduzione italiana (A. LEMAIRE, *Le scuole e la formazione della Bibbia nell'Israele antico*, Paideia, Brescia 1981);

pag. 87, pag. 105 ecc.: T. RÖMER et al., *Introduction...*, esiste in traduzione italiana (T. RÖMER et al., *Guida di lettura all'Antico Testamento*, EDB, Bologna 2007);

pag. 114: J. BOTTÉRO – S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux...*, esiste in traduzione italiana (J. BOTTÉRO – S.N. KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, Einaudi, Torino 1992);

pag. 137 riga 1: errata 6,26-3 corregge 6,26-30.

Nell'insieme si tratta di un manuale solido, chiaro, preciso e aggiornato la cui lettura è raccomandata a tutti gli studenti di esegesi dell'Antico Testamento delle nostre Università.

Paolo Merlo

A. COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009, 988 p.

Uno degli aspetti, oggi rilevanti, della trasmissione del sapere teologico è quello che concerne gli strumenti di studio che ad esso sono correlati. Infatti, se si osserva con attenzione la produzione teologica che si indirizza specificamente alla “manualistica”, non si può che constatare la difficoltà di trovare proposte innovative atte ad organizzare in maniera sistematica e coerente un materiale rilevante sotto il profilo quantitativo e spesso di difficile acquisizione in quanto frutto di una ormai bimillennaria riflessione intorno ai temi trattati. I rischi cui si può incorrere in questo frangente, infatti, sono: o la pedissequa ripetizione dei contenuti classici della manualistica (magari rivisti solo sul piano della organizzazione interna e corroborati da un più o meno vasto ricorso al dato scritturistico); oppure la presentazione di una proposta sicuramente innovativa e legata agli studi specialistici dell'autore, ma con la lacuna (talora grave) di lasciare nell'ombra alcuni temi che non sono immediatamente ricollegabili alla sintesi così realizzata.

Non è questo il caso dell'opera che intendiamo qui recensire e che, grazie anche alla sua notevolissima mole e all'esperienza del suo autore (don Alberto Cozzi è, infatti, professore di Teologia trinitaria e Cristologia presso il Seminario di Milano, l'Istituto Superiore di Scienze Religiose e la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale), ha il grande pregio di non incorrere in questi due limiti ora segnalati. Essa intende proporre uno studio della teologia trinitaria capace di accettare e rispondere alle sfide dell'attuale contesto filosofico-culturale nel quale viviamo, e di mettere il lettore dinanzi ai problemi più rilevanti che sor-

gono nel momento in cui si riflette sulla realtà del Dio di Gesù Cristo in vista del suo annuncio.

Il lavoro che, fin da subito, si può definire completo, documentato e ricco dal punto di vista teologico e dottrinale, si suddivide in tre distinte parti precedute da una significativa introduzione. Prendendo in esame ciascuna di queste sezioni, si può intanto rilevare che l'introduzione (pp. 9-100) intende già mettere a tema e illuminare alcune questioni preliminari circa la pensabilità di Dio: essa, infatti, prendendo le distanze da un'idea statica del divino, e pur presupponendo ma non utilizzando una concezione solamente metafisica di Dio, volge il suo sguardo a considerare la prospettiva dinamica ed esistenziale dell'incontro dell'uomo con Dio, un incontro che ha il suo culmine nell'evento della Incarnazione e, in ultima istanza, in Gesù Cristo stesso.

In questo modo l'autore offre, fin da subito, la chiave ermeneutica di tutta l'opera chiarendo qual è l'orizzonte interpretativo nel quale si devono collocare le sezioni che seguiranno: tornare a pensare Dio con le categorie offerte dalla Rivelazione e, in particolare, dalla Scrittura senza, peraltro, dimenticare l'apporto della grande tradizione filosofica, laddove essa è in grado di fornire quei termini e quei concetti capaci di meglio tratteggiare e sviluppare il contenuto della Rivelazione stessa. Questo progetto perciò, esige di superare l'oblio nel quale il discorso trinitario era caduto o era stato esiliato (cf. p. 5), e di recuperare il senso salvifico ed esistenziale del discorso sul Dio cristiano anche in rapporto alle altre forme di conoscenza ed esperienza religiosa; per giungere, infine, a confrontarsi con il presente storico e culturale nel quale viviamo e formulare, in questo contesto, una proposta coerente di riflessione teologica su questo tema.

A sua volta, la prima parte dell'opera, prendendo sul serio l'istanza biblica che connota la scelta ermeneutica dell'autore, si presenta come un vero e proprio «Saggio di lettura trinitaria della Scrittura» (pp. 101-263). In esso, Cozzi chiarisce fin da subito l'intento: «cogliere non “ciò che la Bibbia dice del Dio Trinità”, quanto piuttosto “di cosa parla” la fede trinitaria quando parla della Trinità, mettendo in luce “in base a cosa” i cristiani affermano che Dio è Trinità» (p. 102). Partendo da questo principio, il lavoro si connota poi come un'analisi minuziosamente articolata e ampiamente documentata del dato biblico a partire dalla rivelazione veterotestamentaria di Dio; verso la sua definitiva automanifestazione in senso trinitario nella mediazione realizzata da Gesù Cristo mediante la sua Incarnazione (da intendersi come evento complessivo che riguarda tutta la sua esistenza storica); e fino all'effusione – dono dello Spirito

Santo come compimento della rivelazione del mistero trinitario e, contemporaneamente, come luogo di una possibile nuova immediatezza con Dio, ossia la realizzazione nell'uomo di quella comunione esistente tra il Figlio Gesù e il Padre suo che lo rende capace dell'incontro con Dio-La Trinità.

La seconda parte dell'opera, come suggerisce il titolo, si rivolge in modo molto ampio e ordinato allo studio dell'evoluzione della dottrina trinitaria lungo tutto il percorso della storia della Chiesa, dai primi secoli e fino all'epoca contemporanea segnata dalla "riscoperta" del mistero trinitario in prospettiva storico-salvifica e nel contesto del pluralismo religioso che caratterizza l'incontro e il dialogo tra le religioni (pp. 265-810).

L'autore, all'interno di questo orizzonte indubbiamente ampio e articolato, dichiara di non voler «rileggere tutta la storia dei trattati teologici sulla Trinità» (p. 267), quanto di evidenziare, da un lato, «quelle regole terminologiche e concettuali [...] che vanno utilizzate per dischiudere un corretto campo semantico al discorso trinitario» (*ibidem*); e, dall'altro lato, di proporre i principali momenti della storia del dogma e i maggiori «stili teologici» che caratterizzano il discorso cristiano sulla Trinità senza, tuttavia, cadere in grossolane o facili semplificazioni.

A partire da questa scelta metodologica, perciò, questa seconda parte dell'opera sviluppa dapprima l'evolversi del discorso trinitario nei primi otto secoli di storia della Chiesa, caratterizzati dall'unità tra Oriente e Occidente, e, quindi, prosegue con l'illustrazione del pensiero trinitario nell'Occidente latino fino alle soglie del nostro tempo. Nella prima parte (capp. 1-3), infatti, l'autore si propone di studiare: l'ellenizzazione del cristianesimo e la sua influenza sulla formazione del dogma trinitario nei primi Concili della Chiesa; l'articolazione del pensiero trinitario tra economia e immanenza; lo sviluppo della speculazione astratta sulla Trinità immanente e l'apporto specifico di Agostino di Ippona per ciò che concerne la teologia trinitaria occidentale (a cui l'autore dedica un intero capitolo: cf. pp. 384-429) e, infine, la riflessione sulle conseguenze formali di questa eredità fino alla definitiva fissazione del dato dogmatico. La seconda parte (capp. 4-7), a sua volta, pur dedicando ancora un certo spazio al confronto tra Oriente e Occidente attraverso la questione del «Filioque», è maggiormente orientata a presentare: i diversi «stili teologici» medievali nel trattare il mistero Trinitario (Anselmo, Riccardo di San Vittore, Pier Lombardo, Bonaventura e Tommaso); la crisi e riscoperta della dottrina trinitaria nell'orizzonte della soggettività moderna e alla luce del "rinnovamento" storico-salvifico di tutta la teologia; e,

infine, l'illustrazione del discorso trinitario nell'orizzonte del pluralismo religioso, come già si è avuto modo di accennare.

L'opera si conclude, infine, con una terza parte dedicata da Cozzi alla presentazione della sua proposta sistematica in merito alla teologia trinitaria (cf pp. 811-947). Qui l'autore, riprendendo le osservazioni iniziali del capitolo introduttivo, intende soprattutto sviluppare l'intuizione secondo cui il Dio di Gesù Cristo comunica se stesso nell'atto stesso della rivelazione, cosicché «dono e donatore, messaggio e messaggero, contenuto e segno, realtà e mediazione si identificano, permettendoci di venire a conoscere, nella pienezza dei tempi, una differenza nuova (oltre a quella creaturale) in Dio stesso (quella dello scambio trinitario), nella quale siamo coinvolti» (p. 813). A partire da qui, il lavoro di Cozzi si organizza secondo tre momenti distinti: la Trinità e l'idea di rivelazione (la forma della teologia trinitaria); la Trinità e la storia della salvezza (la comprensione del mistero trinitario a partire dall'esperienza cristiana dell'autocomunicazione di Dio in Cristo e nello Spirito); e, infine, la Trinità e la mediazione antropologica del Dio rivelato (il nesso tra il discorso trinitario sul Dio di Gesù Cristo e la verità dell'uomo).

Al termine di questa presentazione che, data la mole del ponderoso volume, non può che essere parziale, rimangono da sottolineare alcuni pregi e qualche limite che, a nostro avviso, un'opera del genere non può non presentare. Senza dubbio, al di là dell'accurato apparato tecnico di documentazione del testo, degli indici che accompagnano il lavoro e dell'ampia bibliografia, ciò che va segnalato sul piano non solo didattico ma anche formativo dell'opera sono i numerosi «Temi di studio» che chiudono i singoli capitoli. Essi, infatti, offrono ulteriori piste di lavoro per l'approfondimento delle questioni trattate, ampliando così le possibilità di utilizzazione dell'opera anche in vista della redazione di lavori specialistici che vogliano mettere a tema aspetti particolari del discorso trinitario. Non è, inoltre, da sottovalutare, in un lavoro del genere rivolto anche agli studenti dei primi anni della formazione teologica, il linguaggio piano utilizzato che permette una migliore comprensibilità del testo anche laddove le questioni trattate risultano particolarmente difficili nella loro tematizzazione.

Di contro, al di là delle osservazioni da altri sollevate su alcune sviste in un'opera così vasta, che potranno sicuramente essere risolte in una seconda edizione, ciò che lascia ancora qualche perplessità in merito a questo lavoro è, in fin dei conti, un suo stesso pregio ovvero l'ampiezza e il grado di penetrazione dell'analisi dei temi trattati che ne giustificano la mole ma che, certamente, pongono qualche interrogativo sulla possibilità

della sua utilizzazione nei corsi istituzionali di teologia. Resta evidente che, di fronte a questo limite, è sufficiente e giustificata la mediazione del docente della materia, mentre lo studio specialistico del tema non può che trarre vantaggio da un'articolazione così completa ed esaustiva della dottrina trinitaria offerta da questo manuale.

Pierluigi Sguazzardo

M. DEL CAMPO GUILARTE (ed.), *La pedagogía de la fe. Al servicio del itinerario de iniciación cristiana*, Publicaciones san Dámaso, Madrid 2009, 342 p.

Il volume raccoglie una serie di contributi coordinati dal prof. Manuel del Campo Guilarte, direttore del dipartimento di teologia catechetica della facoltà di teologia San Damaso di Madrid: J. C. Carvajal Blanco, *La pedagogía de Dios en la historia de la salvación. Apuntes para la pedagogía de la fe*; J. C. Carvajal Blanco, *La pedagogía de la fe al servicio de la Revelación*; M. del Campo Guilarte, *Los primeros pasos en el itinerario de la fe*; M. del Campo Guilarte, *Génesis y proceso de la fe en una sociedad secularizada. Una reflexión catequética sobre la experiencia cristiana*; J. Rico Pavés, *Iniciar en la fe. La creación de espacios de fe y de vida cristiana. Las fuentes de la catechesis en acto*; E. Santayana Lorenzo, *Pedagogía de Dios en el Catecumenado. Signación y Bautismo*; J. D. Gaitán de Rojas, *Proceso de iniciación cristiana y acompañamiento en la fe*; A. Matesanz Rodrigo, *La pedagogía de la caridad en el Compendio del Catecismo*; A. Lara Polaina, *La pedagogía de Dios en la acción litúrgica*; M. González López-Corps, *La acción de Dios en el Año Litúrgico*; C. Aguilar Grande, *El servicio y el proyecto diocesano de catequesis*.

Come si può notare dai titoli dei vari contributi, il taglio del volume è di tipo pedagogico con un tentativo di «teologia della pedagogia» a partire dalla terza parte del *Direttorio Catechistico Generale*, pubblicato dalla Congregazione per il Clero nel 1998, nella quale si propone la pedagogia di Dio come fonte e modello della pedagogia della fede. È pure l'obiettivo di lavoro che in questi anni si è posto il dipartimento di Catechesi della Facoltà teologica di Madrid, che nell'insegnamento, nella ricerca e nell'approfondimento ha studiato in modo particolare i principi della pedagogia di Dio, così come la elaborazione di proposte in ordine alla elaborazione di un rinnovato pensiero sistematico sulla pedagogia della catechesi, oggi di particolare attualità nella vita della Chiesa.

