



2019 | LXXXV | 2

# Lateranum

FACOLTÀ DI TEOLOGIA



Lateran University Press

# Lateranum

a cura della Facoltà di Teologia  
della Pontificia Università Lateranense

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

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

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

## *Redazione / Editorial Office:*

Pontificia Università Lateranense

Facoltà di Teologia

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

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

## *Abbonamenti / Subscriptions:*

Lateran University Press

Ufficio Abbonamenti

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

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

## *Quote 2019 / Prices 2019:*

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

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

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

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

La rivista ha periodicità quadrimestrale. L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

*The journal is published three times per year. The annual subscription period begins on 1 January. Issues not received by subscribers must be claimed through the Subscriptions Office no later than 15 days following receipt of the consecutive issue.*

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità / *Payment can be made:*

- tramite il versamento su conto corrente (solo Italia) / *by transfer to this account (only in Italy):*  
c.c. n. 76563030

- tramite bonifico bancario / *by bank transfer:*  
Banco Posta – Poste Italiane S.p.A. – Direzione Operazioni  
IBAN: IT23N0760103200000076563030

- tramite bonifico bancario internazionale / *by international bank transfer:*  
IBAN: IT23N0760103200000076563030  
BIC-SWIFT: BPPIITRRXXX

intestato a / *payable to:*

Pontificia Università Lateranense – Editoria

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

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

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

© COPYRIGHT 2019 – ISBN 978-88-465-1266-6

ISSN 1010-7215

LATERAN UNIVERSITY PRESS

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

PIAZZA S. GIOVANNI IN LATERANO, 4

CITTÀ DEL VATICANO

# LATERANUM

Rivista internazionale  
a cura della Facoltà di Teologia  
della Pontificia Università Lateranense

Fondata nel 1934 come Collana di Studi  
dal 1976 periodico quadrimestrale

G. Lorizio (Italia) - Direttore

## **Redazione**

A. Schütz (Germania), P. Sguazzardo (Italia) - Segretari

G. Pulcinelli (Italia), G. Tangorra (Italia), L. Žak (Slovacchia)

## **Comitato scientifico**

N. Ciola (Italia), Ph. Chenaux (Svizzera), R. Ferri (Italia),

A. Lameri (Italia), N. Loda (Italia),

L.M. De Palma (Italia), A. Pitta (Italia)

## Identità e missione

La rivista pubblica articoli, note, recensioni e segnalazioni in conformità alla propria *missione* istituzionale di presentare a livello internazionale la ricerca scientifica dei docenti della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, attività impostata nello spirito e secondo le indicazioni del Concilio Vaticano II, sviluppata nell'ottica di un ampio confronto interdisciplinare e realizzata con il desiderio di contribuire al *dialogus salutis* della Chiesa con la cultura.

La rivista accoglie, inoltre, contributi dei docenti degli Istituti teologici di tutto il mondo che a vario titolo sono associati alla stessa Facoltà, dei docenti esterni che partecipano ai progetti delle Aree di ricerca lateranensi, come anche di quegli studiosi ai quali la Direzione della rivista rivolge un invito a collaborare, in virtù dell'originalità e dell'alta qualità del loro lavoro scientifico.

Essa è indirizzata agli specialisti in discipline teologiche, bibliche, patristiche e storiche, aspirando tuttavia a entrare in dialogo con tutti coloro che si interessano sia degli argomenti appartenenti alla ricca tradizione del vivere e sapere cristiano, sia delle prospettive interpretative che tale tradizione offre, in vista della ricerca di soluzioni teoretiche e pratiche alle grandi problematiche e alle istanze del mondo contemporaneo.

Il contenuto di *Lateranum* è indicizzato (completamente o parzialmente) o fatto oggetto di abstract analitici nei seguenti strumenti di ricerca:

*Elenchus bibliographicus - Ephemerides Theologicae Lovanienses* (Leuven - Belgique)

*Dialnet* (Fundación Dialnet, Universidad de La Rioja - España)

*Index theologicus* (Eberhard Karls Universität Tübingen - Deutschland)

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

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

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

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

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

*Religion and Philosophy Collection*

## Identity and mission

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

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

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

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

## SOMMARIO

<b>Articoli</b>	
ROMANO PENNA, <i>«Beato chi non si scandalizzerà di me» (Mt 11,6). Il Gesù storico, motivo di scandalo</i>	217
BARTOLOMEO PIRONE, <i>Esperienza ascetica nel monachesimo orientale e nell'islām</i>	245
SERGIO GABURRO, <i>La Rivelazione desacralizza il mondo. Linguaggio e rivelazione in Rosenzweig</i>	283
GIOVANNI TANGORRA, <i>Il pionierismo ecumenico di Yves Congar</i>	317
GIANMARIA CANU, <i>L'essenza dell'interiorità salvata. Appunti e spunti teologico-fondamentali da un convegno su Michel Henry</i>	337
MARIO SENSI, <i>Il culto a Foligno di S. Maria Giacobbe</i>	371
<b>Recensioni</b>	389
<b>Segnalazioni</b>	425
<b>Libri ricevuti</b>	431
<b>Indice</b>	435



## «BEATO CHI NON SI SCANDALIZZERÀ DI ME» (Mt 11,6) IL GESÙ STORICO, MOTIVO DI SCANDALO

Romano Penna\*

Il tema dello scandalo appartiene al DNA del cristianesimo<sup>1</sup>, come già scriveva Kierkegaard: «Al pari del concetto di “fede” anche quello di “scandalo” è una categoria specificamente cristiana che si riferisce alla fede. La possibilità dello scandalo è una specie di bivio, pone dinanzi a un bivio. Ci si allontana da questa possibilità per andare o allo scandalo o alla fede; ma non si giunge mai alla fede senza passare attraverso la possibilità dello scandalo»<sup>2</sup>. Il filosofo danese però considerava le cose a livello teo-filosofico alto, intravedendo lo scandalo nell'unione tra Dio e l'uomo. Il mio punto di vista è invece storico e si restringe o almeno parte da ciò che sta prima di ogni teorizzazione, cioè dal racconto della vicenda concreta vissuta da Gesù di Nazaret (*Yehošua' ben Yosef*, come viene chiamato in *Gv* 1,45; 6,42), poiché «il problema non consiste nel pensare l'unità tra le due figure, ma la loro reale *distinzione*»<sup>3</sup>. Ed è uno scandalo suscitato dalla libertà che connotò sia il Gesù terreno sia poi l'annuncio pasquale: una libertà che si misura in rapporto alle componenti tanto sociali quanto razionali di un giudizio umano.

Per la verità, il tema neotestamentario dello scandalo è complesso. C'è lo scandalo di cui si parla nella spiegazione della parabola del seminatore e consistente nell'instabilità di chi accoglie la parola (cf. *Mt* 13,21/*Mc* 4,17: la CEI traduce col verbo «venir meno»). C'è lo scandalo causato ai «piccoli», dal quale Gesù mette in guardia con toni molto forti (cf. *Mt* 18,5-10 *Mc* 9,42-50/

---

\* Docente emerito di *Esegesi del Nuovo Testamento*, Facoltà di Teologia, PUL.

<sup>1</sup> Ciò risulta già dal suo impiego lessicale. In effetti l'etimo greco del vocabolo, che significa «essere di inciampo, procurare una trappola», da cui «offendere, traviare», è rarissimo nella letteratura greca precristiana, comunque non in senso figurato (cf. G. STÄHLIN, in *GLNT* XII, 375-378), mentre è presente una trentina di volte nella Bibbia della LXX (come prevalente traduzione dell'ebraico *môqēš*, «trappola, laccio»: cf. *Am* 3,5; *Sal* 18,6) e ben 45 volte nel solo Nuovo Testamento.

<sup>2</sup> S. KIERKEGAARD, *Esercizio del cristianesimo*, in *Grande Antologia Filosofica*, XVIII, Marzorati, Milano 1971, 1300.

<sup>3</sup> M. CACCIARI, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 1990, 171.

*Lc* 17,1-2), sapendo però dal contesto che non si tratta necessariamente dei bambini ma di quanti credendo in lui si sono fatti piccoli per il regno dei cieli (cf. *Mt* 18,1-4). C'è poi soprattutto lo scandalo causato dallo stesso Gesù tra gli scribi e i Farisei per le sue parole e i suoi comportamenti troppo *liberal* con la sua frequentazione dei pubblicani e dei peccatori (cf. *Mt* 15,12/*Mc* 6,3; e *Lc* 15,2), a parte quello procurato ai suoi stessi discepoli per il discorso sul pane di vita (cf. *Gv* 6,61). Si aggiunga lo scandalo provocato dalla sua pretesa di perdonare personalmente i peccati senza ricorrere alla prassi rituale sacerdotale, così da suscitare la reazione degli esperti della Legge: «Costui bestemmia! Chi può rimettere i peccati, se non Dio solo?» (*Mc* 2,7/*Mt* 9,3/*Lc* 5,21).

A queste tipologie si aggiunge anche la reazione perplessa di Giovanni il Battista, il quale, avendo raffigurato il Messia con tratti fortemente apocalittici (cf. *Mt* 3,7-12: «tiene in mano il ventilabro [...] brucerà la paglia con un fuoco inestinguibile»), manda a chiedere a Gesù se era proprio lui l'Atteso. Questi risponde rimandando alla propria attività di basso profilo tra i poveri e gli impuri e formulando l'originale makarismo «Beato colui che non trova in me motivo di scandalo» (*Mt* 11,6/*Lc* 7,23), che sa di monito e insieme di appello, ma che comunque è diretto contro una errata immagine del Messia<sup>4</sup>. Infatti, diciamolo subito, all'Atteso non corrispondeva la fisionomia con cui si presentava Gesù di Nazaret. E ciò chiama inevitabilmente in causa l'inedita consapevolezza messianica che Gesù aveva di se stesso, contrastante con le categorie messianiche proprie del giudaismo<sup>5</sup>.

Soprattutto poi c'è lo scandalo provocato dalla morte in croce. Lo si trova già a livello del Gesù storico, quando egli vi si riferisce prevedendolo per i suoi discepoli: «Tutti vi scandalizzerete di me» (*Mt* 26,31; *Mc* 14,27), e questo nonostante il proposito ingenuo di Pietro: «io non mi scandalizzerò mai» (*Mt* 26,33; *Mc* 14,29); infatti come ci informa impietosamente Marco, al momento dell'arresto nel Getsemani «tutti, abbandonatolo, fuggirono» (*Mc* 14,50) lasciandolo solo. Ma il tema subirà una sorprendente svolta con il successivo annuncio pasquale, quando lo scandalo verrà esplicitamente evidenziato e paradossalmente valorizzato in termini positivi da Paolo. Egli infatti, alla circoncisione quale esponente identitario della Toràh, contrapporrà quello che egli chiama espressamente «lo scandalo della croce» (*Gal* 5,11), a cui sono contestualmente connessi i temi della grazia, della fede, della giustificazione

<sup>4</sup> C'è persino chi ritiene che Giovanni supponesse da parte di Gesù una propria liberazione dal carcere, sulla base del fatto che secondo Isaia il Messia sarebbe stato inviato anche a «proclamare la liberazione dei prigionieri» (*Is* 61,2 citato in altro contesto da *Lc* 4,18); così A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, Qiqajon, Bose (BI) 1995, 196-198.

<sup>5</sup> Sulla questione si veda R. PENNA, *Il Gesù storico e la riformulazione del messianismo*, in N. CIOLA - A. PITTA - G. PULCINELLI (a cura di), *Ricerca storica su Gesù. Bilanci e prospettive*, EDB, Bologna 2017, 9-27.

(cf. *ibid.* 5,4-5); anzi, Paolo assocerà ad esso come aggravante il concetto di stoltezza/*mōria* paradossalmente controbilanciato da quello di una inedita sapienza/*sofia* di Dio (cf. *1Cor* 1,18-25); in più, qualificherà arditamente lo stesso Gesù, non tanto come «pietra d'angolo» (*Mt* 16,18; *Ef* 2,20), quanto come «pietra di scandalo» (*Rom* 9,33) richiamando così ma aggravando una espressione isaiana che parlava solo di «pietra scelta, angolare, preziosa, saldamente fondata» (*Is* 28,16).

Bisogna dunque partire dalla base storica del Gesù terreno, da cui si deduce che la sua libertà di comportamento fu appunto motivo di scandalo, contribuendo a porre il problema della sua stessa consapevolezza messianica.

### 1. La libertà di Gesù, motivo di scandalo

Ci sono essenzialmente due modi per misurare l'identità di un uomo, compreso il suo grado di libertà: pesare le sue dichiarazioni e soprattutto osservare i suoi comportamenti pubblici. In particolare, bisogna rapportare il suo concetto di libertà al quadro culturale in cui egli è storicamente inserito.

Nell'Atene di Pericle la libertà poteva avere una mera connotazione politica, prescindendo totalmente dalla scontata componente sociale della schiavitù; ma per un filosofo come Socrate la libertà è un valore individuale, assimilabile all'*enkráteia* e collimante con l'*autárcheia*, cioè con la possibilità di dominare se stessi e poter scegliere il meglio conformemente alla ragione<sup>6</sup>.

In Israele, invece, bisogna distinguere. Da una parte, la libertà è un dono di Dio all'uomo creato: sia in quanto egli come individuo può scegliere tra il bene e il male, sia in quanto egli come membro di un popolo è condotto attraverso un esodo dall'oppressione sotto i nemici di Dio alla possibilità di esprimere in pienezza la propria appartenenza a lui, anche mediante l'indipendenza nazionale. Dall'altra, la libertà viene paradossalmente definita in rapporto alla Torah/Legge: non solo nel senso di poterla praticare, ma ancor più nel senso che solo nella sua osservanza si trova massimamente espressa la propria libertà. Così infatti sentenza un antico detto rabbinico: «Non vi è un vero uomo libero, all'infuori di colui che si occupa dello studio della legge» (*Pirqê Abôt* 6,2b); analogamente si esprimono alcuni maestri medievali: «I figli della Torah sono liberi»; «Uno non diventa libero se non attraverso la sua applicazione alla Torah»<sup>7</sup>. Ancora Eric Fromm nella sua tesi di laurea in filosofia del 1922

<sup>6</sup> Cf. in generale K. RAAFLAUB, *La scoperta della libertà nella Grecia antica*, Arielle, Milano 2015. Una buona sintesi si trova in G. REALE, *Storia della filosofia antica*, V, Vita e Pensiero, Milano 1980, 152-154.

<sup>7</sup> Cf. A. MELLO (a cura di), *Detti di Rabbini*, Qiqajon, Bose (BI) 1993, 187-188.

ad Heidelberg, intitolata «Sulla funzione sociologica della legge ebraica nella Diaspora», scriverà che «la legge chiede l'azione e non la fede [...]. Il contenuto di ogni singola prescrizione della Toràh è sacrosanto e immutabile»<sup>8</sup>.

Stando alle fonti di cui disponiamo sulla storia di Gesù, il termine libertà non si trova mai sulla sua bocca. Quanto all'aggettivo, lo si trova solo una volta nei vangeli sinottici, a proposito del pagamento della tassa per il Tempio: «I figli sono liberi/esenti dai tributi» (*Mt* 17,26). Il testo più forte in assoluto, ma anche l'unico, si legge nel Quarto vangelo: «Se rimanete fedeli alla mia parola [...] conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi [...]. Se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete veramente liberi» (*Gv* 8,32.36). È indubbiamente un po' poco per elaborare una teoria gesuana sulla libertà, tenuto anche conto che sul testo giovanneo gravano forti indizi di redazionalità e che comunque si tratta di un concetto alto, che intende una libertà "ontologica" dal peccato del mondo (cf. *Gv* 1,29)<sup>9</sup>.

Per avere un quadro più ampio bisogna prendere in considerazione l'insieme dei suoi pronunciamenti e della sua vicenda biografica, dove si scopre l'esercizio di una libera critica rivolta al suo ambiente. Una cosa è sicura: se Gesù non è morto tranquillamente nel suo letto, è perché ha disturbato qualcuno che non era disposto a chiudere nessuno dei due occhi! Lo ha detto molto bene un non-teologo come lo scrittore e scenografo laico Dario Fo, che così si esprime:

«La "colpa" somma che l'ha condotto sulla croce è stata quella di aver portato il vessillo dell'agape, in greco l'amore. Non l'amore sdolcinato, di maniera, o quello riservato all'ambito familiare. Gesù chiede, pretende, l'amore difficile, illogico, paradossale. Per il nemico, il diverso, l'estraneo, l'infetto. Per le donne svergognate, gli schiavi, i lebbrosi, i pazzi. "Non uccidere, non giudicare, porgi l'altra guancia" sono parole eversive in un mondo basato sul conflitto e l'odio. Un'innovazione inaccettabile per il potere, che in quel messaggio vede un'autentica minaccia. Parlando d'amore Gesù si scava la fossa. La sua condanna a morte nasce da lì, dall'essersi schierato dalla parte dei poveri e dei diseredati, dall'aver proposto l'uguaglianza là dove vigeva solo la gerarchia, la dignità al posto del sopruso. Di più, dicendo che l'essere umano viene prima della legge, Cristo di fatto si pone al di sopra della legge. E questo, ancora oggi, non è tollerabile»<sup>10</sup>.

Già la sua proclamazione secondo cui egli non è venuto ad abolire la legge e i profeti, ma a compiere/completare (così in *Mt* 5,17), denota una idea di insufficienza attribuita alla legge mosaica e alle antiche disposizioni legali.

<sup>8</sup> E. FROMM, *La legge degli ebrei. Sociologia della Diaspora ebraica*, Rusconi, Milano 1993, 27 e 56.

<sup>9</sup> Cf. R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, II, Paideia, Brescia 1977, 351. E l'apocrifo gnostico *Vangelo di Filippo* commenterà: «Chi possiede la conoscenza della verità è libero» (110).

<sup>10</sup> D. FO - G. MANIN, *Dario e Dio*, Guanda, Milano 2016, 69-70.

Nel contesto immediato, infatti, Gesù contrappone ad una serie di classici comandamenti del passato un nuovo modo di intendere le cose: «Avete sentito che fu detto [...], ma io vi dico» (Mt 5,21-48). Oggetto di interesse qui sono vari aspetti della vita di relazione, con cui appunto ci si rapporta ad altri nella minuta esistenza quotidiana. Gesù non abroga, ma radicalizza le esigenze della Torah, richiedendo un «di più» (Mt 5,20: greco *pleîon*) che dovrebbe distinguere i suoi discepoli dalla dedizione un po' letteralista dei Farisei. In questo caso si può certo parlare di libertà radicale, non nel senso di un qualsivoglia libertinismo, bensì in quanto si considera il dettato legale come una formulazione soltanto minimale, se non anche carente e inadeguata.