Il punto di partenza nella riflessione sulla pedagogia di Dio, modello e origine per una pedagogia della fede, è colto nella dinamica della Ri-

velazione. La pedagogia della fede infatti partecipa del carattere teologico proprio della pedagogia divina in atto nella Rivelazione e nella storia della salvezza: si tratta di inserire un nuovo credente nella storia della salvezza che Dio ha intessuto nella storia del popolo di Israele e ora tesse attraverso la Chiesa. La pedagogia della fede in questo modo ha la sua origine nella volontà del Padre, si sviluppa come strumento dell'azione redentrice di Gesù Cristo e raggiunge il suo obiettivo quando, sotto l'azione dello Spirito Santo, l'uomo risponde a Dio. Se la pedagogia della fede inserisce nell'atto salvifico, essa è al tempo stesso al servizio della grazia di Dio e della risposta libera dell'uomo. La riflessione proposta si pone nell'orizzonte delineato dalla *Dei Verbum* e invita a evitare la grande tentazione nella quale potrebbe cadere la catechesi quando si considera come un processo pedagogico puramente umano. Proprio per questo il catechista, ispirato al modello della pedagogia divina, è invitato a unire strettamente la sua azione di persona responsabile con l'azione misteriosa della grazia di Dio: la pedagogia della fede deve essere al servizio del processo di accondiscendenza di Dio per il quale Egli si avvicina a ogni uomo nella sua concreta esistenza, si fa conoscere e lo conduce nel suo Mistero.

Si tratta quindi di un metodo che conduce per mano la persona, aperto all'azione della grazia, attento alla concreta situazione di ciascuno. Il catechista, testimone dell'amore di Dio e della sua presenza in mezzo agli uomini, saprà così risvegliare il sentimento religioso e riattivare le domande della fede. Questa missione comporta alcuni passi da compiere: in primo luogo è necessario aiutare a superare il circolo chiuso dell'immanenza nel quale cade l'uomo di oggi; in secondo luogo è altrettanto importante potenziare l'anelito alla verità, alla bellezza e alla bontà, che interpellano e attraggono l'uomo, così come l'ansia della felicità, della vera libertà e della speranza; ciò conduce ad aprirsi alle realtà trascendenti, grazie all'innata capacità dello spirito religioso, proprio di ogni uomo, di alzare lo sguardo verso Dio, anche attraverso la ragione; un passo ulteriore sarà il riconoscimento del Dio di Gesù Cristo. Comprendiamo come in questo modo venga descritto un processo interiore di grande densità antropologica, che conduce alla maturazione della persona e alla espansione delle sue capacità e delle sue dimensioni costitutive, fino al raggiungimento della sua identità e dignità originarie.

La pedagogia di Dio è poi colta in tutte le sue espressioni, non ultima quella che si attua nell'azione liturgica. Due contributi del volume sono dedicati alla liturgia. Il primo coglie la pedagogia divina che si attualizza nella liturgia della Chiesa, che nel corso dei secoli si pone in ascolto e

attualizza l'azione redentrice e salvifica del Padre in Cristo attraverso lo Spirito Santo. Le caratteristiche della celebrazione del mistero di Cristo mostrano l'originalità propria della pedagogia divina: una comunicazione personale e graduale di Dio all'uomo, comunicazione di un disegno di amore, preparato attraverso alcune tappe, e culminante nella persona e nell'opera di Gesù Cristo. La liturgia, inserendosi in questa dinamica della storia della salvezza, è mistero di grazia e di redenzione. La sua pedagogia è mistagogica, apre ai fedeli l'intelligenza spirituale dell'economia della salvezza, la manifesta e la rende fonte di vita.

Nello dispiegarsi dell'anno liturgico poi questa mistagogia si concretizza ulteriormente e conduce per mano il credente attraverso le tre fondamentali tappe dell'anno liturgico:

- Teofanica (Avvento-Natale), durante la quale il Verbo fatto carne rivela il Padre nello Spirito Santo;
- Oblativa (Quaresima-Pasqua), che comprende inseparabilmente la Passione gloriosa, la Risurrezione dai morti, l'Ascensione alla destra del Padre e l'effusione dello Spirito, che inaugura la venuta del Regno eterno;
- Divinizzatrice (Tempo Ordinario), che è l'obiettivo della Teofania e frutto pasquale del Paraclito.

Considerato in questo modo l'anno liturgico non solo è espressione dello scorrere del tempo o del succedersi delle stagioni fino alla Parusia, ma manifesta soprattutto il suo carattere sacramentale perché è segno che mostra e rende presente in modo efficace la salvezza della Pasqua. È quindi itinerario sacramentale di Cristo e del cristiano, dove il fedele partecipa al mistero della incarnazione, vita, morte, discesa agli inferi, glorificazione e ritorno nella gloria del suo Signore. Al centro troviamo allora la Domenica, giorno del Signore, giorno del Battesimo e dell'Eucaristia, sacramenti che ci configurano al suo mistero pasquale.

Il volume, come si può intuire già da questa sintetica presentazione degli aspetti più significativi, è meritevole di lettura non solo per conoscere la riflessione in atto in ambito spagnolo, ma anche per cogliere alcune prospettive che possano arricchire la riflessione pedagogica e catechetica in un tempo nel quale l'impegno educativo si presenta particolarmente rilevante e urgente per tutte le Chiese. Lo ricordava lo scorso anno il Papa ai vescovi italiani: «Risvegliamo piuttosto nelle nostre comunità quella passione educativa, che è una passione dell'“io” per il “tu”, per il “noi”, per Dio, e che non si risolve in una didattica, in un insieme di tecniche e nemmeno nella trasmissione di principi aridi. Educare è formare le nuove generazioni, perché sappiano entrare in rapporto con

il mondo, forti di una memoria significativa che non è solo occasionale, ma accresciuta dal linguaggio di Dio che troviamo nella natura e nella Rivelazione, di un patrimonio interiore condiviso, della vera sapienza che, mentre riconosce il fine trascendente della vita, orienta il pensiero, gli affetti e il giudizio» (27 maggio 2010). Negli articoli nei quali si snoda il testo non sono assenti ripetizioni o fragilità; esso si offre comunque come “proposta aperta” alla riflessione e al dibattito, con il fine di offrire un proprio significativo contributo alla strutturazione e alla elaborazione di una sistematica della pedagogia della fede a servizio della catechesi in genere e della catechesi dell’iniziazione cristiana in specie, di cui oggi si avverte particolare bisogno.

Angelo Lameri

M. P. FAGGIONI, *Sessualità matrimonio famiglia*, EDB, Bologna 2010, 366 p.

Padre Maurizio Pietro Faggioni, cinquantacinquenne frate minore, è docente di teologia morale all’Antoniano e all’Accademia Alfonsiana di Roma. In questo volume su “sessualità, matrimonio, famiglia”, che qui segnaliamo, egli ha raccolto riflessioni, ricerche, articoli, appunti, dispense: il tutto per illustrare i tre ambiti indicati nel titolo, che evidentemente sono collegati fra di loro, anche se non identificabili l’uno con l’altro.

Chi è “del mestiere” sa come ci sia la tentazione di privilegiare e sottolineare alcuni temi rispetto ad altri, a motivo delle preferenze di studio, degli interessi di ricerca, delle qualità e delle richieste di lettori e studenti... Faggioni, prima degli studi teologici, ha ottenuto la laurea in medicina e chirurgia (all’Università di Pisa) e la specializzazione in endocrinologia (all’Università di Firenze). Tutto questo è stato determinante nella sua formazione, e si nota benissimo. Lo si è visto già nei vari volumi su argomenti di morale, o nei saggi in opere collettive e dizionari, che il nostro autore ha scritto in precedenza, dove viene dato ampio spazio agli aspetti medico-scientifici. Qui però emerge soprattutto il Faggioni teologo moralista, che raccoglie il frutto dell’esperienza di insegnamento, arricchito dal contatto diretto con i problemi quotidiani da risolvere. Prende così in esame in maniera organica le questioni più importanti, emergenti in ambito teologico morale, sulla sessualità umana, sul matrimonio e sulla famiglia: cioè di quel “settore” della morale dove – sotto la spinta delle prospettive aperte dalle scienze umane e biomediche, in campo laico, e dalle scienze bibliche, patristiche, dogmatiche e pastorali,

in campo teologico – si sono avuti negli ultimi cinquant'anni dei cambiamenti significativi e dei progressi importanti.

Il percorso si articola in due sezioni. La prima affronta le questioni chiamate (con un termine improprio) “storico-fondative”: nell'Antico e nel Nuovo Testamento e nella Tradizione, fino ai giorni nostri. Ecco, pertanto che, nel primo capitolo, vengono trattati sessualità e matrimonio nella Scrittura; nel secondo: il modello tradizionale di antropologia ed etica sessuale; nel terzo: l'antropologia sessuale contemporanea; nel quarto: il modello contemporaneo di antropologia ed etica sessuale cattolica; e finalmente nel quinto si affronta e si delinea il modello etico cristiano.

La seconda sezione si concentra su alcune questioni etico-pastorali fra le più scottanti e urgenti, con una trattazione più distesa ed approfondita. In un primo blocco di temi, riguardanti il matrimonio e la famiglia, si affrontano i seguenti argomenti: la famiglia in un mondo che cambia; la paternità responsabile; i rapporti prematrimoniali; i cattolici divorziati e risposati civilmente. Il secondo blocco tratta di manifestazioni “disordinate” dell'identità sessuale e della personalità: masturbazione, omosessualità, pedofilia, disordini dello sviluppo sessuale e dell'identità di genere (intersessualità e transessualismo).

Nella conclusione del volume egli scrive che oggi «stiamo assistendo alla transizione da una visione della sessualità in cui avevano rilievo prevalente la natura, gli atti della procreazione, i ruoli sessuali funzionali alla stabilità sociale» ad una visione che ha il suo centro «sulla persona, sulla pervasività della dimensione sessuale, sui vissuti e i significati, sui valori relazionali intersoggettivi della sessualità e, in ultima analisi, sul rapporto fra amore e sessualità». Però Faggioni ritiene che vi sia una sostanziale linea di continuità tra il modello tradizionale ed il nuovo modello personalista, anche se il rinnovato contesto antropologico non potrà restare, alla lunga, senza effetti sulla elaborazione normativa.

Padre Faggioni evidenzia pertanto l'importanza della centralità della persona nel processo educativo e formativo, per cui ogni intervento deve essere “integrato”, pena la frantumazione. Quindi la sessualità della persona va sempre considerata integralmente, nella sua dimensione bio-fisiologica, psicologica, interpersonale, religiosa. Si sa che la persona potrà crescere, in un dialogo educativo, solo se sarà “libera da”, “libera di”, “libera per”, “libera con”. Così si educa all'amore e ai valori, che permettono alla persona di realizzare pienamente se stessa.

L'autore si muove bene e con competenza fra le diverse tematiche, anche se non si riesce a cogliere un filo logico nella successione dei temi

trattati, e alcuni di questi, soprattutto nella prima parte, sono appena abbozzati, così che la comprensione risulta difficoltosa per chi non sia già a conoscenza delle questioni.

Renzo Gerardi

M. GAGLIARDI (ed.), *La dichiarazione Dominus Iesus a dieci anni dalla promulgazione*, Lindau, Torino 2010, 431 p.

Il volume è la pubblicazione degli Atti di un Convegno tenuto presso l'Ateneo Pontificio "Regina Apostolorum" in Roma nei giorni 11-12 marzo 2010. Oltre al testo delle relazioni contiene, alla fine, anche quello della Dichiarazione in latino e in italiano. È diviso in due parti: approcci tematici e analisi di punti nodali. L'ispiratore del Convegno e il curatore degli Atti nella Presentazione scrive che la *Dominus Iesus (DI)*, «nonostante sia un documento breve pubblicato da una congregazione vaticana, è un testo tutt'altro che trascurabile o di secondo piano. Bisogna invece dire che esso è di capitale importanza. Forse tra alcuni decenni o tra un secolo, si potrà persino vedere che ha marcato un'inversione di tendenza» (p. 7); la sua importanza «consiste in particolare nel rifiuto di un pensiero relativista, penetrato purtroppo anche in vasti settori del Cattolicesimo» (p. 11). Questa valutazione del documento vaticano costituisce l'orizzonte entro il quale, se non erro, si sono collocati i vari relatori e autori dei contributi offerti al lettore. Ne richiamo i contenuti con una relativa valutazione.

Nel suo intervento, «La Dominus Iesus nella vita della Chiesa, oggi» (pp. 21-43), il Card. *Antonio Cañizares Llovera* sottolinea l'urgenza dell'annuncio di Gesù Cristo salvatore universale nel mondo di oggi e quindi l'esigenza di tener vivo il «mandato missionario del Signore alla sua Chiesa» (p. 22). Questo però richiede una presentazione chiara e non riduttiva del volto di Cristo salvatore universale, come fa la Dichiarazione, perché «solamente nella certezza gioiosa di questa fede potrà trovare fondamento la missione *ad gentes* e la nuova e continua evangelizzazione nei paesi di antica cristianità» (p. 25). La Chiesa è il luogo ove oggi Gesù Cristo nella sua piena e vivente verità si rende presente, anche se non in forma esclusiva, per cui «la fede in Cristo è inseparabile dalla fede della Chiesa, e l'accesso alla vita che Cristo ha ottenuto per noi si trova nella piena comunione con la Chiesa» (pp. 39-40). Solo il Gesù che essa annuncia al mondo, scandalo e stoltezza per la modernità nella cui

cultura «non si ammette Gesù nella sua singolarità di Figlio unico del Dio vivo, [...] allo stesso modo in cui si rifiuta il fatto che un uomo del passato abbia a che fare con noi oggi, qui e ora, in maniera decisiva, in modo tale che dal rapporto con Lui dipenda il nostro successo; [...] può essere invece il criterio valido e universale della mia esistenza qui ed ora» (p. 43).