Il fatto è che Gesù adotta un nuovo principio ispiratore di tutta la condotta del discepolo, quello dell'amore senza eccezioni, che va molto al di là delle restrizioni casistiche pertinenti naturalmente a una legge; e su questo punto, come in pochi altri casi, le tradizioni evangeliche sono concordi (cf. Mt 5,43-48; Mc 12,31; Lc 6,27-36; Gv 13,34-35). L'amore infatti non si può comandare. Se poi egli formula la sua richiesta nient'altro che riprendendo e ripetendo il testo legale di Lev 19,18, «Amerai il prossimo tuo come te stesso», lo fa estendendone comunque la portata ben al di là di un'idea di «prossimo» originariamente inteso come limitato al connazionale e al correligionario (tanto che l'antico midrash *Mekilta Ex. 21,35* esclude esplicitamente il subordinato, il samaritano, lo straniero; per non dire della comunità di Qumràn che addirittura richiedeva l'odio per gli estranei, come in *IQS 9,21s.*). Se Gesù richiede l'esercizio di un amore universale come necessario contrassegno dei suoi discepoli, non è per imporre una restrizione; al contrario l'amore, si sa, o è libero (cioè sciolto da precetti riduttivi, quindi incondizionato e gratuito) o non è. Bisognerebbe anche precisare che nel greco neotestamentario l'amore è qualificato non come *eros*, che già secondo Platone è amore di conquista connotato da una qualche deficienza (cf. il *Simposio*), ma come *agape*, cioè amore di donazione, connotato da una ricchezza interiore e traboccante. Ebbene, l'esercizio di un simile amore non può essere imbrigliato da alcun ordinamento giuridico, poiché è l'espressione massima della persona e della sua libertà. Ciò spiega perché Gesù non lo ha limitato a nessuna casistica, se non nel senso più estensivo del termine (fino ai nemici)!

Infatti c'è tutta una serie di ambiti in cui Gesù ha dimostrato in concreto la sua libertà nei confronti delle regole vigenti. Precisiamo subito che non si tratta tanto di una libertà di ordine politico contro le istituzioni in atto, né contro Erode autonomo tetrarca della Galilea (benché una volta lo gratifichi dell'epiteto poco onorevole di «volpe»: Lc 13,32) né contro la potenza occupante dei Romani (il cui Cesare è comunque demitizzato con una netta distinzione rispetto a Dio in Mt 22,21, mentre di fronte a Pilato dimostrerà poi un atteggiamento

di personale interiore superiorità)<sup>11</sup>. La sua critica è condotta soprattutto sul versante socio-religioso, che comunque in Israele comandava da vicino l'intera vita del popolo giudaico.

- Per cominciare, si deve ricordare almeno un esempio di esplicita opposizione a un precetto legale, quello che comandava *la sepoltura del proprio padre* (richiesta da *Gen 23,3-4* e dalla Mishnà in *Berakot 3,1*). A un discepolo che voleva seguirlo a condizione di sotterrare prima il proprio genitore, Gesù chiede provocatoriamente di tralasciare questo gesto di pietà in vista di una causa maggiore com'è quella del regno di Dio. Anche se le parole di Gesù si dovessero interpretare come una mera iperbole, sta il fatto che egli l'ha formulata in termini anti-legali; del resto, queste parole fanno parte di tutto un atteggiamento richiesto al discepolo a proposito di un disgiungimento dai legami familiari per lo stesso scopo.

- Un altro caso riguarda *l'osservanza del sabato*, essendo ben chiaro che Gesù ha infranto più volte il riposo assoluto richiesto dalla Torah per il settimo giorno (cf. *Es 20,8-11*; ecc.; e di contro: *Mc 1,21-28*; *2,23-27*; *3,1-6*; *Lc 13,10-17*; *14,1-6*; *Gv 5,1-11*; *7,22-23*; *9,14*). Nella Mishnà si stabilisce che la profanazione del sabato comporta la morte (*Sanhedrin 7,7*). Si può ben supporre che la regolamentazione in materia nel secolo I non fosse sufficientemente precisata e che nella società del tempo si dovesse distinguere tra una élite colta, ligia all'osservanza, e strati sociali inferiori meno scrupolosi in materia (come risulta da alcune testimonianze palestinesi)<sup>12</sup>. Ma il fatto è che di norma Gesù trova l'opposizione esplicita degli scribi e dei farisei, i quali dunque non accettano la sua disinvoltura. Ciò che contraddistingue il comportamento di Gesù è un principio fondamentale, che si ritroverà anche in altri casi: quando la norma religiosa va contro la dignità e le necessità dell'uomo, allora bisogna dare la preferenza all'uomo<sup>13</sup>!

- Un terzo caso concerne *il divorzio di due coniugi*. Alla chiarezza della Torah in materia di ripudio (cf. *Dt 24,1-4*) Gesù oppone con altrettanta chiarezza l'esigenza di un vincolo matrimoniale indissolubile. Non che egli fosse del tutto originale in materia, visto che una richiesta del genere è attestata già

<sup>11</sup> Sulla dimensione "politica" di Gesù, oltre a G. JOSSA, *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina*, Paideia, Brescia 1980, cf. anche G. THEISSEN, *La dimensione politica dell'attività di Gesù*, in W. STEGEMANN - B.J. MALINA - G. THEISSEN (a cura di), *Il nuovo Gesù storico*, Paideia, Brescia 2006, 150-164.

<sup>12</sup> Per esempio, un midrash rabbinico afferma che «il dovere di salvare una vita deve farci astenere dalle leggi del sabato» (*Mek.Ex. 31,12-14*), ma a Qumràn si legge che «ogni uomo vivo che cade in un luogo d'acqua [...] nessuno lo tiri su con una scala, una corda o un utensile [...]. Gli si getti il suo vestito per salire con quello» (*CD 11,16s*; *4Q265 fr. 21,5-7*).

<sup>13</sup> E la preferenza va a coloro con cui Gesù stesso dirà di identificarsi: l'affamato, l'assetato, lo straniero, l'ignudo, il malato, il carcerato (cf. *Mt 25,35-40*).

in *Mt* 2,13-14 e poi anche a Qumràn (cf. *CD* 4,20-5,5; *11QT* 57,17-18). La questione semmai consiste nel sapere se la sua presa di posizione rappresenti una sfida diretta contro la Torah oppure se il suo rigorismo radicalizzi soltanto la Torah senza essere antilegale. La sua negazione della liceità del ripudio (cf. *Mc* 10,2) sembra andare piuttosto nella prima direzione. Altra cosa sarà l'eccezione formulata da *Mt* 5,32b; 19,9b («eccetto in caso di *porneia*»), che ha tutto il sapore di un intervento redazionale non-gesuano.

- Inoltre, c'è il suo atteggiamento critico nei confronti della *pratica del digiuno*, con cui egli prende le distanze anche dai discepoli del Battista, oltre che da quelli del Farisei (cf. *Mc* 2,18b-19a): è una dichiarazione negativa che, a motivo del suo inserimento in un momento di vita vissuta («Perché i tuoi discepoli non digiunano?»), dev'essere davvero gesuana, a differenza dell'istruzione positiva ma «didattica» (e di timbro giudeo-cristiano) che Gesù dà sul digiuno in *Mt* 6,16-18 («Quando digiunate non diventate malinconici come gli ipocriti»). Nulla più dell'adduzione del paragone di un banchetto nuziale poteva contrastare l'inutile necessità di ricorrere al digiuno quando è in corso una festa, la quale ha come motivo nient'altro che la presenza di Gesù stesso (cf. *Mc* 2,19a: «Possono forse digiunare gli invitati a nozze quando lo sposo è con loro?»).

- Entra poi in conto quel vasto settore della religiosità giudaica, che è incentrato sul rapporto tra *ciò che è puro e ciò che è impuro*. Come leggiamo in *Mt* 15,12: «i farisei, a sentire questa parola [= rende impuro non ciò che entra nella bocca ma ciò che ne esce]», si sono scandalizzati». In effetti, è questo il campo in cui Gesù dimostra la sua grande disinvoltura: esso è costituito dalle persone (sono invece marginali le testimonianze circa gli oggetti e gli animali), toccando le quali o lasciandosene toccare si contraeva una contaminazione (ebr. *tāmāh*)<sup>14</sup>, che impediva l'esercizio di vari atti culturali e da cui perciò ci si sarebbe dovuti purificare con abluzioni di vario genere. Il giudaismo del tempo considerava impuri i lebbrosi, le donne mestruate, i cadaveri, i pagani, i pubblicani/gabellieri, e le prostitute<sup>15</sup>. Ebbene, per ciascuna di queste categorie i vangeli documentano non solo la libertà di Gesù, ma persino una certa sua spregiudicatezza. Ricordiamo qui velocemente alcuni esempi del suo modo di comportarsi con

<sup>14</sup> Sul tema della «purificazione» (da cui dipendeva la santità di Israele: cf. *Lev* 11,43-44: «Siate santi perché io sono santo»), cf. nella Mishnāh soprattutto i trattati *Tahorot* e *Yadaim*. Si veda l'analisi di P. SACCHI, *Sacro/profano impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, Morcelliana, Brescia 2007.

<sup>15</sup> I principali testi della legislazione giudaica, che prescriveva appunto l'abolizione di ogni contatto con certe persone, riguardano i lebbrosi (cf. *Lev* 13,45-46; e *m.Neg.* 3,1; 13,7), le donne mestruate (cf. *Lev* 15,25-27; e *m.Zav.* 5,6), i cadaveri (cf. *Nm* 19,11-16; e *m.Ohal.* 1,2-4), i pagani (cf. *m.AZ* 1,1; 4,9), i pubblicani-gabellieri (cf. *m.Tah.* 7,5; *m.Ned.* 3,4), e le prostitute (cf. *Lev* 19,29; *Dt* 23,18-19; e anche *Ger* 3,2-3; 5,7; *Ez* 16 e 23); una categoria particolare sono i Samaritani (cf. *m.Nid.* 4,1; 7,5; *m.Hul.* 2,7).

rappresentanti di ciascuna delle varie specie suddette, cioè con i lebbrosi (cf. *Mc* 1,40-45: così di un anonimo si dice che «lo toccò»), i defunti (cf. *Mc* 5,35-43 sulla figlia di Giairo: «prese la mano della bambina»); *Lc* 7,11-17 sul figlio della vedova di Nain), i pagani (cf. *Mc* 7,24-30 sulla donna siro-fenicia esaudita per una figlia malata), i samaritani (cf. *Gv* 4,1-32, e la celebre parabola in *Lc* 10,29-37), i pubblicani con cui sta a tavola per mangiare e bere con loro (cf. *Mc* 2,15-17; *Mt* 9,10-13; *Lc* 7,34; 15,1-2), e le prostitute (cf. *Lc* 7,36-50, dove a scandalizzare il fariseo Simone non è l'audacia di lei ma l'accoglienza più che tollerante da parte di Gesù). In tutti questi casi Gesù non tiene minimamente conto di una eventuale impurità contratta, preponendo assolutamente al relativo precetto la necessità della relazione con la persona umana.

Una specificazione di questa libertà riguarda la pretesa purità o impurità di determinati cibi forniti dalla carne di certi animali. Nel Levitico c'è tutta una casistica in materia (cf. *Lev* 11-16). Ma Gesù nega che l'uomo possa essere reso impuro da qualcosa di esterno a lui, e invece restringe l'ambito della purità alla sola dimensione interiore: «Non c'è nulla al di fuori dell'uomo che entrando in lui lo possa contaminare, ma sono le cose che escono dall'uomo che contaminano l'uomo» (*Mc* 7,15); e l'evangelista di suo annota: «Così dichiarava puri tutti gli alimenti» (7,19). Come a dire: con un semplice colpo di spugna si è cancellato tutto un sistema che condizionava la relazione con Dio a determinate prescrizioni dietetiche. Di suo poi Paolo ribadirà: «Io so, e ne sono persuaso nel Signore Gesù, che nulla è impuro in se stesso; ma se uno ritiene qualcosa come impuro, per lui è impuro» (*Rom* 14,14), riducendo la questione a un mero livello soggettivo.

- Un sesto esempio di libertà è dimostrato da Gesù a proposito del cosiddetto istituto ebraico del *qorbàn* (letteralmente «ciò che viene offerto»), per cui qualsiasi cosa fosse offerta a Dio assumeva carattere di sacralità e non poteva più essere destinata ad altri scopi neanche umanitari; benché la norma relativa non sia contenuta nella Bibbia, essa appartiene alla legislazione consuetudinaria ed è esplicitamente documentata nella Mishnà (cf. *Ned.* 1,2-3). In questo caso avviene che a favore di un preteso diritto di Dio si trascura con noncuranza il diritto dell'uomo, come quando si destina al culto ciò che invece potrebbe e dovrebbe servire per la cura dei genitori anziani (questo è il caso specifico contemplato in *Mc* 7,8-13). Qui la critica di Gesù è tagliente: «Voi abbandonate il comandamento di Dio [quello di onorare i genitori] e osservate la tradizione degli uomini» (7,8); e i suoi termini sono comunque molto più forti di quelli pur documentati anche da una analoga disposizione della comunità degli Esseni: «Nessuno consacri il cibo della sua bocca» (*CD* 16,14-15).

- Un caso a parte è l'intervento violento di Gesù *nel cortile del Tempio*, da cui egli scaccia venditori e cambiavalute (cf. *Mc* 11,15-18 e paralleli). Il signi-

ficato del gesto è oggetto di discussione. Sembra però che si debba abbandonare l'opinione tradizionale, secondo cui egli avrebbe voluto semplicemente “purificare” il Tempio da sovrastrutture profane per riservarlo a meri scopi religiosi; infatti, chi voleva offrire un sacrificio (di animali) aveva necessità di comprare gli animali richiesti per i vari tipi di immolazione o di olocausto, e doveva farlo con una specifica manovra monetaria (visto che i sacerdoti accettavano soltanto moneta di Tiro). Ebbene, l'unico spazio disponibile per operazioni del genere era il cortile più esterno dell'area templare, detto appunto *Cortile dei Gentili* perché aperto anche ai pagani: lì intervenne Gesù. Il significato del gesto, dunque, doveva avere un significato molto più destabilizzante. Si trattava di un gesto sommamente “profetico”, con cui egli intendeva simboleggiare la distruzione e il rinnovamento del Tempio stesso, secondo una linea di pensiero attestata a partire dal profeta Ezechiele (40-48: descrizione del nuovo Tempio futuro) fino ai posteriori midrashim rabbinici (cf. il midrash sul *Sal* 90,19: «Disse il Santo: Nel tempo presente il Santuario fu distrutto e devastato, [...] ma nel tempo futuro io stesso lo costruirò e farò abitare in esso la mia Shekinàh/ Presenza»). Il gesto di Gesù, pertanto, acquista un significato dalla portata escatologica. Denotando la sua grande libertà nei confronti della massima istituzione religioso-sacrale del giudaismo, compresa la gerarchia sacerdotale che la gestiva, egli si pone davanti agli occhi dei contemporanei come qualcuno che non solo è più grande di Giona e di Salomone (cf. *Mt* 12,41-42) ma è più grande anche del Tempio. Sta di fatto che anche in questo caso «i gran sacerdoti e gli scribi cercavano come farlo perire» (*Mc* 11,18/*Lc* 19,47; cf. *Mt* 21,15).

- *Valutazione generale.* L'atteggiamento di Gesù nei confronti della Legge è quello di chi si preoccupa più dei suoi trasgressori che della trasgressione in se stessa, più dei peccatori che del peccato: cioè, la presunta impurità contratta o il presunto peccato commesso non sono tali, né da far sì che Gesù condanni i peccatori e tanto meno da distanziarlo neanche da un rapporto fisico con loro<sup>16</sup>. Il detto «Non sono venuto a chiamare i giusti ma i peccatori» (*Mc* 2,17b; *Mt* 9,13b; *Lc* 5,32), rafforzato dal paragone col medico di cui hanno bisogno non i sani ma i malati, è dunque il manifesto dell'abituale comportamento di Gesù nei confronti di tutti coloro che sono segnati a dito dalla società come marchiati

<sup>16</sup> Ecco invece ciò che prescriveva la *Regola della comunità* di Qumran per i suoi membri: «Ognuno di loro, che trasgredisca una parola della legge di Mosè di proposito o per lassismo, sarà espulso dal consiglio della comunità e non farà più ritorno; nessuno degli uomini di santità si mescoli ai suoi beni o al suo consiglio in nessun caso. Ma se agì per disattenzione, sia separato dal puro cibo e dal consiglio e venga presa in considerazione la seguente norma: “Non giudichi nessuno e non gli si chieda alcun consiglio per due anni interi”, se si dà il caso che il suo comportamento è perfetto allora tornerà» (*IQS* 8,21-27; trad. C. Martone). È notevole constatare al contrario la prassi di Gesù in quanto egli chiede che a un banchetto si invitino «poveri, storpi, zoppi, ciechi» (*Lc* 14,13.21).

da infamia rituale o morale. Il vero scandalo suscitato concretamente da Gesù è proprio questo: «I farisei e gli scribi mormoravano: “Costui riceve i peccatori e mangia con loro”» (Lc 15,2).

La frequentazione e accoglienza dei peccatori non poteva che suscitare la reazione scandalizzata degli “ortodossi” benpensanti, di quelli che Gesù chiama senza mezzi termini «ipocriti»<sup>17</sup>. Infatti vi si poteva scorgere una patente contravvenzione per esempio all’ideale del Salmo: «Beato l’uomo che [...] non indugia nella via dei peccatori e non siede in compagnia degli stolti» (Sal 1,1). In più, quella di Gesù è un’accoglienza che prescinde dal richiamo a convertirsi alla *Torah*; egli infatti non invita i peccatori a percorrere le tradizionali vie di riconciliazione con Dio, quali erano il pentimento personale e il sacrificio rituale. Qui stanno propriamente la novità e lo scandalo: ciò che conta per Gesù non è la predicazione del pentimento ai peccatori, in modo cioè da reintegrarli semplicemente nel sistema giudaico del Patto, alla maniera profetica (cf. per esempio Ger 2,1-4,4). Semmai il pentimento da lui richiesto è funzionale all’ingresso nel regno di Dio (cf. Mc 1,15: «Cambiate modo di pensare [cf. Lutero: *transmentamini*] e fondatevi nell’evangelo/*pisteúete en tō euaggeliō*») e consiste non in un ritorno alla *Torah* ma in un protendersi fiduciosi come bambini (cf. Mc 10,15: «A chi è come loro appartiene il regno di Dio») verso la nuova offerta della misericordia di Dio<sup>18</sup>.

Per Gesù invece è decisiva la semplice ammissione alla propria comunione come espressione di pura misericordia: il condividere la mensa di peccatori significa per lui non solo porsi sul loro piano di reietti, ma soprattutto associarli indirettamente alla mensa escatologica della grazia, di cui egli stesso è il portatore<sup>19</sup>. Il fatto è che Gesù ridefinisce il concetto di peccato e di peccatore. Il primo non è più misurato in relazione alla *Torah* come rottura del Patto, ma

<sup>17</sup> È da notare che l’aggettivo «ipocrita» (*hypokritēs* = attore di teatro, simulatore per professione) nel Nuovo Testamento ricorre solo nei Vangeli Sinottici (14 volte) e solo sulla bocca di Gesù, con evidente tono polemico-critico nei confronti degli scribi e farisei depositari di superficiali tradizioni legalistiche (cf. Mt 23,13.14.15). Viceversa, *anypókritos*, «schietto, sincero», si trova 6 volte e solo nelle lettere (Rom, 2Cor, 1Tim, 2Tim, Gc, 1Pt).

<sup>18</sup> Ciò vale anche se (anzi, proprio perché) questa misericordia rompe i consolidati schemi della pietà tradizionale. Il pentimento perciò ha una originale valenza escatologica (poiché non si colloca nella logica dell’alleanza sinaitica, ma la supera) e insieme cristologica (poiché è collegato con l’adesione a Gesù stesso e alla sua parola). Così sarà anche per Paolo: cf. R. PENNA, *Pentimento e conversione nelle lettere di san Paolo: la loro scarsa rilevanza soteriologica confrontata con lo sfondo religioso*, in Id., *Vangelo e inculturazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 536-580.

<sup>19</sup> Altra cosa è chiedersi quale valore avesse per Gesù e per i suoi contemporanei la remissione dei peccati da lui offerta (per esempio la pericope del paralitico: Mc 2,1-12), dato che pure nel giudaismo del tempo esisteva la possibilità di un simile perdono anche al di fuori di una prassi culturale, soprattutto mediante il pentimento e altre buone azioni come il digiuno (cf. anche il battesimo di Giovanni). Resta vero, tuttavia, che nel giudaismo non si dice mai che sia il Messia a perdonare i peccati (cf. P. FIEDLER, *Jesus und die Sünder*, Lang, Frankfurt a.M. 1976, 95).

in rapporto diretto e personale con Dio stesso sulla base di nessun'altra purità che non sia solo quella del cuore. Ne consegue che il peccatore è considerato non più come escluso dall'ambito della salvezza, ma come invitato al regno di Dio mediante l'offerta anticipata del perdono<sup>20</sup>.

Dunque, Gesù non si presenta esplicitamente come un intollerante sovvertitore dell'ordine costituito, tanto che osserva pure lui come normali alcune usanze che non hanno un vero fondamento biblico<sup>21</sup>. Un patente invito a non osservare più la Legge non si trova mai sulle sue labbra. Ma, in base ai non pochi esempi adottati, possiamo anche dire che egli non considerò la codificazione mosaica come definitiva o assolutamente vincolante<sup>22</sup>. In merito ci sono almeno due osservazioni da fare. L'una è che non bisogna isolare la sua posizione critica verso la Legge dall'insieme del suo ministero: proprio perché non esiste una sua precisa presa di posizione teorica sulla validità-invalidità della Legge (come invece avverrà con Paolo), il suo pensiero andrà ricavato dal comportamento vissuto nelle diverse occasioni offertegli dagli incontri e dalla prassi religiosa; e non c'è dubbio allora che Gesù si comportò con ampia libertà<sup>23</sup>. L'altra osservazione, conseguente alla precedente e risultante dalla lettura globale dei testi, è che l'elemento dirompente non sta nel *contenuto* delle sue affermazioni o nel dettaglio dei suoi comportamenti, ma nel *presupposto* ad essi tacitamente soggiacente<sup>24</sup>. Gesù infatti rivendica nei

<sup>20</sup> Cf. G. SEGALLA, *La «terza ricerca» del Gesù storico*, Queriniana, Brescia 2013<sup>2</sup>, 32-35: «È infatti questa la grande novità di Gesù nell'ambiente giudaico: al regno di Dio da lui predicato e portato sono invitati tutti, giusti e peccatori; nessuna categoria sociale è esclusa per una previa squalifica socio-religiosa. [...] La comunità di mensa con i pubblicani e peccatori è in netto contrasto con le haburot farisaiche e la comunità di Qumran».

<sup>21</sup> Così è per il culto sinagogale del sabato (non dettagliato nella Bibbia), la tassa per il Tempio (di introduzione non antica), la benedizione prima dei pasti (cf. *Mc* 6,41), i dettagli del *séder* pasquale (nell'ultima cena).

<sup>22</sup> Si può anche accettare in linea di massima ciò che scrive E.P. SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, Marietti, Genova 1992, 345, secondo cui nulla di quanto detto e compiuto da Gesù a proposito della Legge condusse i suoi discepoli, dopo la sua morte, a non osservare la Legge (ib.); le prime comunità giudeo-cristiane, infatti, sono segno di una continuità con il giudaismo nella valutazione della *Torah*. Ma ci si può chiedere se queste comunità rappresentino anche una continuità con il Gesù terreno oppure se esse testimonino invece una infedeltà nei suoi confronti e quindi una ricaduta a prima di Gesù. Certo è che la critica mossa al Tempio da Stefano e compagni (cf. *At* 6-7) sta sulla linea di un'analoga critica già condotta da Gesù (cf. *sopra*); quindi, come non pensare che anche la loro critica alla Legge, con la quale essi si differenziavano dalla comunità giudeo cristiana di Gerusalemme (tanto che la persecuzione di cui in *At* 8,1 interessò soltanto loro), non fosse altrettanto fondata sul precedente esempio di Gesù? (cf. H. RÄISÄNEN, *The "Hellenists" - A Bridge between Jesus and Paul?*, in Id., *The Torah and Christ. Essays in German and English on the Problem of the Law in Early Christianity*, Kirjapaino Raamattutalo, Helsinki 1986, 242-306).

<sup>23</sup> C'è persino chi ipotizza che Gesù non si sia pienamente reso conto delle conseguenze, che potevano derivare dal suo comportamento e insegnamento consci (cf. J. LAMBRECHT, *Jesus and the Law. An Investigation of Mk 7,1-21*, in *ETL* 53 [1977] 26-79, qui 78).

<sup>24</sup> Cf. V. FUSCO, *Gesù e la Legge*, in *Rassegna di Teologia* 30 (1989) 528-538, qui 536.

fatti un'autorità che lo pone inevitabilmente al di sopra della Legge: egli sa di essere messaggero di Dio e del suo disegno escatologico, non della Legge<sup>25</sup>. Infatti Gesù non intende proporre una nuova Legge, ma invita ad accogliere "ingenuamente" la *basileia*/il regno di Dio. Ciò suppone da parte sua una specialissima esperienza di Dio e della concezione della sua regalità, la quale non poteva che relativizzare almeno in parte un dato pur tanto centrale per il giudaismo come la Legge<sup>26</sup>. Altrettanto si rivela primaria in lui una nuova concezione dell'uomo, la cui dignità non è più restrittivamente condizionata dai precetti, ma da una superiore dimensione che chiamerei pre-legalistica<sup>27</sup>. La coscienza di questo inaudito superamento (cf. *Mc* 1,15: «Il tempo è compiuto»; *Mt* 21,31: «I pubblicani e le prostitute vi precederanno nel regno di Dio»), motivata non da una necessità giuridico-legale, ma da un semplice atto di amore verso gli svantaggiati, caratterizza appunto Gesù di Nazaret e il Dio da lui annunciato.

In definitiva, lo scandalo suscitato da Gesù genera una forma di stupore, che invita a pensare cioè a prendere posizione nei suoi confronti. In effetti nei Vangeli si trova una ventina di volte il verbo «stupirsi»/*thaumázein* (cf. per esempio *Mt* 8,27; *Mc* 6,51; *Lc* 11,14; *Gv* 5,20). E, a ben vedere, è proprio questa reazione che precede la fede, così come secondo Aristotele la meraviglia costituisce l'inizio della filosofia (*Metafisica* 982b12-18).

Certo è che Gesù, per le sue parole e il suo comportamento, non poteva essere sopportato dalle autorità giudaiche, le quali invece di aprirsi con la meraviglia si chiusero con la rabbia per essere scalzati. Secondo Marco, molto presto già durante la sua vita pubblica in Galilea, «i farisei tennero consiglio con gli erodiani contro di lui per farlo morire» (*Mc* 3,6), mentre addirittura

---

<sup>25</sup> Da un autorevole punto di vista ebraico, lo ha capito e detto molto bene anche J. NEUSNER, *A Rabbi Talks with Jesus: Intermillennial, Interfaith Exchange*, New York (NY)-London 1993 (trad.it.: San Paolo, Cinisello Balsamo [MI] 2013), il quale vede in Gesù una carenza di Legge e perciò non intende seguirlo: «Gesù si rivolge non all'Israele eterno, ma a un gruppo di discepoli. [...] Noi, Israele eterno, abbiamo bisogno della *Tórah* che ci dica ciò che Dio vuole da noi. Ma Gesù ha parlato solo su come io, nel mio particolare, posso realizzare ciò che Dio vuole da me. [...] Sono disturbato non tanto dal messaggio quanto lo sono invece dal messaggero. [...] Ci troviamo nella difficoltà di dare un senso, all'interno della *Tórah*, a un maestro che sta a parte, forse al di sopra della *Tórah*. [...] Ci rendiamo conto che in discussione c'è la figura di Gesù, e nient'affatto un insegnamento. [...] Avrei detto ai suoi discepoli: "Se vengo con voi, abbandono Dio". [...] No, se io fossi stato là, non mi sarei unito a quei discepoli per seguire il Maestro. Sarei tornato indietro, alla mia famiglia e al mio villaggio» (28.29.30.31.35.36).

<sup>26</sup> Cf. R. PENNA, *Gesù di Nazaret e la sua esperienza di Dio: continuità e novità nel giudaismo*, in Id., *Gesù di Nazaret nelle culture del suo tempo. Alcuni aspetti del Gesù storico*, EDB, Bologna 2012, 79-109.

<sup>27</sup> Già a Qumran l'osservanza della Legge, pur richiesta in termini rigoristici, da sola non bastava affatto per la giustificazione, a meno di entrare a far parte della comunità della «nuova alleanza», la quale soltanto si dimostra perciò come il vero fattore decisivo per la salvezza escatologica. Evidentemente il caso di Gesù rappresenta ancora un'altra modalità, del tutto originale, all'interno dello sfaccettato giudaismo del tempo.

secondo Luca «furono ripieni di furore» (Lc 6,11: *eplēsthēsan anoías*, lett. «di follia»). E in questo caso è interessante il contrasto tra Gesù, che salva una vita, e questi altri che pensano di ucciderlo. In questo modo il racconto marciano evoca l'ombra della croce che va a illustrare tutto il suo intreccio narrativo, il quale trae senso dalle parole riportate più avanti: «Il figlio dell'uomo è venuto non per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti» (Mc 10,45). Il tutto poi culminerà e si compendierà in quello che Paolo, come già accennato, qualificherà come «lo scandalo della croce» (Gal 5,11), ulteriormente specificato come «scandalo per i Giudei e stoltezza per i Greci» (1Cor 1,23), tale da implicare una nuova idea di Dio stesso.

Sicché l'annunciatore di un Dio simile, da una parte, è un «uomo libero diventato liberatore» (*Vangelo di Filippo* 81), mentre, dall'altra, finisce inevitabilmente per condividere la sorprendente e disorientante identità dello stesso Annunciato.

## 2. L'autoconsapevolezza messianica di Gesù

Nel giudaismo, al tempo di Gesù, è ben attestata una speranza messianica dalle forti connotazioni nazionali politico-terrenistiche, con una loro realizzazione tanto storica quanto escatologica, che segnava una differenza sostanziale con la cultura religiosa greco-romana<sup>28</sup>. Ed è una prospettiva che si trova attestata persino nel giudaismo ellenistico e precisamente in Filone Alessandrino, sia pure raramente, in un paio di testi: «Verrà un uomo, dice l'oracolo, che guiderà degli eserciti e farà guerra e sottometterà nazioni grandi e popolose, con il sostegno da parte di Dio» (*De praemiis* 95); «Un giorno uscirà tra voi un uomo che dominerà molti popoli e la sua regalità aumentando ogni giorno si eleverà altissima» (*De vita Mosis* 1,289)<sup>29</sup>. Un dato è sufficientemente chiaro e importante ai nostri fini, ed è che secondo il *mainstream judaism* al volgere dell'era il Messia, non certo quello regale, non è destinato alla sofferenza<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Sull'insieme si veda R. PENNA, *Il Gesù storico e la riformulazione del messianismo*, 9-27.

<sup>29</sup> È comunque curioso notare che in Filone Alessandrino il verbo *chriō* ricorre solo quattro volte (cf. *De fuga* 110; *De vita Mosis* 2,150; *De specialibus legibus* 1,231.233), ma mai con un'accezione messianica.

<sup>30</sup> È discusso il testo di Qumran 4Q285 fr.5,4 (*whmytw nšy' h' dh šmh*) da tradursi con tutta probabilità non: «Uccideranno il Principe della comunità, germoglio di Davide», ma: «Lo ucciderà il principe della comunità, germoglio [di Davide]». Cf. C. MARTONE, *Un testo qumranico che narra la morte del Messia? A proposito del recente dibattito su 4Q285*, in *Rivista Biblica* 42 (1994) 329-336; e M.G. ABEGG, *Messianic Hope and 4Q285*, in *JBL* 113 (1994) 81-91. Inoltre, con riferimento alla vicenda di Bar Kokhba, c'è chi suggerisce

Il dato storico inconfutabile è che Gesù rifiutò la qualifica di *Christós* riferita a sé. Questo fatto è ben noto secondo la categoria del *segreto messianico*, attestata soprattutto in *Mc* e invalsa fin dal 1901 a opera di Wilhelm Wrede<sup>31</sup>. La rinuncia a questo titolo appare chiarissima nei Sinottici in rapporto ad almeno due interlocutori.

In primo luogo, come abbiamo già accennato, Gesù dà una risposta probabilmente inattesa alla domanda perplessa di Giovanni Battista: «Sei tu colui che deve venire o dobbiamo aspettare un altro?» (cf. *Mt* 11,2-6; *Lc* 7,18-23). La risposta di Gesù è sostanzialmente positiva sulla propria identificazione con «colui che deve venire», ma con una correzione di prospettiva, cioè con un rimando non a opere gloriose, bensì alla sua attenzione verso i sofferenti di vario genere. In proposito Gesù cita *Is* 61,1 («Mi ha mandato a portare il lieto annuncio ai poveri»), come leggiamo anche nei manoscritti di Qumran: «i cieli e la terra ascolteranno il suo Messia/*mšyhw* [...] perché curerà i feriti e farà rivivere i morti e darà l'annuncio agli umili» (4Q521 Fr. 2 col. II, righe 1 e 12), dove peraltro il soggetto dei verbi («curerà, farà rivivere, colmerà, guiderà», ecc.) è propriamente «il Signore/'*dny*». Evidentemente si tratta di una identità messianica insolita, tanto che Gesù proclama beato chi non avesse trovato in lui motivo di scandalo<sup>32</sup>.

In secondo luogo, Gesù pronuncia un ammonimento perentorio a non parlare di lui nei termini messianologici consueti. Il monito è rivolto non solo ai demoni (cf. *Mc* 3,11-12), ma soprattutto ai suoi compagni più stretti dopo la confessione di Pietro a Cesarea di Filippo: «Allora intimò/*diesteilato* [*Mc* 8,30: *epetimēsen*; *Lc* 9,21: *epetimēsas*] ai discepoli che non dicessero a nessuno che egli era il Cristo» (*Mt* 16,20 parr.). Si può ben discutere su quanto di redazionale ci sia in queste parole, ma la discussione riguarda più la loro collocazione all'interno della rispettiva struttura narrativa che non l'effettiva loro gesuanità<sup>33</sup>; e ciò è tanto più vero in quanto essa è garantita dal cosiddetto criterio dell'imbarazzo, visto che gli evangelisti non temono di annotare la magra figura fatta da Pietro che inaspettatamente rimprovera Gesù dissociandosi

---

che un Messia di Efraim guerriero divenne un messia morente (così J. HEINEMANN, *The Messiah of Ephraim and the Premature Exodus of the Tribe of Ephraim*, in *HThR* 68 [1975] 1-15).

<sup>31</sup> Cf. l'edizione italiana: W. WREDE, *Il segreto messianico nei vangeli. Contributo alla comprensione del Vangelo di Marco*, D'Auria, Napoli 1996. Si possono vedere i termini della discussione sul tema in R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, II, San Paolo, Cinisello Balsami (MI) 2011<sup>3</sup>, 341-344.

<sup>32</sup> Si vedano i Commenti di U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, II, Benziger, Zürich 1990 (tr. it.: Paideia, Brescia 2010), 163-170; F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, I, Benziger, Zürich 1989 (tr. it.: Paideia, Brescia 2005), 373-376; inoltre: R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, I, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010<sup>2</sup>, 68.

<sup>33</sup> Cf. M. KREPLIN, *Das Selbstverständnis Jesu. Hermeneutische und christologische Reflexion*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001, 335-338.

dalla sua prospettiva di sofferenza, essendone poi rimproverato a sua volta (cf. *Mt* 16,22-23; *Mc* 8,32-33)<sup>34</sup>.

Infatti in tutti e tre i Sinottici segue la predizione della passione espressa in termini drammatici (cf. *Mt* 16,21; *Mc* 8,31; *Lc* 9,22), che sarà poi ripetuta altre due volte (cf. rispettivamente *Mt* 17,22-23; 20,17-19; *Mc* 9,31; 10,32-34; *Lc* 9,44; 18,31-33). È su questa predizione che cade l'accento del racconto ed è dunque ben evidente che Gesù non si riconosce nelle categorie messianiche del giudaismo contemporaneo. Egli infatti, come scrive un commentatore, «modifica radicalmente le usuali attese giudaiche del Cristo predicando la sua passione e risurrezione»<sup>35</sup>.

In più, con il *loghion* di *Mc* 12,35-37 Gesù, citando *Sal* 110,1 («Disse il Signore al mio Signore»), a proposito del Messia distingue la qualifica di figlio di Davide e quella di suo Signore, per dire che «la filiazione davidica del Messia, pur non essendo rifiutata, dà una visione parziale delle cose, dovendo essere corretta con l'idea di una certa superiorità del Messia rispetto a Davide»<sup>36</sup>. Questa visione delle cose è tanto più eloquente in quanto Gesù si esprime così dopo il suo intervento contro i rivenditori nell'area templare, come per mettere in dubbio la collocazione del Messia nell'orizzonte delimitato dall'autorità di Mosè e della Torah<sup>37</sup>.

Non prendo qui in considerazione la complessa questione dell'identità messianica della figura de «il figlio dell'uomo». Questo costrutto è usato ampiamente da Gesù e solo da lui, e ritengo che più che mai nel suo impiego da parte degli evangelisti si sia esercitato un marcato intervento redazionale che, per dirla in chiarificanti termini inglesi, distanzia assai la *story* dalla *history*<sup>38</sup>.