Sua Ecc.za Mons. *Michele de Rosa* ha trattato «La recezione della Dominus Iesus in ambito ortodosso e protestante» (pp. 45-69). Offre un'ampia panoramica di reazioni espresse nell'ambito dei due contesti cristiani non in comunione con Roma. Si tratta per lo più di reazioni che riguardano l'ecclesiologia e la causa ecumenica, settori nei quali si danno profonde divergenze tra la Chiesa cattolica, l'Ortodossia e la Riforma protestante.

L'affermazione che la Chiesa di Cristo si trovi storicamente realizzata in pienezza solo nella Chiesa Cattolica e che le Comunità ecclesiali uscite dalla Riforma non siano Chiese in senso proprio ha costituito prevedibilmente il punto di principale reazione critica degli ortodossi e dei protestanti; critiche che «soprattutto per quanto riguarda l'ecclesiologia, sono tornate in occasione della pubblicazione delle «Risposte a quesiti circa la dottrina della Chiesa della Congregazione per la Dottrina della Fede (2007)» (p. 62). Tutto ciò ovviamente è stato visto non solo da ambienti ortodossi e protestanti, ma anche cattolici, come un arresto del dialogo ecumenico. De Rosa al riguardo osserva che «il dialogo invece può essere autentico e proficuo solo se parte dalla conoscenza esatta della propria posizione dottrinale e quella del *partner*. Senza la consapevolezza della propria identità e la conoscenza dell'altro non si fa certo ecumenismo» (p. 68). La *DI* e altri documenti vaticani, «lungi dal costituire un ostacolo, hanno offerto ai cattolici sicuri punti di riferimento per il cammino ecumenico» (p. 69).

Seguono due interventi di carattere storico dogmatico in cui si mostra come la dottrina di Cristo unico e universale Salvatore del mondo sia ben testimoniata nel tempo dei Padri. Il Prof. *Jan Pablo Ledesma*, LC, tratta la tematica «nella prima patristica» (pp. 71-93); il Prof. *Carlo dell'Osso* «nella tarda patristica» (pp. 95-121).

J. P. Ledesma si sofferma in particolare su Sant'Ireneo e Tertulliano. È interessante quanto scrive sull'«inversione concettuale» operata dal vescovo di Lione: «l'uomo è stato creato per essere salvato da Cristo, e non solo perché venga Cristo; per questo esiste l'uomo: per essere salvato da Cristo. Dal momento in cui esiste il Salvatore da sempre e per sempre nella misteriosa volontà del Padre, in questo momento devono "venire"»

i peccatori, proprio come la pre-esistenza del medico “rende necessaria” l’esistenza della malattia. [...] È in tal senso che Ireneo parla della pre-esistenza del Cristo Salvatore» (p. 83); «se Adamo è venuto per essere salvato da Cristo, allora il Verbo pre-esiste già come Salvatore» (p. 84). Con questa inversione cristocentrica, Ireneo presenta il problema che esiste tra la creazione e la redenzione, riuscendo a salvaguardare l’unità del piano di Dio in vista del mistero di Cristo nella salvezza universale del genere umano» (p. 84). Al riguardo si può osservare che se per salvezza si intende redenzione dal peccato, cosa che si ricava del testo citato, allora l’interpretazione di Ledemsa mi sembra una lettura della visione di Ireneo della preesistenza di Cristo quale Verbo incarnato (*incarnandum*) nel disegno del Padre non usuale, forse bisognosa di più ampia documentazione e ulteriore approfondimento.

C. dell’Osso da parte sua tratta la tematica “nella tarda patristica” e dedica attenzione a posizioni dottrinali di Leonzio di Bizanzio, al Co-stantinopolitano II, a Leonzio di Gerusalemme e Massimo il Confessore. Mi sembra che solo quest’ultimo, con la sua visione del Logos/Verbo di Dio quale «supremo Mediatore e pienezza di ogni mediazione salvifica, in quanto il principio e il fine di ogni essere» (p. 117), abbia una teologia che si riferisce *direttamente* alla tematica della *DI*; gli altri vi apportano un contributo in quanto hanno messo in chiaro il mistero del Verbo incarnato, presupposto della sua valenza salvifica universale. Per questo l’Autore in conclusione può scrivere che «per i Padri l’unicità della mediazione di Cristo è indiscussa e indiscutibile; lo stesso si può dire per l’identificazione tra Verbo eterno e Verbo incarnato. In tal senso che Gesù Cristo sia l’unico necessario Salvatore di tutti è una verità che i Padri non sentirono l’esigenza di richiamare in modo particolare, perché questa verità è, per così dire, il grado minimo della fede, è il dato più semplice ed essenziale per i cristiani» (p. 120).

Il compianto decano della Gregoriana *Donath Hercsik*, S.I., ha trattato il tema «Gesù Cristo, piena e completa rivelazione della verità divina e del mistero di Dio (*DI* 5-6)» (125-149). Espone con chiarezza la dottrina del Vaticano II, ripresa dalla *DI*. È degno di nota che, nel richiamare che Gesù è pienezza e definitività della rivelazione, insista sul fatto che ciò «significa concretamente che tutta la vita di Gesù è da intendersi come la rivelazione definitiva e insuperabile di Dio» (p. 131) e fornisce un istruttivo saggio su ciò (cf. pp. 131-136). Credo però che si possa fare un rilievo sul nucleo della sua esposizione. Citando *DV* 2, scrive che Gesù Cristo «è la plenitudo totius revelationis» e richiamando *DV* 4 scrive che «l’oeconomia christiana è definitiva» (p. 130). Ma *DV* 2 dice che egli è

anche «mediator totius revelationis», espressione che, se non erro, non appare mai lungo la sua esposizione. Ora ciò lo porta a sottolineare che Gesù è “pienezza”, “definitività” che «non sono da fraintendere come “inizio” e “esclusività”» (p. 134) e a precisare che «in breve, Gesù Cristo non è l'inizio, ma la vetta della rivelazione divina. La rivelazione divina in Gesù Cristo non va concepita come un fulmine a ciel sereno, ma come l'ultimo momento, come accade in un crescendo in ambito musicale. Affermare che Gesù Cristo è la piena e definitiva rivelazione divina non significa che la sua presenza abolisca o neghi le rivelazioni di Dio prima della sua venuta. Al contrario, significa che egli fa tesoro delle varie manifestazioni divine, le presuppone, le purifica e le integra in quella novità che la sua manifestazione “alla fine dei tempi” significa per la nostra conoscenza di Dio» (p. 135). Si tratta di una posizione, a mio avviso, discutibile, perché non esprime con la dovuta chiarezza che *tutte* le rivelazioni sono *portate da Lui, mediatore universale*, anche se hanno avuto luogo prima della Sua venuta storica o al di fuori del riferimento esplicito a Lui. Se non si afferma ciò, ed è quanto intende *DV 2* con l'espressione «mediator totius revelationis», non viene colta con chiarezza la sua *unicità* (partecipata: *RM 5*) e universalità salvifica.

S. E. Mons. *Angelo Amato*, S.D.B., attualmente Cardinale Prefetto della Congregazione per le cause dei Santi, approfondisce i numeri 9-11 della *DI* riflettendo sull'«Unicità del sacrificio redentore di Cristo e la teologia del pluralismo religioso» (pp. 151-169). Prima di tutto richiama il problema ermeneutico che è alla base di tante proposte distorte che riguardano l'universalità salvifica di Cristo. In questi casi «c'è un rovesciamento di paradigmi. È la cultura che giudica il Vangelo e non viceversa. In realtà, in questi casi, più che di inculturazione della fede cristiana, c'è una vera e propria deculturazione del messaggio cristiano» (p. 153). Detto ciò, accenna alle proposte di Stanley J. Samartha, Reinhold Bernhardt, Paul Knitter e Raimundo Panikkar. Tutti, in un modo o in un altro, negano la valenza salvifica universale di Cristo. Riferendosi alla *DI*, scrive: «con parole chiare ed esplicite, la *DI* ripropone alla coscienza di fede cattolica la divinità di Gesù Cristo, la quale fonda e giustifica l'efficacia universale del suo mistero di incarnazione e redenzione. Solo il Figlio di Dio incarnato può garantire universalità ed efficacia a tutta l'umanità, da lui oggettivamente redenta una volta per sempre mediante il suo sacrificio della croce» (p. 165). Questa universalità trova possibilità di concretizzazione anche nella vita «di tutte le persone umane» che non lo confessano esplicitamente ma per varie vie possono entrare in contatto con Lui. «Se i mezzi di salvezza vengono offerti con abbondanza nella Chiesa, anche

fuori di essa non mancano vie segrete attraverso le quali Dio attrae le anime alla vera fede» (p. 168); cosa che tuttavia non esime dalla missione cristiana (cf. p. 169). L'Autore evita di entrare nella questione se le vie segrete di Dio siano le religioni del mondo e se il rapporto che mediano con Dio sia da qualificare come fede salvifica oppure mera credenza. Nel testo comunque parla di attrazione delle anime da parte di Dio «alla vera fede» (p. 169).

Il Prof. *Mauro Gagliardi* si è proposto di approfondire il n. 12 della *DI* e lo ha fatto con un lungo studio dal titolo «Il legame tra il mistero salvifico del Verbo incarnato e dello Spirito Santo» (pp. 171-261). Il tema è di estrema attualità, data la tendenza in diversi teologi attuali a separare l'attività salvifica dello Spirito da quella del Verbo fatto carne. L'Autore con un'analisi puntuale di testi biblici, dei Padri, del Magistero e della riflessione teologica passata e presente mostra l'inscindibilità delle due attività e alla fine in una ripresa sintetica riassume i risultati dell'analisi storico-teologica, rilevando che la *DI* è ben radicata nella costante posizione della teologia e del Magistero.

Qualche considerazione su quanto espone nella ripresa sintetica su «alcuni punti particolari che necessitano ancora di essere chiariti, dato che il Magistero non si è pronunciato ancora in modo definitivo su di essi» (p. 243). Il punto centrale è se le religioni siano da considerare vie di salvezza *in quanto tali*. Per prospettare una soluzione l'Autore prende in considerazione il senso dei “semina Verbi”, la “teoria del compimento” delle religioni nel cristianesimo, la necessità della fede salvifica per i non cristiani, l'azione *personale e nuova* dello Spirito nel e dopo il mistero pasquale che, scrive, «pone fine all'opera che lo Spirito Santo svolgeva nel cosmo nelle precedenti alleanze, definitivamente accantonate con la venuta di Cristo» (p. 258). Al riguardo ritiene che i “semina Verbi” siano da intendere «come elementi di verità più che come elementi di grazia» (p. 246) per cui in base ad essi le religioni del mondo non possono essere ritenute vie di salvezza (cf. pp. 246-249); che esse per la “teoria del compimento” vadano viste come religioni «solo naturali» (p. 256), vale a dire solo «dei movimenti umani, non delle vie volute da Dio e che, nonostante ciò tendono verso di lui “dal basso”, movimenti che si compiono solo quando giungono al cristianesimo» (p. 250; nelle pp. 250-252 si apportano la *EN* 53 di Paolo VI e una Catechesi del 5 giugno 1985 di Giovanni Paolo II); che i credenti in altri contesti religiosi non credono in senso pieno, vale a dire, soprannaturale e salvifico, e «finché non giungono alla fede perfetta, la loro (è) “fede in cammino”, essendo solo in potenza fede teologica cristiana, può essere distinta con l'uso del termine

“credenza” (pp. 253-254, nota 145); lo Spirito Santo agisce nei cuori e la sua azione di conseguenza sfocia anche nelle religioni (cf. p. 260), però ciò «non significa ancora riconoscere un’azione diretta dello Spirito su di esse» (p. 260). Gagliardi comunque pensa che «la questione sia ancora da approfondire adeguatamente in ambito della teologia cattolica» (pp. 260-261) e, a suo avviso, il vero problema che resta da affrontare è «di rispondere alla domanda della possibilità, apertasi dopo la risurrezione di Cristo, di un’azione dello Spirito nelle religioni *in quanto tali*, come parte dell’opera di universalizzazione ed escatologizzazione del mistero pasquale che compete appunto al Paraclito» (p. 261).