Ritengo invece significativi, ai fini della identificazione della dimensione messianica di Gesù, i fattori della sua itineranza congiunta a un peculiare statuto di povertà<sup>39</sup>. La rilevanza di questi fattori è senza confronti, poiché

<sup>34</sup> Su questo tipo di criterio, cf. J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, I, Queriniana, Brescia 2001, 160-164 (il criterio è esposto come primo in una serie di dieci).

<sup>35</sup> R.H. GUNDRY, *Mark. A Commentary of his Apology of the Cross*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1993, 428.

<sup>36</sup> C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, Cerf, Paris 2004, 467; cf. anche J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, Noesis, Paris 1999, 237: Gesù «minimise considérablement l'importance de la filiation davidique du messie».

<sup>37</sup> Cf. R. PESCH, *Il vangelo di Marco*, II, Paideia, Brescia 1982, 380. In ogni caso, la relativizzazione della filiazione davidica del Messia, nell'intenzione dell'evangelista, va a favore della sua filiazione divina (così J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, II, Benziger, Zürich 1979 [tr.it. Cittadella, Assisi 2007], 171).

<sup>38</sup> In proposito, oltre alla sintesi in R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, I, 139-149, si vedano soprattutto M. KREPLIN, *Das Selbstverständnis Jesu*, 83-197; e specialmente M. CASEY, *The Solution to the 'Son of Man' Problem*, T&T Clark, London-New York (NY) 2009, che ritiene autentici sei testi (*Mc* 2,28; 9,12; 10,45; 14,21; *Mt* 11,19; 12,32) come auto-designazioni di Gesù sulla base della formula aramaica *br'nš* riferibile semplicemente a colui che parla o ad altri uomini in generale.

<sup>39</sup> Si vedano le sagge osservazioni di G. THEISSEN, *Jesus as an Itinerant Teacher. Reflections from Social History on Jesus' Roles*, in J.H. CHARLESWORTH - P. POKORNY (eds.), *Jesus Research: An International*

non solo nessuno dei maestri in Israele ha mai adottato un comportamento del genere presentandosi invece come stanziali, ma pure i vari rivoltosi del tempo<sup>40</sup> avevano un ben altro stile: solo dello schiavo Simone in Perea durante il regno di Erode il Grande si legge che «andava in giro» (*periōn*) ma lo faceva «alla testa dei briganti che aveva raccolti»<sup>41</sup>, mentre degli altri si dice che convincevano molta gente e comunque accoglievano quanti volevano unirsi a loro<sup>42</sup>. In tutti questi casi si parla di persone armate dedite al saccheggio e disposte al confronto militare, mentre nulla di tutto questo è attestato a proposito di Gesù, che al contrario richiede una totale povertà come distacco sia dai familiari sia dalle ricchezze.

Si comprende perciò almeno in parte la proposta avanzata negli scorsi anni '80 di spiegare il caso-Gesù sulla falsariga dei filosofi cinici<sup>43</sup>. Vengono infatti richiamati i seguenti elementi comuni: l'itineranza, una *audience* fatta di gente ordinaria, la preferenza per la povertà e l'avversione al potere, l'estrema sobrietà nel proprio abbigliamento, la pratica del celibato, l'attuazione di azioni simboliche, persino la limitazione delle esequie, e poi la destinazione universale del messaggio, compresa la semplicità del messaggio stesso. A proposito di quest'ultimo vengono chiamati in causa, tra gli altri, questi motivi: il porsi controcorrente, l'invito a cambiare vita, l'inutilità dei privilegi ereditati, la necessità di portare frutti, la sopportazione di ogni contrarietà, la confidenza nella divinità, il sottrarsi alla vendetta, l'esercizio generoso della pietà verso gli altri, il non voler giudicare, ecc. In ogni caso, e in realtà, l'ipotesi dell'influsso cinico non ha fatto breccia nella ricerca sul Gesù storico. Al contrario, essa ha suscitato una forte opposizione<sup>44</sup> basata tra l'altro sul fatto che l'ipotesi gonfia troppo alcuni pochi dati, per non dire dell'incomparabile predicazione della *basileia* di Dio e della prospettiva di chi è venuto «non per essere servito ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti» (*Mc* 10,45)<sup>45</sup>.

---

*Perspective. The First Princeton-Prague Symposium on Jesus Research* (Praghe 2005), Eerdmans, Grand Rapids (MI) - Cambridge 2009, 98-122.

<sup>40</sup> Cf. R. PENNA, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata*, EDB, Bologna 2012<sup>6</sup>, 20-29.

<sup>41</sup> FLAVIO GIUSEPPE, *Bell.* 2,57.

<sup>42</sup> Cf. *ibidem* 17,279; 18,86; 20,97.167.

<sup>43</sup> Così G.F. DOWNING, *Christ and the Cynics. Jesus and others Radical Preachers in First-Century Tradition*, ISOT, Sheffield 1988; ID., *Cynics and Christian Origins*, T&T Clark, Edinburgh 1992.

<sup>44</sup> Cf. H.D. BETZ, *Jesus and the Cynics. Survey and Analysis of a Hypothesis*, in *Journal of Religion* 74 (1994) 453-475; P.R. EDDY, *Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis*, in *JBL* 115 (1996) 449-469; e J.P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, 3. *Companions and Competitors*, Doubleday, New York (NY)-London 2001, 90-91.

<sup>45</sup> Sulla portata di questo testo e in generale sull'atteggiamento di Gesù di fronte alla propria morte, rimando a R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, I, 160-173.

In conclusione, è difficile smentire il fatto secondo cui Gesù di Nazaret nell'Israele del suo tempo rappresentò un caso eccezionale. In lui, secondo le sue stesse parole, «il tempo si è compiuto e la regalità di Dio è ormai a portata di mano» (Mc 1,15)<sup>46</sup>. E non si può che concordare con Daniel Marguerat che nella *Prefazione* al libro dell'israeliano Dan Jaffé, *Gesù l'ebreo*, scrive: «Ciò che sconcerta lo storico è il suo fallimento nell'incapsulare Gesù in una delle categorie disponibili all'interno dell'ebraismo palestinese del I secolo [...]. Gesù di Nazaret è inclassificabile»<sup>47</sup>.

Il fatto è che in Gesù si rivela un Dio diverso dalle categorie correnti, perché oltrepassa le concezioni meramente legalistiche e nazionalistiche del popolo a cui egli pur appartiene. Quello testimoniato da Gesù e ribadito poi dall'annuncio pasquale è un Dio diverso, un Dio "meta-logico" o transrazionale, che non è davvero fatto a immagine e somiglianza dell'uomo! Resta sempre eloquente il fatto secondo cui, in risposta allo scandalo degli scribi e farisei che rimproveravano la sua comunanza con i pubblicani e i peccatori, racconta le tre parabole dello smarrimento e successivo ritrovamento della pecora, della moneta e del figlio prodigo, che chiamano in causa Dio stesso sotto le sembianze di un pastore, di una massaia e di un padre misericordioso (cf. Lc 15). Se poi si aggiunge la paradossale sapienza di un Dio che si rivela in un crocifisso, allora risulta evidente che viene spiazzata e disarmata la nostra logica con la rivelazione di una sapienza razionalmente non incasellabile, a meno di richiamare Socrate, che secondo l'oracolo di Delfi era il più saggio perché sapeva di non sapere<sup>48</sup>. Qui più che mai si potrebbero addurre anche le parole di Agostino nei suoi *Sermoni*:

«È meglio una pia ignoranza che una scienza presuntuosa [...]. Dal momento che parliamo di Dio, cosa c'è di straordinario, se non comprendi? Infatti se comprendi, quello non è Dio [...]. Che cosa dunque diremo di Dio, fratelli? [...] Se sei stato capace di capirlo, hai compreso una realtà diversa da quella di Dio. Se ti pare di essere stato capace di comprenderlo, ti sei ingannato a causa della tua immaginazione. Se dunque lo hai compreso, Dio non è così (*hoc ergo non*

---

<sup>46</sup> Si può sintetizzare la sua autoconsapevolezza con la categoria suggerita da James Dunn dell'Università di Durham, forse generica ma pertinente al suo caso personale, di «agente escatologico». Così J.D.G. DUNN, *Gli albori del cristianesimo*, I. *La memoria di Gesù*, 1. *La missione di Gesù*, Paideia, Brescia 2006, 740-743: «Messia regale/figlio di Davide era una categoria carica di significato escatologico, ma era un significato che Gesù avrebbe potuto accettare per la propria missione? Evidentemente no [...]. Come titolo messianico non poteva essere ignorato [...] ma come definizione di ruolo indirizzava nella direzione sbagliata. Non meraviglia quindi che quando i primi cristiani lo usarono per Gesù, lo fecero trasformandone completamente il significato corrente». Si veda anche M. DE JONGE, *God's Final Envoy. Early Christology and Jesus' Own View of His Mission*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) - Cambridge 1998.

<sup>47</sup> In D. JAFFÉ, *Gesù l'ebreo*, Jaca Book, Milano 2010, 23.

<sup>48</sup> Cf. PLATONE, *Apologia di Socrate* 23ab.

*est, si comprehendisti*). Perché dunque vuoi parlare di ciò che non hai potuto comprendere?»<sup>49</sup>.

Sicché lo stesso annunciatore di un Dio simile finisce inevitabilmente per condividere la sorprendente e disorientante dimensione dell'Annunciato. In fondo, proprio qui sta lo *skándalon* evangelico, che, pur diventando paradossalmente costruttivo, finisce per resettare le categorie mentali correnti. Dobbiamo quindi ammettere che, se il Dio di Gesù e dell'evangelo non riuscisse a scandalizzare o almeno a sorprendere, sarebbe come il sale scipito, buono soltanto ad essere buttato via (cf. *Mt* 5,13).

### 3. «Lo scandalo della croce»

Oltrepassando il semplice livello storico (se non cronachistico), una vera riflessione su questo dato è stata condotta da Paolo, che esorta appunto a non annullare «lo scandalo della croce» (*Gal* 5,11), ulteriormente specificato come «scandalo per i Giudei e stoltezza per i Greci» (*1Cor* 1,23). C'è però un paradosso fondamentale, ed è che inaspettatamente l'Apostolo proprio a suo proposito parla di una tipica sapienza di Dio che appunto in essa si rivela in contrasto con la sapienza del mondo (cf. *1Cor* 1,18-25).

In effetti, qui il Dio in questione non è il Dio dei filosofi, quello su cui si è discusso già nelle antiche scuole della Grecia classica fino almeno all'illuminismo tedesco settecentesco che ancora ci condiziona. Noi qui parliamo del Dio di Gesù Cristo, quello a cui allude Pascal con l'acume tagliente di uno dei suoi celebri *Pensieri*: «I filosofi stupiscono gli uomini comuni, ma i cristiani stupiscono i filosofi». Ed è come dire che la sapienza filosofica, con le sue alte disquisizioni raziocinanti, impressiona l'uomo comune che se ne sente distante; eppure i cristiani sono custodi di una sapienza tale da oltrepassare quelle altezze così da sconcertare chi appunto è abituato alle dissertazioni della filosofia, perché propone su Dio un altro schema del tutto originale.

È vero che la inarrivabile diversità di Dio è sempre stata affermata nella storia della teologia cristiana, dalla negatività di ciò che si pensa di lui (Agostino: *Hoc ergo non est, si comprehendisti*) alla «Nube caliginosa» di Dionigi l'Areopagita (sec. VI) a «il Nulla» di Meister Eckhart (sec. XIV: intendendo il nulla di tutto ciò che possiamo pensare naturalmente di lui) fino a «il Tutt'Altro» di K. Barth (sec. XX). Comunque Paolo ha un suo discorso proprio in materia e il suo pensiero è nutrito dalla aporia di un Dio

<sup>49</sup> AGOSTINO, *Sermo* 52,16 (= *PL* 38,360).

razionalmente inimmaginabile perché impensabile, inconcepibile, che resta tale anche dopo e, anzi, ancor più dopo la sua manifestazione in Gesù Cristo. Procediamo per gradi.

Il punto di partenza e di convergenza del nostro discorso è il passo della *Prima lettera ai Corinzi* 1,18-25:

«La parola della croce è stoltezza per quelli che si perdono, ma per quelli che si salvano, per noi, è potenza di Dio. sta scritto infatti: “Distruggerò la sapienza dei sapienti e annullerò l’intelligenza degli intelligenti” (= *Is* 29,14). Dov’è il sapiente? Dov’è il dotto? Dov’è il sottile ragionatore di questo mondo? Dio non ha forse dimostrata stolta la sapienza del mondo? Poiché infatti, nel disegno sapiente di Dio, il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio salvare i credenti con la stoltezza della predicazione. Mentre i Giudei chiedono segni e i Greci cercano sapienza, noi invece annunciamo Cristo crocifisso:scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei sia Greci, Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio. Infatti ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini».

Questo testo ci porta subito nel cuore della concezione cristiana di Dio. Per Paolo c’è «una sapienza di Dio, misteriosa e nascosta, che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria» (*1Cor* 2,7). Ma ecco il punto: in che cosa consiste questa «sapienza di Dio»? Sulla base di alcuni passi contestuali di *1Cor* 1,21.24 («noi proclamiamo Cristo crocifisso [...], potenza di Dio e sapienza di Dio»), 1,30 («Cristo Gesù [...] è diventato per noi sapienza da parte di Dio»), e 2,2 («non ho giudicato di sapere nulla tra di voi, se non Gesù Cristo in quanto crocifisso»), essa non può consistere in altro che nella croce di Cristo e, anzi, semplicemente nel Crocifisso stesso. Paolo non parla mai delle possibili “croci” dell’uomo ma si concentra essenzialmente sull’unica croce di cui vale la pena parlare: quella di Cristo soltanto. Si potrà certo fare un lungo discorso anche storico su quella croce, ma in ogni caso è assolutamente il Crocifisso in persona (1,23; 2,1) che occupa interamente la parete di fondo del pensiero di Paolo e che costituisce il perno reggente e l’elemento catalizzatore di tutta la sapienza divina. La quale, dunque, ha in lui il suo punto focale, il suo occhio: in lui il piano salvifico di Dio, il suo imperscrutabile beneplacito (cf. 1,21), si concretizza storicamente; in lui ora «si trovano, nascosti, tutti i tesori della sapienza e della conoscenza» (*Col* 2,3).

Pochi come M. Lutero hanno percepito il paradosso inerente a questa concezione paolina, per cui Dio manifesta la propria sapienza in ciò che per l’uomo non è altro che stoltezza e scandalo. Secondo il suo noto principio, Dio agisce solo *sub contraria specie*, cioè «sotto un’apparenza contraria», per dire che Dio rivela la sua potenza nella debolezza, la sua grandezza nella piccolez-

za, e appunto la sua sapienza nella stoltezza, cosicché «in Cristo crocifisso c'è la vera teologia e la conoscenza di Dio»<sup>50</sup>.

Ma la croce per Lutero è il luogo in cui si rivelano solo i *posteriora Dei*, cioè «la schiena/le spalle di Dio», analogamente alla parziale visione di sé concessa da Dio sul Sinai a Mosè che chiedeva appunto di poterlo vedere in faccia (cf. *Es* 33,23: «Vedrai le mie spalle, ma il mio volto non si può vedere»). A questa sorta di parallelismo si può tuttavia fare una critica. Infatti, pur essendo il richiamo di Lutero molto interessante, occorre guardarsi dal considerare la croce di Gesù soltanto come se fosse una forma parziale e provvisoria della rivelazione divina. Sulla croce, al contrario, non c'erano tanto le spalle di Dio quanto il suo stesso volto, di cui tutto il Cristo sofferente è il ritratto assolutamente fedele. Voler ridurre la croce ai soli *posteriora* di Dio può implicare l'idea che con essa Dio ci abbia ingannati voltandoci le spalle, come se noi dovessimo ancora cercare altrove il suo vero volto. Ma il cristiano non sta di fronte a lui allo stesso modo di Mosè, poiché in Gesù Cristo ormai Dio si è mostrato (cf. *Gv* 14,9b: «Chi vede me, vede il Padre») e l'ultima espressione storica del suo volto resta quella di un crocifisso (poiché il Risorto appartiene ormai alla meta-storia). Certo lo stesso Paolo in *1Cor* 2,8 parla della crocifissione del «Signore della gloria», e in *Rom* 1,19-20 egli sembra addirittura suggerire di scoprire Dio in una rivelazione naturale col dire che dalle cose create si può risalire al Creatore. Ma in quest'ultimo caso il discorso paolino è fatto nella prospettiva di chi è fuori di Cristo, come a dire che in tal caso quello a cui si perviene è «soltanto» il Dio della creazione, della natura. E comunque, per quanto riguarda il rapporto tra i due momenti della croce e della risurrezione, vale sempre la salutare e incisiva messa in guardia di Ernst Käsemann, già Professore della Università di Tubinga, secondo cui, se facciamo di entrambe dei semplici anelli di una catena, in cui l'uno supera l'altro, noi livelliamo e relativizziamo la croce, facendone un mero ingrediente fra i tanti di un panorama più vasto.

«Allora però la sezione di *1Cor* 1-2 è pura retorica, e questo sta contro le più solenni dichiarazioni dell'Apostolo [...]. Anche per Paolo è il Risorto colui che assume la signoria. Ma la croce non diviene la via per giungervi e il prezzo che bisogna pagare: rimane invece il contrassegno del Risorto [...]. Solo il Crocifisso è risorto e oggi la dominazione del Risorto giunge fin dove si serve il Crocifisso».

Non si poteva dire in termini più chiari quanto la croce di Gesù di Nazaret rappresenti nel tempo e nello spazio la concrezione tangibile della sapienza di

<sup>50</sup> Cf. G. MIEGGE, *Lutero giovane*, Feltrinelli, Milano 1964, 124-155.

Dio, che resta trascendente soltanto perché l'uomo non può che riconoscerne la presenza di un amore «che supera ogni conoscenza» (Ef 3,19), certo non riducibile alle sue pre-comprensioni.

La sapienza di Dio non solo si rivela come eccedente l'umana possibilità di comprensione, ma addirittura, secondo Paolo, annulla e riduce a stoltezza la sapienza umana. È un capovolgimento di valori, alla stessa stregua delle antitesi che si leggono con riferimento autobiografico nella *Lettera ai Filippesi* 3,7s: «Tutte le cose che erano per me un guadagno, queste le ho reputate per Cristo perdita e spazzatura». La successione degli interrogativi in *1 Cor* 1,20 («Dov'è il sapiente? Dov'è il dotto? Dov'è il sottile ragionatore di questo mondo?») rimarca all'evidenza il compimento di ciò che subito prima veniva assicurato come preannuncio della Scrittura: «Perderò la sapienza dei sapienti e l'intelligenza degli intelligenti annullerò». La triplice interrogazione retorica sorge appunto dalla certezza, espressa in toni forti, secondo cui il sapiente, il dotto, il sottile ragionatore sono stati ormai spiazzati e anzi smascherati nella loro totale incompetenza, se non anche nella loro arroganza. Il quarto interrogativo («Dio non ha forse reso stolta la sapienza del mondo?») allude chiaramente al momento puntuale della morte di Cristo in croce, quando, senza alcun dotto ragionamento ma col semplice porsi di un atto, Dio ha effettivamente reso stolta ogni presunta sapienza umana.

Per comprendere bene la prospettiva paolina è importante cogliere il vero significato di questa sapienza detronizzata. Essa viene qualificata con il genitivo «del mondo»: una espressione che è tipica della letteratura apocalittica e si prolunga fin nella analoga distinzione rabbinica tra «questo tempo» e «il tempo a venire», per contrapporre il futuro glorioso a questo nostro tempo considerato negativo. Ma per Paolo la rivelazione della sapienza di Dio connota ormai fin d'ora ciò che è già la cosa ultima (in greco l'*éschaton*) come superamento di ogni negatività del presente (cf. anche *1 Cor* 7,31: «Passa la figura di questo mondo»). È la sconfitta di tutte quelle forze, umane e sovrumane, che non solo non percepiscono ma anche contrastano il disegno salvifico di Dio in quanto esso passa attraverso la croce di Cristo e invece si arroccano in una sapienza loro propria, che è distante mille miglia da quella divina e nella quale purtroppo è sempre possibile invischiarsi. Ebbene, tutto ciò è «umana sapienza», a cui semmai si aggiunge una paventata dimensione di elegante e retorica verbosità, del tutto inadeguata alla scarna essenzialità dell'annuncio della croce.

Proprio questa sapienza è ormai dichiarata vuota e inconcludente. Il motivo è che essa, per sua natura, non è riuscita e non può riuscire a scoprire lo specifico Dio cristiano. Infatti il Dio della croce non sta alla conclusione di un sillogismo, anzi fa saltare tutti i sistemi della logica umana, allo stesso modo che un atto di amore è solo proponibile ma mai dimostrabile.

Non si può fare a meno, a questo proposito, di citare il profeta Isaia: «I miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie» (*Is* 55,8; cf. *Bar* 3,20.23.27.28). Così la sapienza di questo mondo viene surclassata proprio da un tipo d'intervento che non era nemmeno lontanamente immaginabile, perché appartenente a un'altra logica, di un altro ordine, dove vige non il rigore ferreo della deduzione razionale ma la libertà disarmante di un amore gratuito. E se in *Rom* 1,19-21 Paolo ammette che Dio sia conoscibile a partire dalle cose create, è perché si tratta di un altro tipo di conoscenza, che perviene sì al Signore dell'universo secondo gli schemi della filosofia stoica tanto pagana (cf. Dione di Prusa: cf. *sotto*) quanto giudeo-ellenistica (cf. Filone Alessandrino), ma non approda e non può approdare al Dio della croce. Nessuno cerca Dio su di un patibolo! Eppure è proprio lì, nella croce di Cristo, che egli si lascia trovare.

Non per nulla Paolo si richiama al beneplacito di Dio, al quale appunto «è piaciuto salvare i credenti mediante la stoltezza del kérygma/annuncio/predicazione». La combinazione tra il beneplacito divino e l'umano atto del credere (davanti alla croce di Cristo) dice con tutta chiarezza che di fronte all'annuncio del Crocifisso l'unico atteggiamento possibile, in alternativa nient'altro che al rifiuto, è la nuda fede: non l'argomentazione filosofica e tanto meno la contemplazione estetica! Infatti la stoltezza connota tanto la croce quanto la sua proclamazione, a pari titolo; ed è una stoltezza che, a ben guardare, «non sopravviene per rendere la fede difficile ma solo per renderla possibile» (cf. il bel testo di D. Bonhoeffer: «Se sono io a dire dove sta Dio, là troverò sempre un dio che corrisponde a me, che piace a me [...]. Ma se è Dio a dire dove si trova [...] quel posto è la croce di Cristo»). Come rispondere diversamente a un Dio che si rivela in un modo tanto anomalo? Non si può far altro che ricordare un testo biblico tanto caro all'Apostolo: «Abramo credette e gli fu computato a giustizia» (*Gal* 3,6; *Rom* 4,3 = *Gen* 15,6). Così di fronte alla croce non si può che riconoscere con umiltà lo scacco della propria autonoma sapienza e dunque acconsentire invece di arguire, adorare invece di sottillizzare; ed esclamare con lo stesso Paolo in atteggiamento di resa: «Oh! profondità della ricchezza della sapienza e della conoscenza di Dio, quanto imperscrutabili sono i tuoi giudizi e ininvestigabili le tue vie!» (*Rom* 11,3).

In tutto ciò esiste una evidente dimensione di paradossalità (ma secondo il celebre filosofo Sören Kierkegaard, un discorso senza paradossi sarebbe come un amore senza passione), cosicché l'ascoltatore o il lettore sono stimolati a un lavoro di raziocinio, dovendo gettare un ponte tra i principi elementari della logica e una loro apparente contraddizione, che pur si dimostra valida a un attento esame. A questo proposito possiamo stabilire un'analogia con Socrate: nell'*Apologia* di Platone egli precisa il concetto di sapienza che gli era stato

attribuito dall'oracolo di Apollo a Delfi, secondo cui nessuno era più saggio di lui: «In realtà, signori miei, l'unico vero sapiente è Dio, e col suo oracolo egli vuol dire che l'umana sapienza vale poco o nulla [...]. E volle servirsi del mio nome come di un esempio, come per dire: O uomini, sapientissimo tra voi è colui che come Socrate abbia riconosciuto che in verità la sua sapienza non ha alcun valore» (23ab).

Dal punto di vista dei contenuti, la dichiarazione di Socrate non ha nulla da spartire con quella di Paolo: nei rispettivi casi la sapienza è cosa assai diversa. Ma dal punto di vista formale, colpisce l'analogo uso del paradosso, che sconfina fin nell'antitesi. Stabilita la verità che solo Dio è sapiente, la sapienza dell'uomo di conseguenza consisterà nel riconoscere di non avere alcuna sapienza propria; anzi, la sapienza stessa di Dio consiste nel dimostrare la non-sapienza dell'uomo, così che accettare ciò è paradossalmente segno di vera sapienza. Tuttavia nell'Apostolo l'antitesi è ancora più netta che nel filosofo, poiché egli parla di stoltezza e non solo di una sapienza di poco conto, disponendo di un evento su cui riflettere, la croce di Cristo, che Socrate non immaginava neppure. Solo per questo Paolo dichiara che «la stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini e la debolezza di Dio è più forte degli uomini [...]. Dio ha scelto ciò che per il mondo è stolto per svergognare i sapienti, e le cose deboli del mondo ha scelto Dio per svergognare le forti».

Si opera dunque, ripeto, un evidente ribaltamento di valori, che viene però espresso senza uscire dalla categoria di sapienza: infatti per Paolo, di paradosso in paradosso, la stoltezza non è altro che una nuova forma di sapienza! In definitiva, è un grande atto di umiltà che viene chiesto alla umana *sophia*/sapienza, cosicché «chi si gloria si glori nel Signore» (1Cor 1,31; cf. Ger 9,22-23, dove il profeta precisa: «Non si glori il saggio della sua saggezza!»). Esattamente questo significa per Paolo «gloriarsi nella croce del Signore nostro Gesù Cristo» (Gal 6,14), poiché in essa c'è solo il Signore in azione, e ogni autoesaltazione dell'uomo è esclusa alla radice (cf. Rom 3,27: «Dov'è dunque il vanto? È stato escluso!»). Possiamo quindi invertire l'assioma corrente, secondo cui la croce dimostra il silenzio di Dio, la sua assenza, e dire da un altro punto di vista che essa dimostra altrettanto il silenzio dell'uomo, sia perché gli chiude la bocca, sia anche perché lo porta a rendersi conto della sua impotenza salvifica. Resta vero che, se la ragione è trascesa dalla follia della croce, è pur sempre la ragione stessa che se ne rende conto e l'ammette: e qui sta forse in ultima istanza la sua grandezza.

In proposito, nella *Lettera ai Romani* 10,20 Paolo enuncia ancora qualcosa di veramente paradossale sulla identità di Dio, citando l'antico profeta, peraltro con una introduzione di stupore: «Isaia ha l'audacia di dire: "Sono stato trovato da coloro che non mi cercano, sono diventato manifesto a coloro che

non mi interrogano”» (= *Is* 65,1). La vera novità di questo ricorso di Paolo a Isaia consiste nell’aver trasformato il passo profetico da condanna di Israele a proclamazione di salvezza per i Gentili! Nel capitolo 65 di Isaia, infatti, è Dio stesso che dichiara la propria disponibilità a quella parte di Israele che, avendogli voltato le spalle, non lo cerca più. Ma Paolo, più che una disponibilità, esprime l’effettivo raggiungimento di un accesso prima impensabile: per lui, infatti, sono i pagani/Gentili coloro che non cercavano Dio o che, se non altro, non cercavano il Dio d’Israele (cf. per esempio Cicerone: «Il sommo bene va cercato in nessuna altra cosa se non nella natura»; o anche lo stoico Epitteto: «Cerca e troverai, poiché la natura ti ha ben provveduto per scoprire la verità»).

L’ardire dell’affermazione paolina, però, sta nella sua componente polemica nei confronti del valore determinante della Legge secondo la tradizione israelitica. Già poco prima, in 9,30-31, Paolo aveva stigmatizzato Israele in quanto perseguiva una giustizia (cioè l’essere considerati giusti/santi da Dio) basata sulla Legge e la sua osservanza. Israele infatti ritiene di trovare Dio sulla base di una indagine incentrata sulla Torah (cf. *Sal* 118/119,100: «Ho cercato i tuoi precetti»), sicché la ricerca è positivamente materiata solo di obbedienza pratica/prassistica. Ma in questo modo il Dio trovato non fa che corrispondere a quello, la cui identità è già nota all’inizio della ricerca stessa, se non altro perché la ricerca avviene per così dire dal basso e con il criterio razionale e prestabilito della prestazione morale. Sicché si finisce per trovare proprio quello che si vuole cercare, cioè un Dio naturale e retributore, che non corrisponde a quello dell’evangelo (e del quale Paolo ha fatto la critica in *Rom* 1,16-3,20). I Gentili/pagani, invece, non solo non sono interessati a una ricerca di Dio (se non del Bene, del Bello, del Vero, etc.), ma soprattutto non hanno la pre-comprensione israelitica di un Dio già ben configurabile in base alla rivelazione della sua Legge morale.

Ebbene, proprio qui sta l’aspetto scandaloso della tesi di Paolo, formulata forse con un leggero tocco di ironia alla luce dell’evangelo: nel fatto, cioè, che una ricerca preconcepita di Dio non porta ad un incontro con ciò che egli veramente è. Egli infatti si fa paradossalmente trovare da coloro che non pregiudicano la sua possibilità di rivelarsi in termini nuovi, imprevedibili, non calcolati, a prescindere cioè da categorie religiose precostituite. Il risultato allora è che si finisce per trovare ciò che non si pensava di scoprire. Il Dio dell’evangelo, il Dio di Gesù Cristo, è proprio questo: un Dio sorprendente, imprevedibile, non circoscrivibile nei limiti della ragione, e che per essa diventa quindi scandalo e stoltezza.

Devo personalmente confessare di essere stato molto colpito tempo fa da una dichiarazione di Pablo Picasso: «Io non cerco. Trovo»! Naturalmente egli parlava della ispirazione artistica per dire che essa non può essere forzata ma

arriva imprevedibilmente come qualcosa di gratuito. Ebbene, lo stesso vale per il Dio della fede cristiana, che altrettanto inaspettatamente si propone all'uomo, al credente, come qualcosa di non supposto, certo di non costretto, ma anzi di impensato, come quando a uno svoltar d'angolo s'incontra una persona che non si immaginava di incontrare. In effetti il Dio che si trova sulla croce di Cristo non può essere oggetto di ricerca: un Dio così può soltanto essere accolto, e gli si può soltanto dire Sì (come scrive Karl Barth nel suo epocale commento alla Lettera ai Romani: «L'evangelo è soltanto credibile»).

#### 4. Conclusione

Detto in sintesi, il Dio inimmaginabile secondo Paolo ha tre aspetti: quello fondamentale della sua presenza occulta nella croce di Cristo, quello storico-salvifico della sua accoglienza dei Gentili che scavalcano Israele, e quello soteriologico dell'accesso a lui senza percorrere la strada dell'osservanza della Legge.

Tutto ciò approda, se non altro, a contraddire il celebre asserto del filosofo presocratico Senofane, secondo cui sono gli uomini a crearsi gli dèi a propria immagine e somiglianza: «I mortali credono che gli dèi nascano e che abbiano vesti, lingua e figura come loro. Ma se i buoi e i cavalli e anche i leoni avessero mani e con le mani potessero dipingere [...], i cavalli dipingerebbero immagini di dèi simili a cavalli e i buoi simili a buoi e plasmerebbero i corpi degli dèi tali quali essi stessi hanno, ciascuno secondo il proprio aspetto».

Ma ancor più interessante è ciò che sostiene il filosofo Dione di Prusa, contemporaneo di san Paolo, a proposito del discorso su Dio. Secondo lui, oltre alla nozione degli dèi che è innata in tutti gli uomini, ci sono quattro categorie di persone che danno insegnamenti utili in materia: i poeti (con i loro racconti mitologici), i legislatori (con lo stabilire il lecito e l'illecito) e gli artisti (con le loro raffigurazioni concrete), a cui si aggiunge sopra tutti il filosofo, il quale «per mezzo della ragione è interprete e banditore [letteralmente: esegeta e profeta] della natura divina con molta più verità e perfezione» di tutti gli altri. Come si vede, la filosofia greca non fa che esaltare, non solo in rapporto all'uomo e alla natura ma ancor più al divino, la funzione della ragione e delle sue potenzialità certamente straordinarie.

Al contrario, il Dio della fede cristiana non solo non è riducibile ai canoni razionali (e tantomeno estetici) propri dell'uomo, ma li contraddice apertamente. In questo caso è la ragione stessa, che, mentre riconosce la inarrivabile qualità di chi la supera, non può che ammettere i propri limiti. Lo dice molto acutamente Blaise Pascal nei suoi già citati *Pensieri*: «L'ultimo passo della

ragione sta nel riconoscere che c'è una infinità di cose che la superano. Essa è ben debole, se non arriva fino lì (Elle est bien faible si elle ne va jusque-là)».

La conclusione è che il Dio dell'evangelo, cioè della Croce, non è davvero fatto a immagine e somiglianza dell'uomo!

Romano Penna  
romano.penna@gmail.com  
Via Aurelia antica, 284  
00165 Roma

**«Beato chi non si scandalizzerà di me» (Mt 11,6).  
Il Gesù storico, motivo di scandalo**

ROMANO PENNA

**Abstract**

Il motivo dello scandalo, nel senso di provocazione, è tipico del cristianesimo. Lo si può constatare a due livelli. Anzitutto fu il comportamento del Gesù terreno a suscitare scandalo, in quanto si è dimostrato libero nei confronti di varie esigenze della Legge ebraica, e proprio questa libertà fu motivo della sua condanna a morte. In secondo luogo l'annuncio post-pasquale di quella morte come momento di redenzione è visto e proposto soprattutto da Paolo, che appunto parla di «scandalo della croce», come contrario alla presuntuosa sapienza umana che, limitandosi alla forza della ragione, parlava solo della natura divina come gloriosa e potente.

**Parole chiave**

Bibbia, Nuovo Testamento, Gesù Cristo, Paolo, Cristologia, Scandalo

**Abstract**

The reason for the scandal, in the sense of provocation, is typical of Christianity. This can be seen on two levels. First of all, it was the behavior of the earthly Jesus that caused scandal, inasmuch as he proved himself free with regard to various requirements of Jewish law, and it was precisely this freedom that prompted his condemnation to death. Secondly, the post-Easter proclamation of that death as a moment of redemption is seen and proposed above all by Paul, who precisely speaks of a "scandal of the cross", as contrary to the presumptuous human wisdom that, limiting itself to the power of reason, spoke only of divine nature as glorious and powerful.

**Keywords**

Bible, New Testament, Jesus Christ, Paul, Christology, Scandal



# ESPERIENZA ASCETICA NEL MONACHESIMO ORIENTALE E NELL'ISLĀM

*Bartolomeo Pirone\**

*Troverai che i più feroci nemici di coloro che credono sono i giudei e i pagani, mentre troverai che i più cordialmente vicini a coloro che credono sono quelli che dicono: "Siamo cristiani!" Questo avviene perché fra di loro vi sono preti e monaci ed essi non sono superbi ma anzi, quando ascoltano quel che è stato rivelato al Messaggero di Dio li vedi versar lacrime copiose dagli occhi, a causa di quella verità che essi conoscono, e li odi dire: "O Signor nostro! Crediamo! Annoveraci fra i testimoni del Vero!"<sup>1</sup>.*

*Si son presi i loro dottori e i loro monaci e il Cristo figlio di Maria come "Signori" in luogo di Dio (...)"<sup>2</sup>.*

*O voi che credete! Certo molti dei dottori e dei monaci consumano i beni altrui in cose vane e allontanano gli uomini dalla via di Dio. Orbene, a coloro che ammucchiano l'oro e l'argento<sup>3</sup> e non lo spendono sulla Via di Dio annuncia castigo cocente (...)"<sup>4</sup>.*

*"Quanto al monachesimo fu da loro istituito (e non fummo Noi a prescriverlo loro) solo per desiderio del compiacimento di Dio; ma non lo osservarono come andava osservato (...)"<sup>5</sup>.*

Il termine qui usato per indicare i monaci è in tutte e quattro le citazioni *ruhban*, ossia monaci o religiosi, senza distinzione tra chi di essi celebra messa e chi non. Con il termine *qissīsūn* si identificavano invece i presbiteri

---

\* Docente emerito di *Cristianesimo ed Islām*, Facoltà di Teologia, PUL.

<sup>1</sup> *Sura V,82-83.*

<sup>2</sup> *Sura IX,31.*

<sup>3</sup> Giovanni Mosco lascia dire ad *abba* Atanasio: «Noi invece abbiamo dilatato la nostra pancia e la nostra borsa [...]. Oggi invece quello che conta è la pentola e il lavoro delle mani», inteso quest'ultimo come esclusivo cespite di guadagno e di ricchezza. Cf. G. MOSCO, *Il Prato*, a cura di R. MAISANO, D'Auria, Napoli 1982, 155. Lo citerò in seguito come Mosco, *Il Prato*, con l'indicazione della pagina o delle pagine.