Credo che al riguardo si possa osservare che certamente il problema che le religioni *in quanto tali* siano vie di salvezza è ancora oggetto di approfondimento teologico. Tuttavia, è da pensare che esso non si risolve considerando i “semina Verbi” (a proposito, non sarebbe più preciso dire “semina Verbi incarnati”, dato che il suo influsso salvifico mediatore si estende a tutta la storia della salvezza?) solo come verità donate, ritenendo le religioni del mondo come puri orientamenti “naturali” al Dio della salvezza, e pensando che l’azione salvifica dello Spirito con e dalla risurrezione sia talmente *personale e nuova* che non si estenda, *retroattivamente e oltre il confine* cristiano a tutta l’umanità. I principi di soluzione cristologico-pneumatologico e antropologico-teologico, a mio avviso, li fornisce il Vaticano II in GS 22: Cristo è morto per tutti; la vocazione ultima dell’uomo è effettivamente una, quella divina, vale a dire soprannaturale; lo Spirito Santo dà a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale salvifico. Se «nel modo che Dio conosce» possa essere esteso alle religioni quali vie di salvezza in quanto tali costituisce la sostanza dell’attuale riflessione; ma, a mio avviso, la soluzione deve poggiare sui principi richiamati, in base ai quali è problematico sostenere che le religioni siano solo vie “dal basso”, puramente “naturali”; che i “semina Verbi” siano da limitare a pure conoscenze veritative; che la fede dei non cristiani sia mera “credenza” oppure soprannaturale “fede in cammino”. Se un cammino va affermato, penso sia quello che va *dalla non pienezza nelle religioni alla pienezza cristiana*, la cui realizzazione costituisce lo scopo della missione cristiana nei riguardi di esse, visione che mantiene l’unità e la gradualità dell’*unico* progetto divino salvifico, che avendo Gesù Cristo come mediatore universale e pienezza, è “divino” (GS 22), vale a dire “cristico”, termine più teologico di “soprannaturale”.

Il Prof. *Antonio Izquierdo*, L.C., riferendosi a *DI 13*, tratta i fondamenti biblici dell’unicità e universalità salvifica del mistero di Cristo (pp.

263-287); il Prof. *N. Capizzi*, con riferimento a *DI* 16-17, «Un solo Cristo, un solo suo Corpo, una sola sua Sposa». Riflessioni in prospettiva sacramentale (pp. 289-305); il Prof. *Krzysztof Charamsa*, con riferimento a *DI* 20-22, «La necessità della Chiesa in ordine alla salvezza» (pp. 307-360).

Mi soffermo sul contributo di Charamsa, dato che tratta ampiamente una questione teologica oggi scottante, in sostanza il senso dell'assioma «*extra Ecclesiam nulla salus*». Dopo alcune note introduttive, espone la dottrina presente in *DI* 20-22 (cf. pp. 313-328), posizioni antecedenti della CDF sulla questione (cf. pp. 329-342), richiama elementi della storia del dogma (cf. pp. 342-355; ricche di dati storico-teologici), chiude con considerazioni conclusive (cf. pp. 356-360). Mi soffermo su queste.

Giustamente scrive che «la formula sulla necessità della Chiesa in ordine alla salvezza, non potrà essere declassata ad un *teologoumenon* (sic), ad un'opinione, ma si porrà come un principio dogmatico che ha a che fare con l'universalità e l'assolutezza» (p. 356). Però, precisa, «essa va compresa adeguatamente, specialmente in un tempo "pluralista" come il nostro, il quale pretende di vantarsi di un diffuso senso di tolleranza» (p. 357), in sostanza «con evangelica forza e coraggio, ma anche con quel sereno senso di equilibrio dottrinale che è la vera forza della libertà della ricerca teologica» (p. 357). Questa dovrebbe avere come chiave di comprensione del problema *LG* 14-16, «ovvero il misterioso ordinamento dei non cattolici e non cristiani [...] alla Chiesa di Cristo, attraverso la quale si afferma la possibilità della salvezza di quelli che "senza loro colpa, non conoscono il vangelo di Cristo e la sua Chiesa"» (pp. 357-358).

Dall'analisi storico-teologica e dei documenti della Chiesa sino a *DI* 20-22, risulta che il *fondamento* dell'asserzione che la Chiesa è necessaria alla salvezza di tutti va visto nel fatto che «essa, una mistica e soprannaturale persona – Sposa e Madre –, è Corpo di Cristo» (p. 322); per questo «bisogna dire, da parte dell'umanità e di ciascun uomo, che fuori della Chiesa non c'è salvezza; fuori di quella Chiesa che è mistico Corpo e Sposa di Colui che salva. Non c'è salvezza *senza* e *fuori* del *Christus totus, caput et corpus*: Cristo Capo e Corpo» (p. 323).

Ora, questa visione del "Christus totus" permette di includere nella sfera salvifica della Chiesa di Cristo anche coloro che non sono stati e non sono formalmente e visibilmente membri di essa. Ma, per comprendere in pienezza questa prospettiva, a mio avviso, andrebbe valorizzata di più la visione ecclesiologica, già agostiniana, dell'«Ecclesia ab Abel» (cf. p. 345), perché in essa sono inclusi con la debita chiarezza sia l'effetto salvifico universale di Cristo che il *coinvolgimento* in esso, parimenti universale,

della Chiesa quale suo Corpo che *sempre lo accompagna*. Ciò permette di superare la visione ristretta che fuori della Chiesa neotestamentaria e post-apostolica non si dà salvezza. In verità è “fuori” del Corpo di Cristo che non si dà salvezza, e tale Corpo è costituito dall’umanità che si è aperta all’influsso salvifico del Verbo incarnato anche prima della sua venuta storica e si sta aprendo ad esso al di là del confine del suo influsso salvifico attraverso la Chiesa storico-sacramentale, che però senza dubbio rappresenta la realizzazione *escatologica piena e insuperabile* della Chiesa quale Corpo di Cristo ed ha il mandato di testimoniare *esplicitamente* alle genti e a portarle a *piena ecclesialità* (cf. LG 17).

Giovanni Iammarrone

G. C. PAGAZZI, *Sentirsi a casa. Abitare il mondo da figli*, EDB, Bologna 2010, 128 p.

È sufficiente scrutare i volti che si soffermano a leggere le inserzioni pubblicitarie delle agenzie immobiliari per capire come la casa incarni un sogno, un progetto, col suo inevitabile carico di speranze e di delusioni. Da quando l’uomo si è trasformato in un essere stanziale, essa è diventata una presenza costante, ha conosciuto una ricca varietà di forme e si è pure convertita in un simbolo caldo (il focolare domestico) dai significati molteplici: luogo in cui germina e si riconosce la vita, punto di partenza e di ritorno della propria fatica di esistere, strumento con cui creare legami e padroneggiare un universo estraniante e non sempre ospitale. Nel corso di questo cammino non è mancata l’impresa del pensiero, che ha conferito alla nozione di casa un valore di sfida, in modo da soppesarne l’autentico significato. Il libretto di Giovanni Pagazzi permette di addentrarsi all’interno di questa ricerca, riuscendo a comporre una breve ma incisiva memoria che tiene conto della linguistica, dell’antropologia e, ovviamente, della teologia.

L’intuizione di fondo è l’elemento identitario, «il desiderio di abitare in un luogo affidabile è forte perché è connesso alla questione dell’identità: uno è a seconda *di dove è, dove e come abita o ha abitato*» (p. 12). L’essere assume un carattere topologico, mediando la domanda del chi attraverso quella del dove, fino a prospettare una prima ontologia, cioè il fatto che la casa rappresenti «la primissima percezione della realtà, della sua forma e del suo senso» (p. 47). L’approfondimento non è intimista perché si tiene conto dell’opacità del luogo (aspetto che comunque merita una specifica

considerazione), e perché la promessa si accompagna a un compito che tiene conto del rischio di creare cesure tra l'interno e l'esterno, mentre per l'autore «il “dentro”, sebbene esclusivo, non è escludente, bensì inclusivo del “fuori”» (p. 84). Si può così parlare di una *ontologia ecumenica, domestica*, in cui la casa fa da modello a una comprensione globale del mondo, un mondo spesso abitato dalla paura, anonimo e povero di affetti, in cui l'uomo fa fatica ad accasarsi.

L'indagine teologica trova facile fondamento nella Scrittura che, rispecchiando una pedagogia divina, dà ampio spazio alle esperienze umane. Con linguaggio scorrevole ed evocativo, l'autore ripercorre molti testi, colpisce il loro numero, ma anche le variazioni di un tema che esula dalle sperimentazioni e si eleva, giungendo a configurare alcune precise immagini di Dio: il costruttore, il muratore, l'abitante. Il disegno architettonico, seguito dalle prime pagine dell'azione creatrice, è di edificare un mondo che sia luogo della sua presenza e che, in quanto tale, doni a ogni creatura la possibilità di sentirsi “a casa”. La tenda, la vicenda critica dell'edificazione del tempio salomonico e gli annunci profetici della sua distruzione, purificati da una promessa di riedificazione, sono le tappe principali di una storia dove il semplice gesto dell'abitare acquisisce un valore rivelativo-salvifico. L'oggetto si universalizza, dal popolo all'intera creazione, ma non perde mai la sua specifica ispirazione domestica.

Con Gesù il registro non muta, ma assume un connotato cristologico: ora è lui stesso, abitato dal Padre e investito dallo Spirito, a diventare *Betel*, «la casa di Dio». L'assunto è dimostrato attraverso una «lettura canonica» dei quattro vangeli in cui il realismo dei sinottici corregge una eventuale interpretazione disincarnata di Giovanni. I luoghi di approfondimento sono ragguardevoli: il Figlio che viene ad abitare in mezzo a noi (*ménein*) e che, attraverso la Pasqua, diventa la pietra d'angolo, conferendo saldezza e definitiva abitabilità a tutta la creazione. Uno speciale risalto è dato allo stile di vita del maestro, che porta a parlare di *vangelo domestico*, perché «l'attenzione accordata alla casa, tanto da farla diventare a pieno titolo luogo della salvezza, è senza dubbio motivata dallo stile stesso di Gesù, così com'è restituito dai vangeli» (p. 68). Ciò è confortato da tre osservazioni: la convivialità del maestro, l'annuncio compiuto entrando nelle case degli uomini, la tematizzazione delle parabole. Pagazzi non si lascia bloccare dalla dichiarazione di *Mt 8,20*, interpretandola come un *plusvalore* che conferma l'allargamento a una visione ecumenica del mondo.

La scelta del Figlio di abitare in mezzo all'umanità porta ad andare oltre il semplice livello simbolico per costruire una vera e propria soteriologia. La casa diventa un “mistero” che svela l'*oikonomia*, espressione

non a caso contrassegnata dell'etimologia dell'*oikos* e con cui, soprattutto la lettera agli Efesini, rende l'idea di storia della salvezza, cifra dell'azione divina nei confronti dell'umanità. Oltre a mostrare la stretta parentela di molti temi teologici con il vocabolario della casa, si fa di questa il criterio per capire e vivere i diversi aspetti del mistero cristiano, dall'eucaristia alla Chiesa, l'edificio che ha il Cristo per pietra angolare, e il cui compito «è testimoniare che il mondo intero sta diventando casa» (p. 95). L'auto-comprensione domestica, peraltro abbastanza nota in ecclesiologia, suggerisce alla Chiesa di non trasformarsi in una istituzione burocratica, ma di posizionarsi lì dove si intensifica il calore delle relazioni, impegnandosi seriamente sul fronte della riconciliazione con chi non si sente sufficientemente a casa in questo mondo.

Il risultato più importante di questa ricerca è di aver dato valore teologico a un bene primario della vita umana, facendo comprendere la sua corrispondenza con le corde più intime di un Dio familiare che, facendo del mondo la sua casa (casa che sarà ultimata per la fine della storia), ha una particolare cura nei confronti di coloro che vivono la condizione disagiata dei senza dimora e che hanno bisogno di sentirsi dire, come Gesù da Zaccheo: «Oggi per questa casa è venuta la salvezza» (*Lc* 19,9). Ne scaturiscono un progetto umano, reso dal sottotitolo del saggio, che è quello di *abitare il mondo da figli*, e un diverso posizionamento dell'identità ecclesiale che non è certo quello dell'evasione o della *fuga mundi*, ma quello di chi nutre la convinzione di abitare una casa comune, «se l'identità di Gesù si rivela anche attraverso il suo abitare e costruire la casa, la fede dei discepoli ha necessariamente a che vedere con lo *stare nel mondo*, dimorandovi e costruendolo secondo lo stile del Signore» (p. 12).

Giovanni Tangorra

S. M. PERRELLA, *Anglicani e cattolici: «... con Maria la madre di Gesù»* (*Atti* 1,14). *Saggio di mariologia ecumenica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, 408 p.

I problemi che la mariologia pone in campo ecumenico sono abbastanza conosciuti, meno noti sono invece gli elementi di comunione che, se studiati attentamente, potrebbero portare a uscire dal luogo comune di considerare la figura di Maria un "ostacolo" alla causa dell'unità dei cristiani. Lo notava Paolo VI nella *Marialis cultus*, dicendo che «una migliore comprensione del posto di Maria nel mistero di Cristo e della

Chiesa, anche da parte dei fratelli separati, rende più spedito il cammino verso l'incontro» (n. 33). Il pontefice inseriva nell'Esortazione apostolica un accenno all'anglicanesimo, riconoscendo che i suoi «teologi classici già misero in luce la solida base scritturistica del culto alla Madre di nostro Signore», mentre i suoi contemporanei «sottolineano maggiormente l'importanza del posto che Maria occupa nella vita cristiana». Un apprezzamento sincero, ma che storicamente esige di essere contestualizzato in quanto è anche vero che il rapporto tra teologia anglicana e mariologia non è stato dei più semplici.

Chi vuole approfondire la questione troverà nel libro di Perrella un vasto materiale, disposto con ordine, in una cornice che disegna pure un quadro sufficientemente aggiornato del cammino ecumenico. Già autore di altri saggi di mariologia e di mariologia ecumenica, il professore del Marianum confessa di aver intrapreso il suo presente lavoro in seguito alla Dichiarazione anglicano-cattolica su *Maria: grazia e speranza in Cristo* (*Mary: Grace and Hope in Christ*) (2 febbraio 2004), giudicato «un documento-studio veramente eccellente» che lo ha obbligato «con piacere a “ritornare” sul sentiero giù percorso, ma evidentemente non in maniera esaustiva, della mariologia ecumenica, specialmente in ascolto e dialogo con la Chiesa anglicana» (p. 21). Il documento congiunto, chiamato anche Dichiarazione di Seattle dal nome della città statunitense in cui si è conclusa la sua redazione, attende ancora l'approvazione ufficiale da parte dei responsabili delle due realtà ecclesiali, ma da molti è già stato definito “storico”.