<sup>4</sup> *Sura IX,34.*

<sup>5</sup> *Sura LVII,27.*

o gli igumeni delle prime comunità cristiane in Egitto, nella Grande Siria e, come è dato qui dedurre, nelle terre dell'Arabia del tempo di Muḥammad. Il termine "dottori" traduce invece *aḥbār* che è più pertinentemente collegabile alla categoria dei dottori della Legge dell'Antico Testamento. Starebbe quindi a designare i fautori della legittimazione della Legge e della circoncisione nelle comunità cristiane di ceppo giudaico piuttosto che i veri e propri dottori della Chiesa nel senso classico di "Padri della Chiesa", nessuno dei quali aveva fino ad allora disdegnato di confessare che Cristo era sempre stato uomo e figlio di Dio prima e dopo l'incarnazione. Per monachesimo, ossia il complesso della vita consacrata e delle norme deputate a individuare le anime che si consacravano al servizio di Dio per il tramite della vita monastica, il termine ricorrente nel Corano è *rahbāniyyah*. Non riscontriamo mai la forma singolare sì da avere l'indicazione di una precisa personalità del monachesimo con la quale il Profeta dei musulmani abbia potuto avere una frequentazione esplicitata e additata a modello. Il che depone a favore di una sua considerazione di ordine generale e di una conoscenza che forse egli ebbe di vere e proprie comunità monastiche dedite a una particolare asceti e a una conclamata aspirazione a essere oggetti del compiacimento di Dio, che è in fondo, stando ai diversi florilegi a noi giunti, la quintessenza della vita monastica nelle sue disparate manifestazioni. Vale qui la pena riportare e analizzare, non fosse altro che per illuminare a sufficienza la variegata galassia di una buona parte di asceti cristiani e musulmani, alcuni modi di vivere e di testimoniare, magari in aperto contrasto con la prassi di altri fedeli della stessa confessione o credenza, la loro scelta di servire e adorare Dio in un modo del tutto personale, tanto in un'esperienza di vita cenobitica o comunitaria, quanto con la scelta di vivere solitari ovvero come anacoreti. Entrambe le esperienze del monachesimo orientale di allora le ritroviamo speculari nella compagine di quelle anime dell'universo islamico che vollero, in modo del tutto dissimile dalla comunità o *ummaḥ*, vivere praticando una condotta virtuosa attraverso scelte tipiche dell'asceti. Erano uomini d'eccezione<sup>6</sup>. Questa scelta doveva avere una visibilità, esprimersi in un segno tangibile, spesso provocatorio, ma quasi mai accusatorio o spregiativo o volutamente discriminatorio. L'asceta musulmano si confronta con Dio, non con gli uomini, vuole vivere Dio non alla maniera degli altri ma meglio di loro, per acquisire una maggiore coscienza del suo stato o condizione di *muslim*, o confidente in Dio e di Dio.

---

<sup>6</sup> Cf. FARĪD AL-DĪN AL-'ATTĀR, *Parole di Ṣūfī. Memoriale degli intimi di Allāh*, Mondadori, Milano 1994, 107.

### 1. Come vestiva l'asceta musulmano

Più che dello stadio mistico, intendo illustrare qui di seguito una serie di atti che caratterizzano la fase dell'ascesi, esperienza indispensabile e necessaria per intraprendere la lenta ascesa di una vera e propria vita mistica. Nella galassia delle esperienze spirituali islamiche la scelta di una vita ascetica denota la risoluta volontà di purificazione e di trasformazione che trova un suo modello di costante riferimento nel viaggio notturno, o *isrā'*, di Muḥammad dalla Mecca a Gerusalemme. Si tratta di un ambito nel quale l'asceta si muove e comincia la sua purificazione sperimentando diversi stati fisici. Come già Muḥammad che era tra il sonno e la veglia quando venne rapito, egli comincia la sua esperienza calandosi in una dimensione di vigilanza assoluta sui suoi sensi, conscio che tale fase deve essere la chiave per aprirsi la porta su una successiva esperienza più adeguata al senso del divino per il quale si fa asceta e si comporta come tale. Sa, cioè, che il cammino notturno, aggredendo il buio dei sensi da cui intende emergere, deve inevitabilmente sublimarsi in un'ascensione celeste, ovvero il *mi'rāğ*, o ascensione sin nel settimo cielo, alla presenza di Dio, per fruirne pienamente annichilendosi come persona fisica, *fanā'*, per ritrovarsi eterna creatura trasfigurata e partecipare, in siffatta maniera, dell'essere imperturbabile e inalterabile di Dio, *baqā'*. E di fatto così è fatto dire a Muḥammad al termine del viaggio notturno: «O Dio non so come esprimere la tua lode». E Dio rispose: «O Muḥammad, se tu non parli, parlerò Io; e se ti reputi indegno di lodarmi, renderò l'universo tuo vicario, sì che tutti i suoi atomi possano lodarmi in tuo nome»<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> La compilazione di opere volte alla teorizzazione, organizzazione e sistematizzazione dei caratteri peculiari del sufismo, ebbero in prima istanza la sollecitudine di fare delle scuole e degli insegnamenti sufici fari di insegnamento e di comportamento, chiudendo, per così dire, tipiche esperienze di alta spiritualità, per proporle e additarle a esempio di vita vissuta secondo le norme della verità rivelata. Uno dei primi a dedicarsi a quest'opera di compilazione e sistematizzazione del complesso materiale mistico sarebbe stato Abū Sa'īd Ibn al-A'rābī, giurista di chiara fama tradizionalista, che, morto all'età di 94 anni, nel 952, compose le *Ṭabaqāt al-nussāk*, ossia *Le categorie degli asceti*, opera andata perduta, insieme ad un'altra sua, conosciuta sotto il nome di *Hikāyāt al-awliyā'*, ossia *Racconti di santi*. Traduco così, come già altri, il termine arabo *walī*, plurale *awliyā'*, con il quale vengono designati gli amici di Dio o coloro che di Lui fanno più intensamente che altri il centro gravitazionale della loro pietà religiosa infervorata da una costante ricerca della perfezione della fede. Un'opera di cui possiamo invece disporre è quella di Abū Naṣr al-Sarrāğ, morto nel 988, nota sotto il titolo di *Kitāb al-luma'*, interessante per le analisi della terminologia tecnica propria del sufismo, per le sezioni dedicate al tema dell'imitazione del Profeta, della comprovata santità dei compagni di Muḥammad, dei miracoli compiuti da *ṣūfī* particolarmente virtuosi, delle divergenze tra diverse scuole e degli errori teorici e pratici commessi da stravaganti mistici. Non meno importante è altresì l'opera di Abū Ṭālib al-Makkī, morto nel 996, conosciuta sotto il titolo di *Qūt al-qulūb*, ovvero *Nutrimento dei cuori*, nota per la delineazione che dà di un modello globale di sufismo ortodosso, nel senso, cioè, ch'esso è una delle tante manifestazioni e applicazioni dell'autentica tradizione dell'insegnamento del Profeta. Altra opera di fondamentale importanza è quella di Abū Bakr al-Kālābādī, morto nel 1000, conosciuta sotto il titolo di *Al-ta'arruf li-mağhab ahl al-taṣawwuf*, ovvero *Conoscenza della*

Ma osserviamo più da vicino, attraverso le testimonianze dei diversi asceti e futuri *ṣūfī*, in qual modo si attua questo iniziale staccarsi dal mondo, questo passare dall'ascesi alla mistica e alla piena contemplazione del divino. Dicevo che già dal suo porsi, la determinazione di avvicinarsi a Dio con la scelta dell'ascesi, deve avere un suo segno esterno, essenziale e identitario. Ebbene, come già per i monaci, anche per gli asceti musulmani tale segno si concretizza in prima istanza nel modo di vestire. Oltre che essere il frutto di una precisa volontà di mostrare anche esteriormente la scelta di vita a cui ci si dedica, l'ornamento offre un primo criterio per distinguerlo da tutti gli altri credenti, praticanti o meno che siano. Il principio al quale l'asceta uniforma e conforma la propria esistenza è quello enunciato da Ṣāqīq Ibn Ibrāhīm al-Balḥī, morto nell'810 combattendo sulla via di Dio e per la causa dell'islām, il quale soleva dire: «Il vero asceta dimostra la sua qualità con l'azione, quello finto con le parole»<sup>8</sup>.

Il percorso non è dissimile da quello di tanti anacreti cristiani, l'eco delle cui virtù risuonava ancora per l'oriente dei mistici musulmani, in partecolar modo nella Grande Siria e nell'Egitto del tempo, dove erano ancora vive le voci della vita cenobitica e solitaria esaltate, a loro volta, dalla singolare esperienza degli Stiliti, o i santi delle colonne della Siria settentrionale<sup>9</sup>. E di

---

*dottrina dei ṣūfī*, che, pur se altamente apologetica, analizza i diversi aspetti della teologia islamica e ne dimostra la congruenza con gli insegnamenti e i comportamenti dei singoli esponenti della mistica musulmana. Le *Ṭabaqāt al-ṣūfīyyīn*, opera di Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī, morto nel 1021, si inserisce invece nelle vere e proprie compilazioni di biografie di *ṣūfī*, genere che sarà poi scelto e preferito da altri apologeti del movimento, come al-Ša'rānī (1493-1565), nella sua opera *Lawāḥiq al-anwār fi ṭabaqāt al-ahyār*, meglio conosciuta come *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, ovvero *Le massime categorie*. Di non minor pregio è l'opera di Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, morto nel 1038, accurata documentazione delle istanze sufiche, nota sotto il titolo di *Hilyat al-awliyā'*, considerata una «vera e propria enciclopedia dell'aspetto ascetico, più che teosofico, del sufismo», come dice A.J. ARBERRY alla pagina 55 della sua opera *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, Allen & Unwin, London 1950, tradotta in italiano da A. VENTURA, *Introduzione alla mistica dell'Islām*, Marietti, Genova 1986, mentre accurata elaborazione della struttura teorica del sufismo ci è offerta, sempre sulla valutazione di J.A. Arberry nel summenzionato passaggio, dalla *Risālah* di Abū al-Qāsim al-Quṣayrī, morto nel 1072, cui fece poi seguito il «primo studio formale del sufismo» dovuto ad AL-HUḠWIRĪ, morto nel 1057, con la sua opera *Kaṣf al-mahgūb*, trad. di R.A. NICHOLSON, E.J. Brill - Luzac & Co., Leiden - London 1911. Altro autore di biografie, ma importante teorizzatore della dottrina mistica, è stato il persiano 'ABD ALLĀH AL-ANŠĀRĪ, morto nel 1088, autore dell'opera *Manāzil al-sā'irīn*, largamente citata e commentata dagli studiosi a lui posteriori. Mi avvalgo altresì, in questa concisa rassegna, di un'opera di FARĪD AL-DĪN AL-ATTĀR, tradotta in italiano con il titolo *Parole di Ṣūfī. Memoriale degli intimi di Allāh*, Mondadori, Milano 1994 e già più sopra citata.

<sup>8</sup> Cf. *Vite e detti di santi musulmani*, V. VACCA (a cura di), TEA, Torino 1988, 125. Questo testo non è altro che la traduzione di un'opera di 'Abd al-Wahhāb Ibn Aḥmad al-Ša'rānī (899-973/1493-1565) meglio conosciuta come *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, *Le massime categorie*, di cui nella nota precedente e della quale riporto molte citazioni senza tuttavia rimandare alle pagine della traduzione, per non appesantire oltremodo l'esposizione. Per ogni altra citazione lunga o di diverso autore preciso la fonte. Il termine *ṣūfī* sarà qui utilizzato nella sua accezione di asceta e mistico insieme, riferendosi per lo più a persone che attraverso l'ascesi si innalzarono alla mistica.

<sup>9</sup> L'epopea irripetibile di questi pionieri senza seguaci della santità anacoretica su colonne è stato oggetto di approfondite ricerche e studi da parte di un trio di francescani della Custodia di Terra Santa, delle

fatto di Ṣāliḥ al-Murri si racconta che «se ne stava in orazione con il fervore dei monaci cristiani»<sup>10</sup> e di 'Utbah Ibn Abān al-Ġulām, caduto in guerra combattendo contro i Bizantini, si dice che meritò questo suo ultimo appellativo perché «nelle devozioni somigliava ai servi dei monaci cristiani»<sup>11</sup>. E a chi di noi non è noto quale fosse l'atteggiamento e lo spirito di servizio di tali giovani e la loro pietà al solo ricordare le vite dei grandi anacoreti del deserto d'Egitto o della Palestina, a cominciare dai grandi Macario, Antonio e Pacomio fino a Eutimio, Saba, Caritone, Teodosio ecc., come è dato leggere nel *Prato spirituale* di Mosco o nella *Storia lausiaca* di Palladio? Come gli anacoreti e monaci del deserto avevano un loro abito, così l'asceta ne aveva uno suo che era, per così dire, il *signum individuationis* del musulmano consacrato all'ascesi e alla contemplazione, per il quale nessuna pratica ascetica era fine a se stessa, come puro e semplice disprezzo delle cose del mondo, essendo l'amore per Dio l'unico anelito di ogni singola determinazione dello spirito.

Alla base della scelta dell'abito, dunque, era il principio già enunciato dal califfo Abū Bakr al-Ṣiddīq, morto nel 634, il quale soleva dire: «Quando il servo di Dio ammira qualcuno degli ornamenti di questo mondo, Dio lo prende in odio finché non si stacca da quell'ornamento». È questo il principio generale dell'ascesi, non lo si dimentichi. A tal proposito 'Alī Ibn Abī Tālib,

---

cui pubblicazioni offro qui di seguito le essenziali a tal riguardo: I. PEÑA - P. CASTELLANA - R. FERNÁNDEZ, *Les Stylites syriens*, (SBF Collectio minor 16), Studium Biblicum Franciscanum, Milano - Jerusalem 1973 (traduzione in arabo, Damasco 2012); I. PEÑA - P. CASTELLANA - R. FERNÁNDEZ, *Les Reclus syriens. Recherches sur les anciennes formes de vie solitaire en Syrie*, (SBF Collectio minor 23), Studium Biblicum Franciscanum, Milano - Jerusalem 1980, ristampa 1988; I. PEÑA - P. CASTELLANA - R. FERNÁNDEZ, *Les Cénobites syriens*, (SBF Collectio minor 28), Studium Biblicum Franciscanum, Milano - Jerusalem 1983; I. PEÑA - P. CASTELLANA - R. FERNÁNDEZ, *Inventaire du Jébel Baricha. Recherches archéologiques dans la région des Villes Mortes de la Syrie du Nord*, (SBF Collectio minor 33), Studium Biblicum Franciscanum, Milano - Jerusalem 1987; I. PEÑA - P. CASTELLANA - R. FERNÁNDEZ, *Inventaire du Jébel el-'Ala. Recherches archéologiques dans la région des Villes Mortes de la Syrie du Nord*, (SBF Collectio minor 31), Studium Biblicum Franciscanum, Milano - Jerusalem 1990; I. PEÑA - P. CASTELLANA - R. FERNÁNDEZ, *Inventaire du Jébel Wastani. Recherches archéologiques dans la région des Villes Mortes de la Syrie du Nord*, (SBF Collectio minor 36), Studium Biblicum Franciscanum, Milano - Jerusalem 1999; I. PEÑA - P. CASTELLANA - R. FERNÁNDEZ, *Inventaire du Jébel Doueili. Recherches archéologiques dans la région des Villes Mortes de la Syrie du Nord*, (SBF Collectio minor 41), Studium Biblicum Franciscanum, Milano - Jerusalem 2003. Di grande interesse sono anche le pubblicazioni monografiche di padre R. FERNÁNDEZ, *Simbolos Cristianos en la Antigua Siria*, (Patrimoine Syriaque 4), Université Saint-Esprit Kaslik - Parole de l'Orient, Kaslik 2004; R. FERNÁNDEZ - P. CASTELLANA, *Chiese siriane del IV secolo*, ETS, Milano 2014; R. FERNÁNDEZ - P. CASTELLANA, *Syrian Churches of the Fourth Century*, (Patrimoine Syriaque 8), Université Saint-Esprit Kaslik - Parole de l'Orient, Kaslik 2014; ID. - A. DI BERNARDO, *De Mar Touma di Saydnaya. Luogo pagano e cristiano*, (SOC Monographiae 16), Franciscan Printing Press, Cairo 2007.

<sup>10</sup> Il termine *ḡulām*, qui tradotto con "servi", è variamente inteso, e tuttavia in questo specifico contesto allude ai giovani novizi che si dedicavano al servizio di un rinomato Vegliardo, di cui seguivano gli esempi di vita e gli ammaestramenti. Ne è piena tutta la letteratura monastica e di altri consimili aggregazioni o confraternite religiose sorte più tardi.

<sup>11</sup> Così in AL-HUĠWIRĪ, *Kaṣf al-maḡḡūb*, 267.

morto nel 659, della Vita Mondana<sup>12</sup> concepita come personificazione di questo mondo con i suoi beni, ricchezze e godimenti materiali in contrapposizione alla Vita Futura, soleva dire: «Il giorno del Giudizio si presenterà con tutti i suoi ornamenti e dirà: “Signore, dammi ad uno dei tuoi amici”. Dio risponderà: “Vattene! Tu sei troppo povera cosa perché io ti doni a uno degli amici miei”. Sarà arrotolata come un panno logoro e gettata nell’Inferno».

Del resto anche un altro asceta mistico, ossia Sufyān Ibn Sa‘īd al-Tawrī, morto nel 778, amava dire: «Un uomo può essere ricco e praticare l’ascesi nel mondo, un altro può essere povero e desiderare il denaro. Esercitare l’ascesi nel mondo significa abbandonare la speranza, non già mangiare pane duro e vestire il mantello del povero». Per comprendere ancora meglio questa intensa spiritualità di scelta, si ponga attenzione al seguente aneddoto riportato nella vita di Sahl Ibn ‘Abd Allāh al-Tustarī, morto nell’896: «Mi trovai con uno dei compagni del Messia [= Gesù Cristo] nel paese della gente di ‘Ād. Lo salutai, mi rese il saluto. Vidi che portava un soprabito di *ṣūf* morbido e fresco; mi disse: “Lo porto dal tempo del Messia”. Mi meravigliai, e lui: “O Sahl, non è il corpo che logora i vestiti; li logorano l’odore dei peccati e gli alimenti proibiti”». E non diceva Abū Sulaymān ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Atīyyah al-Darānī, morto nell’830, che «il poverello non deve curare la pulizia del vestito più di quella del cuore? “Oh”, sospirava, “se il mio cuore, in confronto a quello degli altri, fosse come il mio vestito in confronto agli altri vestiti!”. “Ora”, commenta al-Ša‘rānī, “il suo vestito era appena di qualità inferiore”».