Frutto di cinque anni di lavoro, esso è capitato in circostanze non proprio favorevoli al dialogo anglicano-cattolico, per gli episodi riguardanti la decisione di alcune province anglicane di ammettere al ministero ordinato le donne, di procedere all'ordinazione di vescovi dichiaratamente omosessuali e di introdurre un rituale di benedizione per coppie appartenenti allo stesso sesso. Vicende che, oltre a produrre divisioni interne, nel 2003 avevano portato alla sospensione dello IARCCUM (*International Anglican – Roman Catholic Commission for Unity and Mission*), organismo creato nel 2001 nell'intento di promuovere più strette relazioni tra le due tradizioni. Benché queste scelte abbiano complicato il cammino, il dialogo non si è interrotto e gli animi hanno potuto ritrovare una certa pacificazione in questa Dichiarazione, apprezzata da entrambe le parti, prova che una mariologia produttiva riesce a unire più di altri argomenti.

Lo scopo dell'opera del Perrella è di «proporre principalmente, dopo una contestualizzazione storico-culturale, teologica e mariologica, una

lettura, soprattutto “dal punto di vista cattolico”, e in vista di una “ri-ricezione cattolica”, del documento *Maria: grazia e speranza in Cristo* (p. 24). Il volume è diviso in tre parti: la prima, intitolata *L'ecumenismo, le Chiese, il mondo, la Madre del Signore*, comprende due capitoli che danno uno *status quaestionis* del lavoro ecumenico e dei progressi in esso compiuti. Punto di svolta è l'insegnamento del Vaticano II, non solo nell'*Unitatis redintegratio* ma in tutti i suoi documenti, tanto da far parlare di «un'ermeneutica ecumenica del concilio». La priorità di una seria responsabilità verso la ricerca dell'unità deriva anche dall'attuale contesto sociale e culturale, che l'autore tratteggia in alcune linee efficaci, mostrando come il mondo esiga dalla Chiesa un servizio di pace che si traduce nel «tornare a essere riuniti in Cristo e nei grandi temi della fede e della “Chiesa una”».

Il secondo capitolo sintetizza il cammino ecumenico sulla questione mariologica. Perrella giudica i risultati con «atteggiamento di ottimismo», ritenendo che il progresso del dialogo interconfessionale sulla Vergine «in diversi casi è divenuto una realtà concreta e feconda, anche se esige di essere ben contestualizzato al suo interno» (p. 69). I passi compiuti portano comunque a ritenere che, dall'essere una questione contesa, nella dottrina su Maria si è passati all'esigenza di comparare le proprie posizioni per giungere a formulare un «siamo d'accordo» su vari elementi. Ciò non elimina i nodi che attendono di essere sciolti, costituiti soprattutto dai dogmi mariani dell'Immacolata concezione (1854) e dell'Assunzione (1950), che appaiono una prerogativa tutta cattolica, mentre per gli altri temi si deve distinguere tra le diverse confessioni con un maggior ravvicinamento da parte degli ortodossi e degli anglicani.

La seconda parte è centrale nell'economia del volume. Il capitolo terzo traccia i tratti salienti della comunione anglicana dagli inizi ai nostri giorni, mentre il quarto, il più lungo e di maggior interesse, si concentra sul documento di Seattle, introdotto come «il primo documento interecclesiale che ha affrontato con profondità e ampiezza il “nodo” mariologico/mariano» (p. 119). Perrella ce ne dà la struttura e la metodologia, quest'ultima riassunta nelle due nozioni chiave della consonanza (ciò che finora si è condiviso) e della ri-ricezione, cioè «il processo ecclesiale di rilettura e di rinnovata assunzione di quegli elementi dimenticati, trascurati o deformati della Scrittura e della Tradizione» (p. 125). Segue l'analisi del testo che viene svolta in maniera particolareggiata, non limitandosi a un semplice commento ma aprendo la riflessione a un'ampiezza che permette di avere il quadro teologico-ecumenico dei diversi temi trattati. Da rilevare la documentazione, testimoniata da un numero elevato di note minuziose che offrono chiarimenti, bibliografia e piste di ricerca.

Per comodità del lettore riporto i titoli delle quattro sezioni della Dichiarazione: Maria secondo le Scritture (nn. 6-30), Maria nella tradizione cristiana (nn. 31-51), Maria secondo il modello della grazia e della speranza (nn. 52-63), Maria nella vita della Chiesa (nn. 64-75). Il cuore della Dichiarazione è reso dal collegamento tra i due termini del titolo: la grazia e la speranza, categorie essenziali per la teologia cristiana che strutturano la storia della salvezza e che sintetizzano il ruolo in essa ricoperto da Maria. La «piena di grazia» (*Lc* 1,28) proclama il primato divino e, attraverso il suo *fiat*, indica alla libertà umana il percorso della fede con cui rispondere a un progetto salvifico che è oggetto del nostro desiderio e motivo della nostra speranza. Molto curata è la parte biblica, tanto che «si fa veramente fatica a distinguere la proposta esegetico-mariana della Dichiarazione di Seattle da una teologia biblica di matrice cattolica» (p. 148). Oltre ai testi classici si nota l'intenzione di seguire un percorso inedito che privilegia la pista paolina. Testo ispiratore è infatti *Rm* 8,30 che, in quanto scritto per ogni credente, è applicato alla Madre del Signore.

Esso permette di tracciare un percorso che va dall'escatologia alla protologia, facendo di Maria il prototipo della vocazione umana ed ecclesiale. Utilizzando questo paradigma (*pattern*) il documento affronta i due principali ostacoli al dialogo, costituiti dai dogmi dell'Immacolata concezione e dell'Assunzione. Su di essi si formula una vera e propria ricezione ritenendo che «anglicani e cattolici insieme possono affermare che il loro contenuto “non è contrario all'insegnamento della Scrittura”» (p. 201). Per il Perrella si tratta di uno degli apporti più innovativi della Dichiarazione, perché riesce a dare una fondazione biblica ai dogmi in questione. L'autore non si limita, però, agli elogi e rileva punti deboli, esitazioni, persino delusioni. Di fatto resta aperta la questione spinosa della recezione giuridico-disciplinare dei due dogmi che per la Chiesa cattolica risultano definiti e dunque vincolanti. Ciò dà al Perrella la possibilità di riflettere su temi caldi del dialogo ecumenico come il magistero papale, la questione dell'infallibilità, lo sviluppo del dogma. Tra le altre questioni “dimenticate” o inadeguatamente affrontate c'è quella sulla cooperazione mariana.

La terza parte del volume, coincidente con il capitolo quinto, sviluppa un bilancio conclusivo e dà all'autore la possibilità di comporre un suo personale contributo alla causa ecumenica in tema di mariologia. Riguardo al primo aspetto si suggerisce di vedere il documento di Seattle come l'ultimo anello di una catena dove si prende sempre più coscienza che la Madre del Signore è una verità non separante, che lei «non può più essere considerata *mater divisionis*, ma in Cristo, nello Spirito e nell'unica

Chiesa, *mater unitatis*» (p. 301). Il raggiungimento di una tale convergenza non è ottenuto senza sforzi e permette di apprezzare maggiormente il lavoro intenso che, si può immaginarlo, c'è dietro ogni dialogo ecumenico. Il problema è il passaggio dai dialoghi ufficiali alla fede del popolo di Dio in modo da far uscire i documenti ecumenici da un isolamento elitario, che rischia di renderli un affare per specialisti, e di dare una concretezza non solo teologica ma anche giuridica ai risultati raggiunti. La proposta del Perrella è di stringere, alla luce del mistero pasquale, il *sensus fidelium* al magistero, in modo da superare la visione dualista e comprendere in che misura essi sono uno al servizio dell'altro.

In conclusione per chi conosce anche solo sommariamente la vicenda anglicana della mariologia, non si può che sottolineare l'importanza del documento di Seattle, definendolo, senza esagerazioni, una pietra miliare che segnerà un punto fermo e forse di non ritorno su una dottrina mariana che ha conosciuto una storia altalenante. All'autore di questo saggio va il merito di avercelo fatto scoprire mostrando come allo stato attuale gli atteggiamenti anglicani e cattolici verso la Madre di Dio non sono poi così distanti. Sul piano metodologico si è notato il profondo intreccio tra la questione mariana e gli altri grandi temi della tradizione cristiana, provando che, pur non occupando il "centro" nella gerarchia della verità, la riflessione sulla Madre del Signore rappresenta un caso singolare dello sviluppo dottrinale. Si è inoltre mostrato come ostacoli che sembravano insuperabili possono essere appianati attraverso il dialogo, mantenendo il rigore teologico e senza cedere a falsi irenismi. Tutto ciò in vista di un accordo che, si spera, segni una vera e propria conversione ecumenica su altri temi sospesi.

Giovanni Tangorra

M. SODI, *Astronomia e culto. Risposta a domande di attualità*, Messaggero, Padova 2009, 152 p.

L'agile pubblicazione, arricchita da una presentazione del prof. Antonino Zichichi e curata dal prof. Manlio Sodi, Presidente della Pontificia Accademia di Teologia e Preside dell'Institutum altioris Latinitatis della Pontificia Università Salesiana, ha visto la luce in occasione dell'anno internazionale dell'astronomia, indetto nel IV centenario del primo orientamento al cielo del cannocchiale di Galileo Galilei (1609) e apertosi ufficialmente a Parigi il 15 gennaio 2009.

L'*instant book* raccoglie contributi di autori di chiara fama nel campo della scienza, dell'astronomia, della filologia, del diritto e della liturgia. Oltre ai già citati Sodi (*Il fascino e il richiamo della Pasqua fra astronomia e culto*) e Zichichi (*La concezione mistica del tempo sulla stata della resurrezione ha portato la cultura cattolica a scoprire il calendario perfetto*), troviamo Pier Giorgio Marcuzzi (*Come si misura il tempo nella Chiesa?*), Juan Casanovas (*Come si determina la data della Pasqua?*), Biagio Amata (*Quando ha origine il calendario gregoriano?*), Remo Braschi (*Di Pasqua in Pasqua, tra culto e cultura: una lezione solo del passato?*).

Il titolo del volumetto sembra accostare due realtà apparentemente molto distanti tra di loro: l'astronomia e il culto. In molti si saranno chiesti dove si fonda questo rapporto e perché tanto interesse della Chiesa per l'astronomia, attestato anche dalla presenza di una specola in Vaticano. In realtà il cosmo e il tempo hanno sempre avuto a che fare con il culto. Non solo perché fin dalla religione dei primitivi gli astri sono stati punti di riferimento dello sguardo rivolto al cielo nella ricerca del trascendente, ma anche perché essi, inseriti nella bellezza del creato, hanno sempre significato ordine e armonia. Analogo compito riveste il rito, che dice ordine. Il rito infatti ordina il tempo e lo spazio, crea ritmo e armonia, è generatore di bellezza. Alcuni autori lo associano all'opera creatrice di Dio: la creazione del *kosmos* produce infatti ordine e bellezza in opposizione all'informe terra e alle tenebre dell'abisso (cf. *Gen* 1).

Il primo incontro tra il rito e il *kosmos* avviene sotto forma di «calendario». Esso ordina il ritmo del culto con l'ordine delle feste e ritma la vita dell'uomo nella salutare alternanza tra quotidiano e festivo, tra lavoro e festa, tra fatica e riposo.

Al centro del calendario dell'occidente, diffuso in tutto il mondo, vi è il mistero della Pasqua del Signore, principio ordinatore della vita del cristiano e ragione prima dell'esistenza del calendario stesso. Il libro, curato da Sodi, si occupa proprio di queste tematiche che intrecciano astronomia, calcolo del tempo e delle stagioni, celebrazione della Pasqua e delle feste che da essa scaturiscono. Scrive Sodi che gli studi, raccolti e pubblicati nel contesto dell'anno internazionale dell'astronomia, vogliono «cogliere l'opportunità di offrire riflessioni e soprattutto risposte a interrogativi che frequentemente pervadono la vita di quasi tutti i giorni o che costituiscono di tanto in tanto elementi di discussione tra esperti, come pure tra cultori» (p. 12). Anche il lettore non erudito o non particolarmente esperto di questioni scientifiche o teologiche lo può accostare con profitto, arricchendo la propria conoscenza e trovando risposta ad alcuni interrogativi e curiosità che a volte emergono circa il rapporto tra feste

dell'anno liturgico e ciclo stagionale, circa i motivi che hanno indotto riforme del calendario o l'inserimento degli anni bisestili, circa il significato di termini desueti, utilizzati a volte in contesti esoterici che non sono loro propri, quali «numero aureo», «epatta», «lettera domenicale».

Come scrive il prof. Zichichi nell'introduzione, «sono problemi di natura diversa che però invitano ciascuno di noi a molte riflessioni sulla sfera trascendentale della nostra esistenza quando emerge in modo semplice un dettaglio: il calendario perfetto e la scienza avrebbero potuto essere il trionfo della cultura atea; esse sono invece nate nel cuore della nostra cultura» (p. 9-10).

Angelo Lameri

R. M. WHITE, *Talking about God. The concept of analogy and the problem of religious language*, Ashgate, Farnham-Burlington 2010, 208 p.

La sproporzione esistente tra Dio e l'uomo pone una domanda inaggirabile, quella relativa alla sensatezza del discorrere umano su Dio. È possibile utilizzare parole appartenenti ad un ambito ontologico finito e circoscritto per parlare e compiere affermazioni significative su una realtà del tutto diversa e irriducibile agli oggetti che le parole nominano? La risposta consueta è che la possibilità di oltrepassare il mero tacere su Dio è l'utilizzo delle parole in senso analogico. La Scrittura per prima fa continuo ricorso all'analogia nel momento in cui parla di Dio o meglio ancora nel rivelare sé stesso Dio ricorre alle parole umane, si lascia "oggettivare" nel linguaggio non astratto ma legato alla nostra esperienza, al punto che si è spesso parlato di antropomorfismo. L'esempio portato dall'autore è il prologo del vangelo di Giovanni dove, con l'eccezione della parola Dio, ogni parola usata «possiede un uso quotidiano familiare nel parlare degli affari umani e se non avessero questo uso familiare non saremmo capaci di comprendere in alcun modo il passo. Ma se semplicemente provassimo ad attribuire alle parole il mero significato quotidiano, l'intero passo collaserebbe nell'assurdo. Qual è allora la relazione tra l'uso ordinario delle parole, un uso che è indispensabile per qualsiasi comprensione di ciò che qui si sta dicendo, e l'uso che queste parole acquisiscono attraverso l'essere poste nel contesto in cui Giovanni le colloca per parlare di Dio e della Sua relazione con il mondo?» (pp. 4-5).

Le questioni sollevate prima ancora che essere di natura teologica sono filosofiche, ovvero riguardano la possibilità di una giustificazione

del modo in cui il linguaggio funziona attraverso una coerente discussione del modo in cui gli esseri umani possono, in modo intellegibile, pensare e parlare di Dio. Il volume intende collocarsi sul piano filosofico elaborando dei prolegomeni ad una teoria dell'analogia nel linguaggio religioso. Ora tanto il termine analogia è usato, quanto storicamente si è rivelato privo di un significato univoco oltre che altamente scivoloso perché compreso in modi diversi. Nella tradizionale distinzione tra analogia di attribuzione e analogia di proporzionalità, l'autore segue l'uso greco e la scelta di Aristotele di riservare la parola analogia nel suo originario uso di designare una relazione-proporzionalità a quattro termini del tipo "A sta a B come C sta a D". Ribadendo che lo studio intende affrontare essenzialmente l'aspetto linguistico del concetto di analogia, indipendentemente del suo impiego teologico, nei capitoli vengono presentate alcune tra le più significative proposte relative al linguaggio religioso che attribuiscono una particolare importanza all'analogia.

Dopo aver sviluppato nel cap. 1 le radici matematiche del concetto di analogia, i capp. 2 e 3 sono dedicati ad Aristotele di cui si ripercorrono con analiticità i diversi impieghi e significati di una parola che nello stagirita diventa *an all purpose tool of research*, tanto straordinario nel suo potere quanti diversi gli usi che se ne possono fare. Segue poi un capitolo su Tommaso d'Aquino. All'interno di una teologia naturale basata sull'idea della partecipazione causale, l'Aquinate elabora una dottrina del linguaggio religioso che conserva il suo senso e valore anche a prescindere dall'orizzonte di una metafisica della partecipazione. Il cap. 5 è dedicato a Kant, il quale offre una completa e pienamente coerente teoria dell'analogia e del linguaggio religioso, del tutto adeguata ai suoi scopi. Certo nella prospettiva kantiana rimane l'alternativa difficile da evadere tra l'esigenza che le affermazioni religiose abbiano un contenuto per noi intellegibile – e dunque che lo si debba esprimere nel linguaggio umano – e il fatto che l'uomo e il suo linguaggio sono descrittivi e conoscitivi solo del mondo fenomenico, mentre tutto ciò che si dice riguardo la realtà in sé non può avere valore conoscitivo sul piano della ragione nel suo esercizio puro. L'autore ripercorre la posizione kantiana con particolare riferimento ai §§ 58 e 59 dei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* dove l'analogia è definita «una somiglianza perfetta di due rapporti tra cose del tutto dissimili». Ora Kant riesce ad integrare il linguaggio religioso nel quadro del suo pensiero e lo fa liberando tale linguaggio da ogni traccia di antropomorfismo dalla sua "teologia razionale" ma ad un prezzo elevato, poiché ogni affermazione riguardo a Dio deve essere interpretata meramente nei termini delle implicazioni dell'esistenza di Dio per la vita

religiosa (cf. p. 135); rimosso l'antropomorfismo è rimasto comunque un estremo antropocentrismo che, riconducendo la religione alla considerazione della legge della moralità come se fosse un comandamento divino, di fatto la svuota di senso e di plausibilità in sé. Il cap. 6 è dedicato a Karl Barth: tra gli autori presentati, scelti perché maggiormente hanno tirato fuori il potenziale dell'analogia, Barth è colui che più di tutti aiuta a vedere cosa è implicato nel linguaggio per parlare di Dio. Ed anche se la sua posizione registra notevoli incertezze concettuali, comunque i guadagni che permette sono superiori ai nodi problematici. Dopo l'ampia ricostruzione della posizione teologica di Barth (in cui vengono ripercorsi temi come la teologia dialettica, l'opposizione alla teologia naturale, l'*analogia fidei* ecc.), abbiamo un capitolo di riflessioni conclusive (cf. pp. 173-191).

La sfida, quando si usano parole umane per parlare di Dio, è evitare l'antropomorfismo (a cui non riesce a sottrarsi una teologia che ricorre alla metafora) e, allo stesso tempo, un completo agnosticismo alla Kant, non nel senso del non poter sapere se Dio esiste ma nel dubbio radicale circa la possibilità che quello che diciamo di Dio possa riguardare la sua intrinseca natura e non solo la relazione e gli effetti del suo rapporto con il mondo. La questione dell'analogia e del senso del parlare di Dio con parole umane è complessa e decisiva. Il volume di White a mo' di preambolo contribuisce ad una presentazione molto chiara del tema dal punto di vista filosofico.

Antonio Sabetta



SEGNALAZIONI



A. M. COSENTINO, *Verità che scottano. Domande e risposte su questioni attuali di amore e di vita*, Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2009, 176 p.

Non è facile classificare questa pubblicazione. Probabilmente sarebbe corretto definirla “vocabolario di base” sui grandi temi dell’attuale discussione bioetica. Anche questa definizione, però, non coglie del tutto il profilo del testo.

Con ammirazione va riconosciuto all’autrice il merito di scrivere con stile chiaro e mirato, mai polemico. Ella dispiega, con una notevole vena pedagogica, la visione cattolica delle problematiche affrontate. Sceglie per il suo discorso la forma dialogica: pone delle domande ben circoscritte alle quali dà risposta. In questa maniera chiarisce, innanzitutto, il profilo umano come tale. Presentando e valutando i più importanti modelli antropologici dell’epoca moderna, definisce gli inconfondibili aspetti dell’uomo secondo la tradizione cristiana. Da questa base si muove per trattare successivamente questioni più specifiche come la famiglia, il mondo femminile e le tendenze demografiche. Dedicava un’attenzione particolare alla discussione sulla vita umana nei suoi lineamenti più autentici, dai primissimi inizi fino al termine naturale. Infine, analizza alcune opzioni sulla sessualità proposte dallo spirito relativista negli ultimi decenni. Sicché, anche questo tema risulta centrale nell’ambito dell’opera.

Il testo è completato da una bibliografia ragionata che elenca i titoli più importanti e attinenti alle questioni trattate. Molto utili sono i riferimenti ai documenti fondamentali del Magistero con cui si chiudono i singoli capitoli. Anche la scelta di indicare tali testi dimostra che la pubblicazione non vuole offrire speculazioni originali e astratte, ma si propone piuttosto come un agile manuale che offre una lettura critica di dati ormai accertati.

Achim Schütz

M. L. DE LUCA (ed.), *Psicoterapia e ricerca. Dalla teoria alla clinica*, LAS, Roma 2009, 245 p.

Il volume riporta i contributi di vari autori (M. L. De Luca, P. Sciligo, M. S. Barreca, C.A. Cavallo, M. G. Cecchini e B. Coratti) sul rapporto tra psicoterapia e ricerca; si approfondisce e si discute la complessa collocazione della psicoterapia sia nell’ambito delle scienze mediche sia in quello delle scienze umane, in una cornice che viene definita, non

senza difficoltà e contraddizioni, come composta da entrambe le tradizioni e metodi di ricerca.

La prima parte (*La ricerca in psicoterapia: le basi teoriche*) presenta particolare attenzione agli aspetti epistemologici e metodologici di alcuni temi di fondo relativi al rapporto tra psicoterapia e ricerca: viene approfondito l'ambito della ricerca in psicologia e della ricerca scientifica sull'alleanza terapeutica, l'analisi metapsicologica e le teorie del sé, il divario tra ricerca clinica e prassi psicoterapeutica, la figura dello "scienziato-psicoterapeuta"; chiudono questa prima parte alcune riflessioni sulla ricerca in psicoterapia.

La seconda parte (*La ricerca in pratica*) si concretizza in alcuni capitoli che propongono eterogenei approcci di ricerca e di applicazione di questa alla pratica terapeutica: si parla dell'alleanza terapeutica accostata al tema del copione del terapeuta e agli Stati dell'Io Relazionali, si affrontano i cambiamenti della struttura intrapsichica e le personalità borderline, viene approfondito l'ambito dell'intervento terapeutico di tipo regressivo, il gruppo di parenting e la rigenitorizzazione, per concludere con una interessante riflessione sulle risposte al trauma che vanno dalla patologia alla resilienza, utilizzando l'analisi degli scritti di due autori, Viktor Frankl ed Elisa Springer.

La curatrice sottolinea come un riferimento costante in tutto il volume sia alla teoria e alla pratica clinica dell'Analisi Transazionale, che funge da sfondo generale a tutti i diversi contributi; l'obiettivo d'insieme, dichiarato, della pubblicazione è mostrare come possa essere colmabile (non senza fatica) il divario tra l'essere psicoterapeuta e l'essere ricercatore e scienziato, perché solo l'essere entrambi può garantire una pratica clinica corretta e una ricerca scientifica significativa.

Chiara Palazzini

F. DI NATALE, *Guidasti come un gregge il tuo popolo. Elementi di Teologia pastorale in prospettiva storica*, IST-LDC, Messina-Torino 2010, 438 p.

In questi ultimi anni sono apparse varie e/o importanti opere riguardanti identità e metodo della Teologia pastorale: in un futuro che auspichiamo prossimo bisognerà perciò avviare uno studio critico di valutazione e di eventuale ricezione di tali lavori, che offrono prospettive metodologiche sulle quali sarà doveroso confrontarsi. Tali prospettive appaiono tra loro a volte assai diverse, talora non sufficientemente chiarite al punto da proporsi come base condivisa del lavoro teologico-pastorale. L'impressione

che se ne potrebbe ricavare – e perciò certamente provvisoria e superficiale – è quella che ogni autore abbia caricato sulle sue spalle il compito di definire una volta per tutte identità e metodo della disciplina in questione, recensendo e citando magari autori “classici” (come per esempio gli italiani Midali o Lanza) ma senza che il contributo che essi intendono ora offrire costituisca effettivamente un organico sviluppo di acquisizioni precedenti, le quali si possano ormai dare per guadagnate.

Basterà qui citare Giovanni Villata (*L'agire della Chiesa – Indicazioni di Teologia pastorale*, EDB, Bologna 2009), Antonio Fallico (*Pedagogia pastorale. Questa sconosciuta – Itinerario di formazione per operatori pastorali presbiteri, religiosi e laici*, Edizioni Chiesa – Mondo, Catania 2010), Carmelo Torcivia (*La Parola edifica la comunità. Un percorso di Teologia pastorale*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2008), Álvaro Granados Temes (*Identidad y método de la Teología pastoral. Ocho protagonistas del debate contemporaneo*, Edicep, Valencia 2010) e il recentissimo Bruno Seveso (*La pratica della fede – Teologia pastorale nel tempo della Chiesa*, Glossa, Milano 2010) sul quale, in particolare, occorrerà ritornare.

Il Manuale di Francesco di Natale *Guidasti come un gregge il tuo popolo. Elementi di Teologia pastorale in prospettiva storica*, che qui segnaliamo, si fa apprezzare soprattutto per il capitolo II, dedicato all'immagine pastorale nella sacra Scrittura. In effetti, la carenza di uno scavo biblico del tema – che faccia da fondamento sul quale verificare e sviluppare le proprie teorie pastorali – è uno dei rilievi che andrebbero mossi (almeno) ad alcuni dei testi sopracitati e, in genere, ai libri di teologia pastorale fondamentale: molto attenti a istruire una corretta filosofia del rapporto teoria-prassi, ma non tutti altrettanto preoccupati di manifestare chiaramente l'anima biblica e scritturistica che sostiene e giustifica la loro prospettiva.

La scelta di una prevalente trattazione storica compiuta dall'A. andrebbe discussa, così come la sua congruenza con l'obiettivo di scrivere un manuale: egli stesso ne è, d'altronde consapevole (cf. *Introduzione generale*, pp. 11-14) fin dalle prime pagine.