Fatta questa precisazione, riprendiamo la tradizione sul modo di vestire degli asceti e dei *ṣūfī*. Già ‘Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb, morto nel 644, amava indossare un mantello rattoppato con una pezza di cuoio; una volta gli furono contate quattordici toppe sul vestito e un’altra volta non si presentò alla preghiera pubblica del venerdì perché, così ebbe a scusarsi, era troppo impegnato a lavare il suo vestito, avendone uno solo. E il terzo califfo, ‘Uṭmān Ibn ‘Affān, morto nel 656, indossava, tenendo il sermone del venerdì, «un rozzo vestito di Aden,

<sup>12</sup> I riferimenti a questo concetto, assunto a personificazione di un elemento negativo e caduco contrapposto alla vita futura di cui si fa ampia parola nel Corano, sono alquanto frequenti e non mancano d’un certo vigore suggestivo nella paronesi dei singoli maestri sufici. E così di ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Azīz si racconta che «la Vita Mondana gli si era presentata con tutte le sue seduzioni, la respinse e visse nel mondo da asceta». E Abū Sulaymān ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Atīyyah al-Darānī, nato a Wāsiṭ ma vissuto a Damasco, soleva dire ai discepoli: «La Vita Mondana fugge chi la cerca e cerca chi la fugge. Se chi fugge viene raggiunto da lei, è ferito. Se chi la cerca la trova, è morto». Ancor più vivida è la descrizione che di essa è dato trovare in Muḥammad Ibn Inān, il quale così dice: «Per tutto il tempo che abitai nella Moschea di ‘Amr, Dio mi rese soggetta la Vita Mondana; veniva da me ogni sera, con un piatto di companatico e due panini; io non le ho mai rivolto la parola, e neppure essa a me, però avevo riconosciuto in lei la Vita Mondana». E in termini a questi simili ne parlava anche Ḥasan al-‘Irāqī, al quale essa appariva sotto sembianze d’una vecchia che lo serviva portandogli tutti i giorni una scodella di companatico e due panini, senza che nessuno dei due spiaccicasse parola.

del valore di quattro o cinque *dirham*, monete d'argento, di valore variabile». E il già citato califfo 'Alī Ibn Abī Ṭālib, soleva raccomandare ai musulmani di «essere fonti di scienza vera, lumi nella notte, con vestiti logori e cuori nuovi». Salmān al-Fārisī, forse il primo persiano passato all'Islām, «portava addosso un mantello che gli serviva anche da coperta la notte» e andava così miseramente vestito che la gente lo chiamava a fare da facchino. Alla stessa maniera andava vestito Abū Ḍarr al-Ġifārī, morto nel 652 e non da meno era Uways al-Qārānī, morto nel 657, che «vestiva due stracci e portava un mantello di *ṣūf*»<sup>13</sup>. Sul particolare di questo abito di *ṣūf*, passato poi a caratterizzare, forse, l'intero movimento sufico dandogli il nome di *taṣawwuf*<sup>14</sup>, ma che comunque costituì una deliberata scelta dell'asceta musulmano, gli autori insistono nel mettere in evidenza che vestire in siffatta maniera a nulla gioverebbe se non si è sorretti dalla virtù dell'umiltà. E di fatto al-Ḥasan al-Baṣrī, morto nel 728, così ebbe a dire: «Chi veste *ṣūf* per umiltà accresce la propria luce negli occhi e nel cuore, chi porta quell'abito per orgoglio e arroganza sarà dannato insieme ai ribelli». E sorretto da tale consapevolezza, anche Ġa'far al-Šādiq, morto nel 765, amava asserire: «Porto la camicia ruvida [= cilicio] per Dio e il vestito [=vestito di seta] per voi, nascondendo quel che è di Dio e mostrando quel che è vostro»<sup>15</sup>. 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz, il grande califfo restauratore della spiritualità islamica, morto nel 720, dopo aver respinto la Vita Mondana che gli si era presentata con tutte le sue seduzioni, spese tutto quello che possedeva e rimase con una sola camicia, contentandosi di vestire una stoffa ruvida. Muḥammad Ibn Wāsī portava l'abito di *ṣūf* e a chi più di una volta gli chiedeva il perché di questa sua scelta, non degnandolo di una risposta, alla fine rispose: «Mi rincresce di dire “Sono un asceta”, lodando me stesso, o “Sono un povero” come se mi lamentassi del Signore». Mālik Ibn Dīnār, morto nel 745, interrogato sull'abito di *ṣūf*, rispose a sua volta: «Non sono adatto a portarlo, richiede purezza». E anche 'Awn Ibn 'Abd Allāh Ibn 'Utbah vestiva

<sup>13</sup> PALLADIO, *La storia lausiaca*, testo critico e commento a cura di G.J.M. BARTELINK, Mondadori, Milano 1985<sup>3</sup>, 111 ci informa che Antonio il Grande andava coperto di un mantello di pelle. Questo agiografo ci informa che nella laura degli Egiziani, situata a dodici miglia da Anazarbo, in Cilicia, era vissuto un monaco di nome Giuliano che nulla aveva posseduto in vita all'infuori di una tunica di crine, un mantello, una Bibbia e un boccale di legno. Cf. G. MOSCO, *Il Prato*, 98.

<sup>14</sup> Che l'origine connotativa del movimento mistico islamico sia da ricercare per davvero nel rozzo saio con cappuccio o abito di lana grezza e ruvida o pelo di cammello, di cui andavano vestiti questi asceti, è materia di non unanime consenso tra gli studiosi e i linguisti, ma è comunque opinione più diffusa di altre.

<sup>15</sup> Questo stesso aneddoto è riportato in maniera diversa in FARĪD AL-DĪN AL-ATTĀR, *Parole di Šūfī*, 39 dove leggiamo: «Qualcuno gli chiese: “O figlio di Muḥammad, come mai porti una tunica di questo genere?” Ġa'far al-Šādiq allora introdusse la mano di costui all'interno della sua manica e questi vide che egli portava al di sotto una tunica di pelo di capra grossolana e ruvida al tatto. “Questa tunica che porto al di sopra è per la gente”, disse Ġa'far, “quanto all'altra, è per Allāh che la porto”».

ora di seta ora di *ṣūf*, spiegando: «Porto la seta perché i signori non si vergognino di visitarmi, e porto lana grezza perché i poveri non abbiano ritegno a venire da me». ‘Utbah Ibn Abān al-Ġulām portava due teli grigi: uno era il suo vestito e l’altro il mantello, mentre l’*imām* Mālik Ibn Anas, influente tradizionalista morto nell’814, «vestiva bei panni di Aden e quando doveva tenere una lezione di *ḥadīṭ* faceva il bagno, si profumava con incenso e oli aromatici [...], disapprovava l’uso di radersi i baffi, considerandolo una mutilazione» e lo stesso faceva l’*imām* Abū Ḥanīfah al-Nu‘mān Ibn Ṭābit, morto nel 767, che «era sempre ben vestito e profumato»; e «pulitamente di bianco vestiva» altresì l’*imām* Aḥmad Ibn Ḥanbal, morto nell’855, curandosi la persona, i capelli e la barba. Di Šu‘bah Ibn al-Ḥağğāğ, morto nel 777, si raccontava che i suoi vestiti «avevano il colore della polvere e quando si stropicciava la pelle ne cadeva polvere». Ancora più oltre si spinse l’irruenza ascetica di al-Yamān Ibn Mu‘āwiyah al-Aswad, che vestiva stracci raccolti tra i rifiuti dicendo: «Se Dio vuole troveremo da vestirvi nella Casa dell’Eternità». Della moglie di Rabāḥ Ibn ‘Amr al-Qaysī, morto nel 976, si diceva che dopo la preghiera della sera si vestiva, si profumava e diceva al marito: «Ti serve niente?». Se rispondeva di no, si toglieva il vestito bianco e pregava fino all’alba. Il grande mistico al-Ġunayd Ibn Muḥammad, morto nel 910, teneva lezioni di sufismo vestito di *ṣūf*, in segno di umile scelta e di riverenza per la maestà di Allāh, largitore di ogni bene e fu anche per questa considerazione che un giorno Abū Bakr Dulaf Ibn Ġaḥdar al-Šiblī, morto nel 945, «indossò per la Festa [del Sacrificio] due capi di vestiario nuovi, e poi vide che la gente si scambiava auguri e saluti a proposito dei vestiti; gettò allora i suoi nel forno e spiegò: “Ho voluto bruciare quel che essi adorano”». ‘Abd al-Qādir al-Ġīlī o al-Ġīlānī, morto nel 1166, all’inizio della sua vocazione portava «un saio di *ṣūf* e in testa uno straccio»; in inverno poi, «portava soltanto la camicia, aveva un berretto in testa e il sudore gli grondava dal corpo».

Di particolare momento è, in questo ambito, l’affermata tradizione che alcuni asceti ebbero la ventura di indossare capi di vestiario già appartenuti ai primi califfi ben diretti. Di Abū Bakr Ibn Ḥawwār al-Baṭā’ihī, già brigante di strada come ladrone e brigante di strada era già stato Mosè il Nero o l’Etiope insigne monaco di Scete, per esempio, si racconta che fu il primo a cui il califfo Abū Bakr avesse conferito in sogno l’abito rappezzato e il berretto dei *ṣūfi*: se li trovò addosso svegliandosi. E sempre a proposito di qualche indumento già appartenuto al califfo Abū Bakr, si raccontava, di ‘Alī Ibn Wahb al-Singārī, maestro di sufismo a Singār e dintorni, in Siria, che Abū Bakr gli apparve e gli disse: «“O ‘Alī, mi è stato comandato di metterti questo berretto”, lo tirò fuori dalla manica e me lo posò in testa». Come si vede è un tratto costante della mistica islamica riacciarsi direttamente al Profeta o a qualcuno dei

primi califfi che gli furono compagni. E ancora in riferimento ad Abū Bakr e all'episodio testé citato, dello *ṣayḥ* e *ṣūfi* 'Alī Ibn al-Hītī, morto nel 1169, si diceva che «possedeva la tunica rappezzata e il berretto che il califfo Abū Bakr aveva conferito allo *ṣayḥ* Ibn al-Ḥawwār nel sonno: questo li diede ad al-Š n b kī e lui a Tāğ al-'Ārifīn Abū al-Wafā', da cui al-Hītī li ricevette. Li trasmise allo *ṣayḥ* 'Alī Ibn Idrīs, poi andarono perduti». In sintonia con tale soggetto, di 'Āqīl al-Manbigī, considerato il capo degli *ṣayḥ* della Siria del suo tempo, fu il primo ad indossare in Siria il vestito rappezzato detto «tunica di 'Umar». E non è forse per dare risalto a questa particolare continuità con una spiritualità tipica dell'anima musulmana dei primi tempi e di quelli successivi che Abū al-Mawāhib al-Šādīlī racconta: «L'Inviato di Dio mi rivestì della tunica rappezzata dei *ṣūfi*» e che lo stesso affermava di avere ereditato la cintura di Sīdī 'Alī al-Wafā', morto nel 1399?

Una delle più vibranti ammonizioni sulla eccellenza dell'abito di *ṣūfi* indossato dagli asceti e dai mistici, è rintracciabile nell'insegnamento di Aḥmad Ibn Abī al-Ḥusayn al-Rifā'ī, tra i cui detti è tramandato il seguente: «Figlio mio, rifletti sull'abito che porti e pensa a chi risale: hai indosso il vestito dei profeti, ti fai bello dell'ornamento dei timorati, vesti il saio dei mistici, e così vestito sali i gradini di chi si avvicina a Dio. Se non sei da tanto, spogliati». C'è, in sintesi, tutta la spiritualità di una miriade di eletti! E, paradossalmente, perché 'Abd al-Raḥīm al-Mağrabī al-Qināwī, mistico miracoloso morto a Qena nell'Alto Egitto, si alzò in piedi rispettosamente quando una volta gli passò accanto un cane? Perché, come egli disse, «aveva visto sul suo collo un filo azzurro, che veniva dal vestito di un poverello». Di uguale tenore è altresì l'episodio che riguardò Muḥammad al-Šinnāwī, morto nel 1526, il quale, memore degli insegnamenti dei suoi predecessori, vedendo un giorno passare «un cane con un ritaglio di *ṣūfi* legato al collo, si alzò in piedi rendendo omaggio all'abito sufico». Del resto detto saio di *ṣūfi* non era ritenuto la veste onorifica che il profeta Muḥammad ordinava a Ibrāhīm al-Dasūqī al-Qurašī, morto nel 1277, di conferire con le sue mani a tutti i santi? Muḥammad Ibn 'Abd al-Dā'im al-Madyanī, nipote del *ṣūfi* Madyan, aveva a cuore di proteggere l'abito dei *ṣūfi* contro chi non ne conosceva le insite virtù, e di uguale profumo era lo spirito che animava Šams al-Dīn al-Dīrūtī, morto nel 1515 dopo esser vissuti a lungo a Damietta per cui fu anche chiamato al-Dimyāṭī, il quale ebbe un giorno a dire: «Ci dimostriamo superbi con le autorità dello Stato, per salvaguardare l'abito sufico dalla degradazione»

E continuando l'analisi delle vite di tanti altri asceti, scopriamo che Abū Sa'īd al-Qālūrī, morto nel 1162, vestiva come gli '*ulamā*' e cavalcava un mulo, mentre Aḥmad al-Mulattam [il Velato], morto al Cairo verso il 1204, maestro di sufismo, «si metteva addosso quel che trovava: ora un turbante di lana verde

o bianca, ora la mantellina con le maniche, ora il saio rappezzato». Ai giovani che arrivavano al suo ostello Abū al-Ḥasan Ibn al-Šā'ig al-Sikāndarī, discepolo di al-Qināwī, «toglieva i loro vestiti e faceva indossare ad essi panni grezzi e tunica rappezzata». Aḥmad al-Badawī al-Šārif, morto quasi ottuagenario nel 1276, «ogni volta che indossava un vestito o un turbante non se lo toglieva più, finché non cascava a pezzi e gliene davano un altro. Il turbante che il suo successore, capo della confraternita, mette ogni anno nella festa commemorativa della morte di Aḥmad, appartenne a lui, mentre il mantello di lana rossa era di Sīdi 'Abd al-'Āl». E vestiti e turbanti che non toglieva mai, finché non gli cascavano di dosso a pezzi, era quel che portava il pio *šūfi* che al-Ša'rānī ci presenta senza nome, quasi a sublimarne la figura di asceta oltre la stessa individuazione di un tempo e di una convenzione che perdono di importanza nella straordinaria avventura della testimonianza del genuino spirito della tradizione musulmana. Fedele alla quale, Muḥammad al-Širbīnī, morto verso il 1514, «indossava un mantello di fibre di palma e turbante dello stesso tessuto»<sup>16</sup>, mentre ai discepoli ordinava «di portare turbanti fatti delle strisce nere e rosse di vecchi mantelli e di corde».

Contrariamente al comune sentire sufico, nella confraternita di Aḥmad Abū al-'Abbās al-Mursī, morto nel 1287, succeduto ad al-Šādīlī come capo della medesima, «si era contrari a portare il vestito di *šūf* o l'abito rattoppato, perché attirano l'attenzione su chi li porta, come se dicessero: "Sono un poverello, datemi qualcosa!" o per lo meno mettono in piazza il segreto della vita spirituale». E sappiamo fin troppo bene come al-Šādīlī fosse contrario al tenore di vita dei *šūfi* mendicanti!

Ma questa rinuncia, piuttosto che dispregio, riservata all'abito di *šūf* fu piuttosto peregrina. Di certo non consona alla tradizione dell'ascesi musulmana. E così continuiamo a vedere che Yūsuf al-'Aḡamī (il Persiano) al-Kūrānī, morto nel 1367, era stato ammesso nella confraternita e rivestito – infatti la vestizione era una solenne cerimonia pubblica di avvenuta consacrazione all'ideale ascetico e mistico – dell'abito dagli *šayḥ* Naḡm al-Dīn al-Iṣfahānī e Badr al-Dīn Ḥasan al-Šamšīrī. Lui stesso vesti poi molti novizi. Ibrāhīm al-Matbūlī, morto verso il 1475, «portava vestito e turbante di *šūf* e una sciarpa rossa intorno al turbante, dichiarando di appartenere alla confraternita di Aḥmad al-Badawī». Lavorava nell'orto a incanalare l'acqua e a ripulire i canaletti dalle erbacce; quando gli regalavano un vestito o un soprabito pregiato, li indossava, si legava una corda intorno alla vita e zappava l'orto<sup>17</sup> così vestito, dicendo: «I panni di

<sup>16</sup> Di monaci o eremiti che indossavano un mantello di fibre di palme è ricca l'agiografia monastica cristiana. Cf. G. Mosco, *Il Prato*, 149.

<sup>17</sup> Di orti di eremiti coltivati a verdure da appositi ortolani Cf. G. Mosco, *Il Prato*, 174.

questo mondo non hanno valore per me». Non meno caratterizzato era, in sintonia con questa spiritualità, il modo di vestire del *mahdī* nel quale si imbatté alla sua conversione Ḥasan al-‘Irāqī, morto al Cairo nel tardo 1524, il quale «portava un turbante come quello dei Persiani e un vestito di peli di cammello», ma lo faceva perché il suo cuore anelava ad una perfezione che lo invitava al di là e al di sopra delle cose terrene. E così quando gli portavano una stoffa o un vestito di lana ed egli prendeva un coltello per farne tante strisce per poi ricucirle con un grosso ago<sup>18</sup> e con filo ordinario, sospirava: «La mia anima inferiore ha un debole per le cose nuove; tagliandole, non le lascio questa soddisfazione». E non si arrivò all'estremo di non indossare più nemmeno una camicia se ciò fosse stato di ostacolo alla perfezione? E così Aḥmad Ibn ‘Īsā al-Ḥarrāz, morto nell'899, non portò più camicia per trent'anni, perché un amico in sogno lo aveva ammonito dicendo: «Non frapporte fra te e Dio [lo spessore di] una camicia». Da alcune descrizioni di avvenimenti o episodi che ebbero per protagonisti asceti e mistici, veniamo a sapere anche cosa calzavano. Šams al-Dīn Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Ḥanafī, per esempio, morto nel 1444, calzava zoccoli e zoccoli calzava altresì Madyan Ibn Aḥmad al-Ušmūnī, morto poco dopo il 1446, con uno dei quali colpì a distanza un giovinastro che insidiava una ragazza. «E quello zoccolo», annota al-Ša‘rānī, «è conservato tuttora dai discendenti di lei». Di molti altri asceti si dice che calzavano semplicemente delle scarpe e di altri che invece andavano a piedi nudi, come fu il caso di Bišr Ibn al-Ḥārīt che meritò l'appellativo di al-Ḥāfī, ossia lo Scalzo, nativo di Merv ma morto a Baġdād nell'841. E scalzo<sup>19</sup> si menava per le strade, e a testa nuda, uno dei più singolari *maġdūb* dell'ascesi islamica, ossia quell'Ibrāhīm al-Maġdūb, morto nel 1509, detto Abū Lihāf per l'abitudine che aveva di andarsene in giro imbacuccato in una coperta rossa, quasi alla stessa maniera di Ša‘bān al-Maġdūb, morto dopo il 1545, al Cairo, il quale se ne andava in giro «nudo, coprendosi davanti e di dietro con un brandello di stuoia, di tappeto, di feltro o di pelle, perché considerava illeciti anche gli ornamenti mondani permessi». Anche ‘Alī al-Duwayb, morto nel 1531, passato alla storia come uno dei maggiori *malāmatiyyah*, portava turbante e scarpe da cammelliere, poi, trasferitosi al Cairo, se ne stava sempre impalato, di fronte all'ospedale, con il viso avvolto nella sciarpa e il bastone in mano; mentre Aḥmad al-Sutayhah, morto nel 1535, aveva l'abitudine di calzare ogni venerdì un paio di pantofole rosse nuove, portava un berretto di cuoio, alto, a cono tronco, e vestiva di rosso, e sempre in linea con il colore rosso ‘Abd al-Qādir al-Daštūfī, morto dopo il 1524, «portava come turbante un

<sup>18</sup> Un monaco di nome Valente che cuciva la sua sporta con un ago anche se dentro la cella c'era buio, cf. PALLADIO, *La storia lausiaca*, 135.