Paolo Asolan

V. NEUMANN (Hrsg.), *Sprich nur ein Wort. Katholizismus und Literatur*, Echter-Verlag, Würzburg 2010, 140 S.

Die vorliegende Veröffentlichung siedelt sich in jenem Spannungsfeld an, das sich zwischen dem literarischen Wirken auf der einen und der katholischen

Weltanschauung auf der anderen Seite eröffnet. In diesem Rahmen werden in einigen kurzen Angängen ausgewählte Beispiele schriftstellerischen Schaffens im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts vorgestellt und kritisch beleuchtet.

Beachtenswert ist die Struktur, welche der Herausgeber dem Werk verliehen hat. In einem ersten Teil werden die drei Schriftsteller Thomas Mann, Alfred Döblin und Joseph Roth in ihrem jeweiligen Verhältnis zum Katholizismus kurz vorgestellt. Dabei ist thesenartig zunächst eine versuchte, darauf eine vollzogene und schließlich eine offensichtliche Annäherung an den Katholizismus herausgearbeitet. So scheint indirekt die Faszination auf, welche vom römischen Bekenntnis und seinen Ausdrucksformen ausgeht. In einem zweiten Hauptteil werden darauf die Grenzen des deutschen Sprachraums geweitet. So kommen neben Evelyn Waugh vor allem französische Autoren in den Blick, ohne dabei das deutsche Wirkungsfeld aus dem Blick zu verlieren. Es geht darum aufzuzeigen, wie katholische Autoren ihrem Glauben – mehr oder weniger zentral – eine Schlüsselfunktion zukommen lassen. Am wenigsten überzeugt wohl der dritte Teil des Werkes. In ihm sollen speziell das Sprachgebaren und die Stilfrage bei Lion Feuchtwanger, Inge Jens und Friedrich Dörr zu Tage treten. Zu sehr freilich gerät in diesem Zusammenhang die Frage nach der Bedeutung des Katholischen aus dem Blick.

Überhaupt muss man leider feststellen, dass der Veröffentlichung ein wirklich einheitliches Formalobjekt abgeht. Die unterschiedlichen Beiträge sind allzu assoziativ zusammengefügt. Diese Tatsache tut jedoch den vielen anregenden Einzelbeobachtungen keinen Abbruch. Auch nimmt sie der einführenden Beschreibung der Epoche des 19. und 20. Jahrhunderts nichts an ihrer feinsinnigen Darstellungskraft. Dennoch tritt eine überzeugende synthetische Metaebene nicht zu Tage. So kommt der Veröffentlichung wohl am Ehesten der Charakter einer eklektischen Einführung zu, die zwischen deutenden Werkportraits und anregenden Feuilletonbeobachtungen oszilliert.

Achim Schütz

I. PETRIGLIERI, *Autorità come servizio. Figura e ruolo del vescovo nei Padri della Chiesa. Prefazione del Card. Giovanni Battista Re*, LEV, Città del Vaticano 2009, 215 p.

L'agile libro di Ignazio Petriglieri, sacerdote della diocesi di Noto, nonché docente di teologia sistematica e direttore all'ISSR della propria

diocesi, presenta la figura del vescovo attraverso un'indagine sugli scritti di alcuni tra i più grandi Padri della Chiesa d'Oriente e d'Occidente. Apre il libro la prefazione del Card. Giovanni Battista Re e l'introduzione dello stesso Petriglieri, mentre chiude il volume, dopo la conclusione, il sempre utile indice dei nomi. Il primo breve capitolo è dedicato alle origini dell'episcopato dalla fondazione biblica neotestamentaria agli sviluppi dottrinali fino al VI secolo. I successivi sette capitoli sono consacrati ad altrettanti Padri-vescovi presentati in ordine cronologico: Ignazio vescovo di Antiochia, Cipriano vescovo di Cartagine, Gregorio Nazianzeno vescovo di Sàsima e di Costantinopoli, Giovanni Crisostomo vescovo di Costantinopoli, Ambrogio vescovo di Milano, Agostino vescovo di Ippona e Gregorio Magno vescovo di Roma. Come conclusione l'autore propone alcune considerazioni su due significativi documenti magisteriali recenti: l'esortazione apostolica postsinodale *Pastores gregis* di Giovanni Paolo II (16 ottobre 2003) e l'enciclica *Spe Salvi* di Benedetto XVI (30 novembre 2007). Il primo di questi documenti ha una rilevanza esplicitamente riferita al vescovo in quanto, come esortazione apostolica postsinodale, costituisce il momento più alto della decima Assemblea Ordinaria del Sinodo dei Vescovi svoltasi nel 2001 sul tema: «Il Vescovo servitore del Vangelo di Gesù Cristo per la speranza del mondo». La speranza teologale, in questo modo, diviene la chiave di lettura con cui l'autore intende rileggere e attualizzare l'insegnamento dei Padri sul vescovo.

Il volume costituisce una lodevole iniziativa per una sempre maggiore diffusione, apprezzabile soprattutto tra i non addetti ai lavori, della conoscenza della figura e del ruolo del vescovo nei Padri della Chiesa.

Roberto Nardin

M. SAVI – F. D'AGOSTINO – N. CUCURACHI – G. COCCONI, *Nuove frontiere del diritto alla vita*, Mattioli 1885, Parma 2009, 80 p.

Questo secondo Quaderno del Centro di Bioetica "Luigi Migone" è dedicato alle problematiche legate al testamento biologico, all'accanimento terapeutico e al consenso informato. L'intervento più importante della raccolta è senza dubbio il testo in cui D'Agostino affronta la dialettica tra autonomia e autodeterminazione. Seguendo le felici intuizioni di I. Kant, l'autore evidenzia la dimensione normativa della natura umana. Contro le tendenze ingannevoli della volontà arbitraria dell'individuo

occorre mantenere sano e salvo il principio di un corretto, ossia giusto, determinarsi. Questa convinzione si riflette nella tradizione cosiddetta liberale, diversa dal pensiero libertario che opta, invece, a favore di una decisione assolutamente libera, non condizionata o legata a nessuna norma innata nell'uomo.

Tale distinzione fondamentale trova una vasta gamma di applicazioni nel campo della bioetica – soprattutto nel dibattito sull'eutanasia e sulla medicina palliativa. L'uomo non può e non deve mai optare per un fine che sia in contrasto con la fisionomia della sua natura. In tal senso – e contro ogni forma di nichilismo implicito – è sempre la tutela della vita a dover ispirare l'agire terapeutico.

Tutte le considerazioni che la raccolta offre, sono applicazioni concrete di quest'innegoziabile definizione dell'autonomia umana. La pubblicazione ha, perciò, il grande pregio di proporre una chiara tesi di base alla quale s'ispirano, poi, affermazioni profilate che offrono delle risposte alle grandi domande poste dall'attuale scienza bioetica.

Achim Schütz

P. SCILLIGO, *La ricerca scientifica tra analisi ed ermeneutica*, LAS, Roma 2009, 283 p.

Il volume si articola in undici capitoli che sistematizzano interventi dell'Autore precedentemente apparsi in forma di saggi autonomi; analisi ed ermeneutica vengono poste a base del pensiero e del lavoro psicoterapeutico o di counselling e, nello stesso tempo, visione nomotetica e visione idiografica della personalità vengono viste come complementari, per corrispondere alla complessità esistenziale in cui vivono oggi le persone. I contributi hanno un taglio prevalentemente teorico, anche se l'Autore mantiene alta l'attenzione verso la dimensione applicativa e formativa; vengono offerte informazioni e riflessioni significative sia per chi opera nel campo della prevenzione del disagio psicologico sia per chi esercita la psicoterapia o si sta formando per questo.

Nei diversi capitoli vengono affrontati, in particolare, il tema della *costruzione* della persona, alcuni specifici aspetti del processo psicoterapeutico (il paziente, l'orientamento umanistico della psicoterapia, l'efficacia della psicoterapia stessa, il naturalismo scientifico, le psicoterapie brevi), la formazione degli psicoterapeuti, le teorie socio-cognitive e il sé, alcuni aspetti dell'*eredità* di Freud e un capitolo conclusivo sul counselling, le

differenze tra counselling e psicoterapia e un approccio particolare che viene definito counselling ecologico.

Il filo conduttore che si dipana in tutto il volume è l'orientamento di tipo umanistico che vede al centro la persona, con tutte le sue prerogative; nell'insieme viene sottolineata la necessità di un costante e instancabile dialogo tra ricerca, teoria e clinica, per una sempre più efficace integrazione.

I vari saggi si offrono come validi strumenti per la prassi e la formazione clinica e la loro lettura può risultare interessante non solo a ricercatori e studiosi delle scienze psicologiche, ma anche a chi opera nei settori della ricerca pedagogica e dell'azione educativa.

Chiara Palazzini

P. SCILLIGO, *Analisi transazionale socio-cognitiva*, LAS Roma 2009, 423 p.

Il volume presenta per la prima volta in modo organico l'approccio dell'Analisi Transazionale Socio-Cognitiva (ATSC) elaborata da Pio Scilligo e dai suoi collaboratori; l'Autore (recentemente scomparso) fin dagli anni '70 si è dedicato alla formazione degli psicoterapeuti, elaborando una pratica clinica rispettosa dei valori della persona e scientificamente fondata. Il libro è un significativo contributo in ordine alla rifondazione teorica dell'Analisi Transazionale classica, arricchendola e radicandola nella ricerca scientifica della psicologia socio-cognitiva e, nello stesso tempo, riaffermando la funzione etica e deontologica della ricerca stessa.

Scilligo parte da una cornice antropologica umanistico-personalistica in cui l'uomo viene visto libero, responsabile, capace di costruire se stesso e la propria situazione interpersonale e rivisita i costrutti teorici chiave dell'Analisi Transazionale, alla luce della ricerca nell'ambito della Psicologia sociale; un rilievo particolare viene dato al concetto di Stato dell'Io, fondamento dell'Analisi Transazionale tradizionale.

Nel dettaglio il volume si presenta suddiviso in tre parti: nella prima parte viene presentata una visione globale del modello teorico dell'ATSC e 16 profili prototipici definiti dall'Autore; nella seconda parte viene specificata la teoria dell'ATSC, con riferimento alle definizioni prototipiche degli Stati dell'Io e all'Analisi Strutturale del Comportamento Interpersonale, per arrivare a delineare gli Stati dell'Io Bambino, Adulto e Genitore; nella terza parte viene confrontato il modello dell'ATSC con alcune altre teorie, in particolare la teoria dell'attaccamento e le teorie

socio-cognitive. Al termine di ogni singolo capitolo viene indicata una esauriente e specifica bibliografia di riferimento.

Il volume si conclude con un interessante saggio incentrato sull'incontro tra psicologia e religione, in cui l'Autore propone la modalità con cui la religione può aiutare a regolare le emozioni, liberando benessere nella persona.

Chiara Palazzini

G. VERGANO, *La forza della grazia. La teoria della causalità sacramentale di L. Billot. Prefazione di Sergio Ubbiali. Postfazione di Vittorio Croce*, Cittadella, Assisi 2008, 312 p.

Il volume che segnaliamo di Giancarlo Vergano, dottorando della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, affronta la tematica della causalità sacramentale in uno dei protagonisti della teologia cattolica a cavallo tra il XIX e il XX secolo: il gesuita francese Louis Billot (1846-1931). È noto come Billot venne considerato come un secondo Caietano, tanto era accreditata la sua lettura dell'Aquinate, facendolo così diventare un sicuro punto di riferimento fino alle soglie del concilio Vaticano II. Sul tema specifico che viene indagato, la causalità sacramentale, Billot offrì una teoria originale, intesa come dispositivo-intenzionale, che non solo lo staccò dalla scuola tomista cui apparteneva, ma trovò molti critici e pochi sostenitori. Pertinente, quindi, si rivela l'indagine di Vergano data la statura teologica di Billot e l'originalità del suo approccio alla tematica in esame.

Il lavoro di Vergano si concentra in particolare nell'opera in cui Billot tratta il tema della causalità sacramentale, ossia il *De Ecclesiae Sacramentis commentarius in tertiam partem S. Thomae*, t. I, *Complectens quaestiones de sacramentis in communi, de baptismo, confirmatione, et eucharistia*, opera che pubblicata la prima volta nel 1893 vide ben sette edizioni, di cui l'ultima nel 1931. L'articolazione della ricerca si svolge in quattro momenti ben delineati: il momento contestuale (in primis la "scuola romana" e l'*Aeterni Patris*), il momento ricognitivo (l'indagine analitica del *De Ecclesiae sacramentis*, sopra citato), il momento interpretativo (l'indagine sistematica del *De Ecclesiae sacramentis*) e il momento critico (l'esame delle critiche alla teoria di Billot lungo mezzo secolo di storia della teologia).

I guadagni della ricerca di Vergano sono a vari livelli, sia metodologici, sia contenutistici e non si riducono alla sola, seppur importante,

precisazione di un settore della sacramentaria di un teologo di rilievo del passato, ciò che configurerebbe il lavoro nell'ambito della storia della teologia, ma nel tentativo di descrivere e focalizzare, e forse di definire, cosa sia un sacramento nell'articolazione teologico-antropologica (con l'attenzione su quest'ultima).

Roberto Nardin



LIBRI RICEVUTI



- V. Battaglia, *Sentimenti e bellezza del Signore Gesù. Cristologia e contemplazione*, 3, EDB, Bologna 2011.
- U. Berges – R. Hoppe, *Il povero e il ricco nella Bibbia*, EDB, Bologna 2011.
- P. Blanco Sarto, *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, Ediciones Palabra, Madrid 2011.
- E. Brito, *Philosophie moderne et Christianisme*, Peeters, Leuven-Paris-Dudley (Mass) 2010.
- Ph. Capelle-Dumont, *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Queriniana, Brescia 2011.
- P. Carlotti, *Carità persona e sviluppo. La novità della Caritas in Veritate*, LAS, Roma 2011.
- S. Curci, *La nascita dell'ateismo. Dai clandestini a Kant*, LAS, Roma 2011.
- N. De Mico, *Re e santi. Studi sull'immagine del potere laico nei testi agiografici della Gallia merovingia*, Herder, Roma 2011.
- G. Dotta, *Leonardo Murialdo. Infanzia, giovinezza e primi ministeri sacerdotali (1828-1866)*, LEV, Città del Vaticano 2011.
- É. E. Gasda, *Fe cristiana y sentido del trabajo*, Universidad Pontificia Comillas – San Paolo, Madrid 2011.
- D. Gianotti, *I Padri della Chiesa al Concilio Vaticano II. La teologia patristica nella Lumen gentium*, EDB, Bologna 2010.
- P.L. Guiducci, *Mihi vivere Christus est. Storia della spiritualità cristiana orientale e occidentale in età moderna e contemporanea*, LAS, Roma 2011.
- L. González-Carvajal Santabárbara, *El hombre roto por los demonios de la economía. El capitalismo neoliberal ante la moral cristiana*, Universidad Pontificia Comillas – San Paolo, Madrid 2010.
- M. Grilli, *Scriba dell'Antico e del Nuovo Testamento. Il Vangelo di Matteo*, EDB, Bologna 2011.

- M.D. López Guzmán, *Desafíos del perdón después de Auschwitz. Reflexiones de Jankélévitch desde la Shoa*, Universidad Pontificia Comillas – San Paolo, Madrid 2010.
- M. Mantovani, *La discussione sull'esistenza di Dio nei teologi domenicani a Salamanca dal 1561 al 1669. Studio di testi di Sotomayor, Mancio, Medina, Astorga, Báñez e Godoy*, LAS – Angelicum University Press, Roma – Salamanca 2011.
- D. Marguerat, *Gli Atti degli Apostoli (1-12)*, 1, EDB, Bologna 2011.
- M. Maritano – M. Sajovic (edd.), *Sacerdozio pagano e sacerdozio cristiano*, LAS, Roma 2011.
- P. Martinelli (ed.), *La vocazione francescana oggi nel mondo: sfide e risorse*, EDB, Bologna 2011.
- M. Midali, *Teologia pratica (5). Per un'attuale configurazione scientifica*, LAS, Roma 2011.
- A. Minardo, *La potenza di Dio. Studio storico-tipologico su un attributo divino*, Cittadella, Assisi 2011.
- M. McKeever – G. Quaranta, *Voglio, dunque sono. La teologia morale di Giuseppe Angelini*, EDB, Bologna 2011.
- R. Palazzo, *La figura di Pietro nella narrazione degli Atti degli Apostoli*, EDB, Bologna 2011.
- B. Petrà, *I limiti dell'innocenza. Il peccato involontario nel pensiero cattolico e nella tradizione orientale*, EDB, Bologna 2011.
- A. Puig i Tàrrach, *Bíblia i mística*, Associació bíblica de Catalunya, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2011.
- S. Romanello, *L'identità dei credenti in Cristo secondo Paolo*, EDB, Bologna 2011.
- V. Sorge – P. Giustiniani, *Tommaso d'Aquino e la polemica con gli averroisti*, Verbi Ferens, Napoli 2011.

- D. Scaiola, *I Dodici Profeti: perché «minori»? Egesi e teologia*, EDB, Bologna 2011.
- M. Scandroglia, *Gioele e Amos in dialogo. Inserzioni redazionali di collegamento e aperture interpretative*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011.
- A. Scola – A. Cazzullo, *La vita buona. Dialoghi su laicità, scienza e fede, vita e morte alla vigilia del Redentore*, Messaggero, Padova 2009.
- G. Ziviani, *Una Chiesa di popolo. La parrocchia nel Vaticano II*, EDB, Bologna 2011.



INDICE



- LUBOMIR ŽAK, *Quale teologia se Deus caritas est? Alcune considerazioni sulla teologia alla luce del recente Magistero pontificio* 581
 1. Introduzione, 581 – 2. La centralità del tema della carità nella teologia, 585 – 3. La carità come tema/categoria di tipo prospettico, 590 – 4. “Fare teologia” nella prospettiva del “Dio è Amore”, 597 – 5. Conclusione: “primum vivere (diligere) deinde theologizari”, 601 – Summary, 605
- VINCENT HOLZER, *Le Christ devant la raison. Possibilités et limites de la christologie comme « théologie rationnelle » (Deuxième partie)* 607
 Un « âge transcendantal de la christologie » (Karl Rahner et Maurice Blondel), 607 – La puissance d’universalisation de la sotériologie chrétienne éclairée par une « phénoménologie de la Vie » (Michel Henry) : quels profits pour une théologie chrétienne ?, 614 – La question cruciale de la « déduction » en théologie christologique, 620 – Conclusion. Phénoménologie de la Révélation et Théologie de l’économie, 622 – Summary, 631
- BARTOLOMEO PIRONE, *Angelologia e demonologia nell’Islām* 633
 1. Gli angeli, 633 – 2. I demoni, 653 – Summary, 656
- MARIO SENSI, *Il pellegrinaggio nella storia del cristianesimo e nella vita della Chiesa. Bilancio e prospettive* 659
 Il pellegrinaggio in Terrasanta, 660 – Le tombe degli Apostoli, 663 – La prima crociata: un pellegrinaggio armato, 664 – Lo statuto del pellegrino e le ‘societates peregrinorum’, 667 – Pellegrinaggio penitenziale e pellegrinaggio devoto, 669 – La pastorale del pellegrinaggio e del santuario, 671 – Bibliografia, 674 – Summary, 677
- EILERT HERMS, *Fortschritte zur Überwindung der Spaltungen in der Kirche. Zu welchen Erwartungen berechtigt das Reformationsgedächtnis 2017?* 679
 Die zu erwartende Gestalt weiterer gemeinsamer Schritte zur Überwindung der Spaltung in der westlichen Chri-

stenheit, 680 – 2. Können einseitige Schritte, die zur Überwindung der Spaltung beitragen, aus Anlaß von 2017 erwartet werden?, 689 – Summary, 698

Recensioni

699

G. ALBERIGO, *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II* (Achim Buckenmaier), 701 – V. ANGIULI, *Educazione come mistagogia. Un orientamento pedagogico nella prospettiva del Concilio Vaticano II* (Angelo Lameri), 705 – F. ASTI, *Teologia della vita mistica. Fondamenti – Dinamiche – Mezzi* (Roberto Nardin), 708 – M. BAUKS – C. NIHAN (edd.), *Manuale di esegesi dell'Antico Testamento* (Paolo Merlo), 713 – A. COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria* (Pierluigi Sguazzardo), 717 – M. DEL CAMPO GUILARTE (ed.), *La pedagogía de la fe. Al servicio del itinerario de iniciación cristiana* (Angelo Lameri), 721 – M. P. FAGGIONI, *Sessualità matrimonio famiglia* (Renzo Gerardi), 724 – M. GAGLIARDI (ed.), *La dichiarazione Dominus Jesus a dieci anni dalla promulgazione* (Giovanni Iammarone), 726 – G. C. PAGAZZI, *Sentirsi a casa. Abitare il mondo da figli* (Giovanni Tangorra), 733 – S. M. PERRELLA, *Anglicani e cattolici: «... con Maria la madre di Gesù»* (Atti 1, 14). *Saggio di mariologia ecumenica* (Giovanni Tangorra), 735 – M. SODI, *Astronomia e culto. Risposta a domande di attualità* (Angelo Lameri), 739 – R. M. WHITE, *Talking about God. The concept of analogy and the problem of religious language* (Antonio Sabetta), 741.

Segnalazioni

745

A. M. COSENTINO, *Verità che scottano. Domande e risposte su questioni attuali di amore e di vita* (Achim Schütz), 747 – M. L. DE LUCA (ed.), *Psicoterapia e ricerca. Dalla teoria alla clinica* (Chiara Palazzini), 747 – F. DI NATALE, *Guidasti come un gregge il tuo popolo. Elementi di Teologia pastorale in prospettiva storica* (Paolo Asolan), 748 – V. NEUMANN (Hrsg.), *Sprich nur ein Wort. Katholizismus und Literatur* (Achim Schütz), 749 – I. PETRIGLIERI, *Autorità come servizio. Figura e ruolo del vescovo nei Padri della Chiesa* (Roberto Nardin), 750

- M. SAVI - F. D'AGOSTINO - N. CUCURACHI - G. COCCONI, *Nuove frontiere del diritto alla vita* (Achim Schütz), 751
- P. SCILLIGO, *La ricerca scientifica tra analisi ed ermeneutica* (Chiara Palazzini), 752 - P. SCILLIGO, *Analisi transazionale socio-cognitiva* (Chiara Palazzini), 753 - G. VERGANO, *La forza della grazia. La teoria della causalità sacramentale di L. Billot* (Roberto Nardin), 754.

Libri ricevuti 757

Indice 763

Indice dell'annata 769



INDICE DELL'ANNATA



Articoli

PAOLO ASOLAN, <i>La dimensione pastorale della teologia e l'insegnamento della pastorale in teologia</i>	201
MAURIZIO COSTA, <i>L'insegnamento della teologia spirituale nella formazione teologica (dopo il cap. V della LG)</i>	165
MAURO COZZOLI, <i>Metodologia del conoscere teologico-morale</i>	27
LORENZO DATTRINO, <i>Padri e pastori per una nuova umanità</i>	467
RENZO GERARDI, <i>Introduzione: Insegnare la prassi?</i>	7
EILERT HERMS, <i>Fortschritte zur Überwindung der Spaltungen in der Kirche. Zu welchen Erwartungen berechtigt das Reformationsgedächtnis 2017?</i>	679
VINCENT HOLZER, <i>Le Christ devant la raison. Possibilités et limites de la christologie comme « théologie rationnelle »</i>	391, 607
SALVINO LEONE, <i>Lo statuto epistemologico della bioetica e il suo insegnamento in teologia</i>	115
LUIGI LORENZETTI, <i>Le pubblicazioni di teologia morale negli ultimi 25 anni</i>	269
SABATINO MAJORANO, <i>La teologia morale in prospettiva di spiritualità</i>	135
GIANNI MANZONE, <i>Lo statuto epistemologico della dottrina sociale della Chiesa e il suo insegnamento</i>	233
LIVIO MELINA, <i>Il bene della persona e i beni per la persona</i>	89
BARTOLOMEO PIRONE, <i>La preghiera nell'Islām</i>	355
BARTOLOMEO PIRONE, <i>Angelologia e demonologia nell'Islām</i>	633
MASSIMO REGINI, <i>La fontalità sacramentale della morale: legge e grazia</i>	61

MARIO SENSI, <i>Il pellegrinaggio nella storia del cristianesimo e nella vita della chiesa. Bilancio e prospettive</i>	659
GIOVANNI TANGORRA, <i>Le pubblicazioni di teologia pastorale negli ultimi 25 anni</i>	283
LUBOMIR ŽAK, <i>La questione dello Spirito e la sua soluzione ontologico-trinitaria. Pneumatologia di Pavel A. Florenskij</i>	439
LUBOMIR ŽAK, <i>Quale teologia se Deus caritas est? Alcune considerazioni sulla teologia alla luce del recente Magistero pontificio</i>	581

Note

VIKTORAS AČAS, Intervento su <i>La dimensione pastorale della teologia e l'insegnamento della pastorale in teologia</i>	227
CARLO BALDINI, Intervento su <i>La teologia morale in prospettiva di spiritualità</i>	157
PAOLO BENANTI, Intervento su <i>Metodologia del conoscere teologico-morale</i>	49
PAOLO BONI, Intervento su <i>Lo statuto epistemologico della dottrina sociale della Chiesa e il suo insegnamento</i>	265
GIOVANNI CAPPELLI, Intervento su <i>Il bene della persona e i beni per la persona</i>	109
PRIMO ANGELO CARLESSO, Intervento su <i>La dimensione pastorale della teologia e l'insegnamento della pastorale in teologia</i>	221
GIANFRANCO FERRARESE, Intervento su <i>L'insegnamento della teologia spirituale nella formazione teologica (dopo il cap. V della LG)</i>	113
CRISTIANEL FODOR, <i>Esperienze di insegnamento</i>	325
LAMBERT HENDRIKS, <i>Esperienze di insegnamento</i>	329

GÁBOR NÉMETH, <i>Esperienze di insegnamento</i>	323
SZABOLCS ORBÁN, <i>Esperienze di insegnamento</i>	321
SEBASTIANO SERAFINI, <i>Intervento su Lo statuto epistemologico della bioetica e il suo insegnamento in teologia</i>	129
JOSÉ MANUEL TERCERO SIMÓN, <i>Intervento su La fontalità sacramentale della morale: legge e grazia</i>	81
JOSÉ CARMEN TORIZ RENTERIA, <i>Esperienze di insegnamento</i>	333
GAETANO TORTORELLA, <i>Esperienze di insegnamento</i>	337
ROBERTA VINERBA, <i>Intervento su Lo statuto epistemologico della dottrina sociale della Chiesa e il suo insegnamento</i>	259

Recensioni 495, 699

Segnalazioni 541, 745

Libri nostri 549

Libri ricevuti 563, 757

Indice 343, 569, 763