<sup>19</sup> Cf. G. MOSCO, *Il Prato*, 182 dove si narra che *abba* Teodoro andava sempre scalzo.

vestito rosso». Tra le altre eccentricità e stravaganze dei *ṣūfī* o asceti detti pazzi o rapiti in estasi, ovvero *mağdūb*, ne compaiono alcune legate alla foggia di vestire. Così Ibrāhīm al-Mağdūb, ad esempio, «si cuciva le camicie da sé, e le faceva accollate; se riuscivano strettissime e quasi lo soffocavano, succedevano al popolo gravi calamità, mentre se erano larghe tutto andava bene»; non da meno era Barakāt al-Ḥayyāt, detto così perché esercitava la professione di sarto, morto nel 1517, anch'egli uno dei *malāmātiyyah*, il quale portava un turbante di mussola rigata, come quelli dei cristiani, e la gente gli diceva: «Vade retro, Nazzareno!», mentre, sempre per provocazione, Amīn al-Dīn, morto nel 1533, dotto espositore di *ḥadīth*, «portava vestiti azzurri e cappotti neri, con turbante di cotone grezzo»; un solo vestito e un solo berretto, che lavava una volta l'anno con acqua salata, era tutto quel che possedeva il grande *ṣayḥ* 'Alī al-Ḥawwās al-Barlasī, nato a Damietta nel 1588, grande guaritore e geloso amante della povertà e dell'umiltà dei *ṣūfī*, il contrario, indubbiamente, di quello che soleva invece fare 'Abd al-Qādir al-Subkī, morto dopo il 1495, che tutta la vita «cavalcò cavalli bradi, vestì da emiro e portò penne nel turbante come i sergenti, sicché lo prendevano per uno di loro», mentre un altro eccentrico asceta, 'Abd al-'Āl al-Mağdūb, morto nel 1524, andava in giro «a testa scoperta e non portava tunica, ma soltanto un telo intorno ai lombi e un mantello, estate e inverno». E questi due ultimi esempi sarebbero di per sé indicati a sintetizzare quale fosse mai la foggia di vestire degli asceti-mistici dell'Islām, e tuttavia un terzo esempio segna in maniera stupenda un'ulteriore sublimazione di questa pratica ascetica, là dove si legge, di Abū al-Ḥusayn al-Muqrī, dotto asceta e mistico del XVI sec., che «possedeva un solo turbante e un solo vestito, in comune col fratello».

L'egiziano 'Uṭmān al-Ḥattāb, discepolo di Abū Bakr al-Daqdūsī, asceta dedito alle mortificazioni, portava estate e inverno «lo stesso vestito di pelo di cammello con cintura di cuoio», mentre Sīdī 'Alī Ibn Šihāb, nonno di al-Ša'rānī, «indossava un vestito o un turbante, non li toglieva più per farli lavare; dovevano pensarci gli altri e, se qualche volta se ne scordavano, i suoi panni diventavano color del fango, eppure ne emanavano luce e splendore, provenienti dalle sue opere buone. Il suo turbante era di lana bianca». Ancor più radicale era Muḥammad al-Sārawī, detto Abū al-Ḥamā'il, morto al Cairo nel 1526, il quale teneva tanto a vilipendere la ricercata nettezza nel vestire, che un giorno disse allo *ṣayḥ* 'Alī al-Ḥadīdī: «Se vuoi imparare la regola, i tuoi panni devono diventare uno strofinaccio per le mani dei poverelli»; il vestito che portava addosso, lui maestro, finì con il sembrare quello di un oliarolo o di un pescivendolo. Muḥammad al-Munīr, morto verso il 1524, «portava un turbante di lana bianca e mantello a righe rosse» e pure Abū Bakr al-Ḥadīdī, egiziano morto a Medina nel 1518, consigliava ai suoi discepoli di «indossare vestiti rossi e neri di lana grezza».

Si dava tanta importanza al modo di vestire da mettere in risalto un fatto singolare, grazie al quale accadeva, a volte, che gli asceti e i *ṣūfī*, comparissero in sogno quasi nella stessa foggia in cui vestivano da vivi. Così di Aḥmad al-Badawī è detto: «La moglie dello *ṣayḥ* Šams al-Dīn al-Ḥanafī si ammalò. Era in fin di vita e gridava: “O Sīdī Aḥmad, o Badawī, dammi ascolto!”. Al-Badawī le apparve in sogno: aveva la faccia coperta dalle due sciarpe, indossava la sopravveste dalla maniche lunghe...».

Mangiare e bere in abbondanza e vestire bene, impediscono ai monaci di vivere casti e umili. Alla luce di questa considerazione fatta da *abba* Vincenzo discepolo dell'anziano Alessandro, anche il vestito diviene oggetto di elevazione e di asceti, soprattutto quando la sua effimera e occasionale funzione di coprire il corpo, viene finalizzata all'attuazione della carità, che avvicina a Dio rendendo disponibili verso il prossimo più bisognoso<sup>20</sup>. Padre Nisteroo, monaco egiziano nella desolata landa di Panefisi, aveva due tuniche, ma era disposto a dare la più bella a qualsiasi povero gli avesse chiesto di che vestire, a dividere in più parti quanto gli rimaneva e a dare via tutto per andare poi a nascondersi in qualche luogo, in attesa che Dio gli mandasse di che coprirsi<sup>21</sup>. Questi abiti di tutti i giorni sostituivano, in certo mondo, quello che si era indossato al momento della vestizione monastica. Sappiamo infatti che come norma e usanza i padri egiziani conservavano fino alla morte la tunica e il cappuccio dello schema di cui erano stati rivestiti il giorno della consacrazione alla vita angelica, come era appunto chiamata quello del monaco. Conservavano tanto la tunica quanto il cappuccio perché con essi venivano avvolti il giorno della sepoltura<sup>22</sup>. Li avevano sotto gli occhi come una sorte di memento, di comparazione dell'effimero e caduco vivere quotidiano e ciò che nel tempo era soggetto a logorio con la veste candida dell'anima rigenerata nella preghiera, nel lavoro, macerandosi nel digiuno e consacrando ad ogni esercizio di asceti.

I monaci cristiani andavano a volte vestiti di pelli<sup>23</sup>. Il dispregio per ciò che si vestiva traluce da un detto di Pambone che così recita: «Il monaco deve portare un vestito tale da poterlo mettere fuori dalla cella per tre giorni senza che nessuno lo prenda»<sup>24</sup>, alludendo in tal maniera al pessimo suo stato e ai troppi

<sup>20</sup> Cf. G. MOSCO, *Il Prato*, 181.

<sup>21</sup> Cf. L. MORTARI, *Vita e detti dei Padri del deserto*, II, Città Nuova, Roma 1990, 63. PALLADIO, *La storia lausiaca*, 227 ci informa che Pafnuzio detto Cefala «in ottant'anni non possedette mai due tuniche contemporaneamente». Di eremiti che donavano il proprio vestito a chi era più di loro più bisognoso, vedi pure G. MOSCO, *Il Prato*, 76.

<sup>22</sup> Cf. L. MORTARI, *Vita e detti dei Padri del deserto*, II, 208. Tunica e cappuccio del giorno della vestizione potevano essere indossati anche nei giorni domenicali, per assistere e accostarsi alla liturgia dell'eucarestia.

<sup>23</sup> Cf. *ivi*, 135.

<sup>24</sup> Cf. *ivi*, 135.

rattoppi che vi aveva apportato. Alcuni anziani calzavano sandali nella loro infermità<sup>25</sup>. Alcuni capi di biancheria erano fatti di tela<sup>26</sup>. Di una sindone copri sempre il suo corpo il monco Serapione si da essere chiamato il Sindonita<sup>27</sup>. Veste, velo e sandali costituivano l'essenziale abbigliamento delle monache del deserto. Di santa Taor, che viveva in uno dei dodici monasteri della città di Antinoe, Palladio ci informa che dopo trent'anni di vita nel monastero non volle accettare mai una nuova veste e nemmeno un velo o sandalo<sup>28</sup>. D'un saio di crini e di un mantello di funi intrecciate fu trovato coperto il corpo di un santo eremita<sup>29</sup>. Mantelli di pelli di antilopi vestivano i due eremiti Teodoro di Melitene e Paolo della Galazia<sup>30</sup>.

## 2. Bastone

L'asceta *ṣūfī* portava anche un bastone<sup>31</sup>. Ci si chiede: perché? Ebbene, l'*imām* al-Šāfī 'Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Idrīs, palestinese, morto nell'820, a chi gli chiedeva perché portasse anche un bastone, rispose: «Per ricordarmi che sono un viandante in questo mondo». In alcune confraternite il bastone era riservato al Polo, ossia al capo terreno universale al sommo della gerarchia di ogni confraternita, o agli *šayḥ*, cosicché, diceva ad esempio Šams al-Dīn Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Ḥanaḫī: «I poverelli non hanno un bastone per picchiare chi li offende; altro non possono fare che risentirsi in cuor loro». Forse è in sintonia con questo rammarico espresso dallo *šayḥ* Šams al-Dīn se Ibrāhīm al-Maḡḏūb, detto Abū Liḫāf, portava sempre con sé un bastone, senza mai staccarsene, ma dicendo: «Al giorno d'oggi è necessario», e ci sembra appunto di scorgervi un accenno alle molestie che la sua eccentricità poteva provocare negli spassionati canzonatori della maniera di vivere di quei pazzi di Dio<sup>32</sup>. Al nipote di Sīdī Madyan al-Ušmūnī, che rivendicava il ruolo di capo della *zāwiyah* dopo la morte dello zio, Muḥammad al-Šuwaymī si fece incontro con il bastone e gli disse: «Se non rinunci ti segnalerò al Creatore». E fu pure

<sup>25</sup> Cf. *ivi*, 156.

<sup>26</sup> Cf. PALLADIO, *La storia lausiaca*, 41

<sup>27</sup> Cf. *ivi*, 183.

<sup>28</sup> Cf. *ivi*, 261. Mosco ci informa che l'eremita Giorgio di Cappadocia usava indossare un saio di corde intrecciate e portare sulle spalle un mantello di piccoli giunchi. Cf. G. Mosco, *Il Prato*, 125.

<sup>29</sup> Cf. PALLADIO, *La storia lausiaca*, 122; 134; 135. Mosco narra di tre anacoreti trovati morti con addosso tuniche di fibre di palma e accanto ad essi pelli di pecora. Cf. G. Mosco, *Il Prato*, 147.

<sup>30</sup> Cf. G. Mosco, *Il Prato*, 149.

<sup>31</sup> L'uso di portare un bastone era molto diffuso anche tra i monaci e gli eremiti. Cf. *ivi*, 74.

<sup>32</sup> Ma poteva servire anche per difendere il gregge dagli assalti delle fiere. Cf. *ivi*, 125.

agitando il bastone che lo *ṣayḥ* Abū Bakr al-Ḥadīdī scacciò via la prostituta che gli si era accostata per esercitare il suo mestiere. E con il suo bastone soleva compiere prodigi lo *ṣayḥ* Muḥammad al-Širbīnī, al quale comandava di farsi uomo perché si mettesse al suo servizio e sbrigasse alcune sue faccende. Abū al-Ḥayr al-Kulaybātī [il Cagnolaro], morto nel 1514, «era piccolo di statura e teneva in mano un bastone ornato di straccetti e sonagli». Ed era ancora con il bastone che ‘Alī al-‘Ayyāšī, morto poco dopo il 1495, il quale per più di settant’anni non posò il fianco sulla terra, salvo malattia grave, aggrediva il diavolo tentatore, tanto che una volta quest’ultimo gli disse: «Non mi spaventa il tuo bastone, ho paura della luce del tuo cuore». Della grande mistica Rābi‘ah al-‘Adawiyyah si racconta che copriva grandi distanze appoggiandosi a un bastone<sup>33</sup>. Di un bastone e dei calzature si muniva sempre anche Mālik Ibn Dīnār quando si accingeva a viaggiare o si portava su un’altura<sup>34</sup>. Non lo faceva come ottemperando a una sua personale maniera di portarsi di luogo in luogo, ma vivificava questa sua condotta ispirandosi a disposizioni divine, imitando chi già si era mostrato autentico adoratore dell’Altissimo. Egli soleva infatti dire: «L’Altissimo diede quest’ordine a Mosè: “O Mosè! Fatti fabbricare un bastone e delle calzature di ferro; percorri il mondo fino a che entrambi siano logorati e considera le manifestazioni della Mia onnipotenza e della Mia saggezza; cioè percorri la Via senza scoraggiarti e senza stancarti di riflettere”»<sup>35</sup>. Come si può ben notare l’ascesi è formalmente imitazione, è essenzialmente scuola di vita e di riflessione, pio lascito di coscienze rette e fervorose. Sotto questo aspetto l’esperienza ascetica non è espressione di individualismo puro, è parola di una confraternita, è dialettica comunitaria.

### 3. Cilicio

È un aspetto della mortificazione, tappa dell’ascesi, legato al vestire. Il califfo omayyade ‘Abd al-Mālik Ibn Marwān, morto nel 706, «fece bastonare e trascinare, vestito di cilicio, Sa‘īd Ibn al-Musayyab per i mercati di Medina, perché aveva rifiutato di prestargli omaggio». Ġa‘far al-Šādiq portava sotto il vestito «il ruvido cilicio di pelo di capra» e il califfo ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Azīz «aveva una stanza sotterranea dove scendeva ogni notte; si metteva una catena al collo, piangeva e si umiliava fino al mattino». Di lacrime impreziosiva la sua penitenza la mistica Rābi‘ah al-‘Adawiyyah sì che spesso piangeva e un giorno

<sup>33</sup> Cf. FARĪD AL-DĪN AL-ATTĀR, *Parole di Sūfi*, 107.

<sup>34</sup> Cf. *ivi*, 81.

<sup>35</sup> *Ivi*, 83.

che le fu chiesto il perché di questo suo continuo piangere, rispose: «Piango per il timore di sentire una voce gridare nell'ultimo mio istante: “Rābi‘ah non è degna di comparire alla Nostra Corte”»<sup>36</sup>. Un giorno che al-‘Aṭṭār vide l'*imām* Mağd al-Dīn al-Ḥārizmī piangere amaramente, gli domandò: «Perché piangi?», ed egli rispose: «Perché questa notte ho rivolto [questa] supplica all'Altissimo: “Mio Dio, ammettimi nei ranghi degli uomini d'eccezione e suscita nel mio cuore una venerazione tale al loro riguardo che nulla possa estirparla”; ora piango perché non so se l'Altissimo esaudirà la mia domanda e soddisferà il mio desiderio»<sup>37</sup>. Tale profonda compenetrazione nella coscienza di servire unicamente l'Altissimo poneva l'asceta al sicuro da ogni forma di ipocrisia e di ostentazione. Piangere o gemere non sono di per sé connotati indispensabili della pietà. Lo diventano unicamente se sono autentica intenzione di piacere a Dio. Così quando Ḥasan al-Baṣrī vide un suo discepolo gettarsi a terra quando sentiva recitare un versetto del Corano lo apostrofò dicendo: «Se tu emetti questi gemiti pur avendo la forza di trattenerli, sappi che essi sono come un fuoco di perdizione che soffia sulle tue opere [...]. Gridare e gemere così, di solito, non è che l'opera di Satana»<sup>38</sup>. Pianto di contrizione, quindi, lacrime che lavano cattivi intenti manifesti o celati, voluti o involontari, come possiamo capire da un altro specchio di vita dello stesso Ḥasan al-Baṣrī il quale, ai vicini che gli chiedevano perché con gemiti e pianti avesse passato la sua notte, rispose: «Piango perché forse, oggi, senza saperlo, ho messo i piedi in un luogo proibito o mi sono lasciato scappare una cattiva parola che non sarà gradita davanti al Trono dell'Altissimo, da dove sarò cacciato senza colpo ferire. “Vattene”, mi si dirà, “tu non puoi entrare qui, le tue opere di pietà non sono accette”. E cosa risponderò io? Ecco perché piango»<sup>39</sup>. La potenza espatriatrice e purificatrice del pianto sulle proprie manchevolezze, vissute nell'angoscia della colpa e redente dal pentimento, è ancor più tangibile in una felicissima immagine che l'asceta di cui sopra plasma quando, dall'alto della grondaia piangendo, le sue lacrime venivan giù così abbondantemente che un passante, sentendo la sua tunica bagnarsi, gli chiese se si trattava di acqua pulita, pensando che di acqua si trattasse invero. E però al-Ḥasan al-Baṣrī gli rispose: «No, non è pulita, perché si tratta delle lacrime di un prevaricatore. Corri dunque a lavarti»<sup>40</sup>. La potenza catartica del pianto e del gemere erompe se il loro fine è incentrato in Dio e nei suoi Nomi. Soleva asserire Rābi‘ah al-‘Adawiyyah: «Chiunque in

---

<sup>36</sup> *Ivi*, 114.

<sup>37</sup> *Ivi*, 33.

<sup>38</sup> *Ivi*, 60.

<sup>39</sup> *Ivi*, 62.

<sup>40</sup> *Ivi*, 62.

questo basso mondo trascurerà per un solo istante di menzionare gemendo e piangendo il nome di Allāh, certamente nell'altra vita sarà nelle condizioni di cui hai parlato prima»<sup>41</sup>. Si rivolgeva ad al-Ḥasan al-Baṣṭī che le aveva detto: «Se una volta in Paradiso, fossi separato dal volto di Allāh anche per un solo istante, piangerei talmente che tutti i presenti avrebbero compassione di me»<sup>42</sup>.

Il pianto era considerato in effetti un elemento da non trascurare per l'edificazione dello spirito, essendo esso un valido stimolo a prendere coscienza della propria finitudine e del peso delle proprie colpe, degne di lavacro nel pentimento. Gli asceti cristiani piangevano per espiare e riscattare i peccati, perché questa era la strada che avevano lasciato ad essi la Scrittura e i Padri<sup>43</sup> ed era anche un modo per aggiudicarsi la misericordia divina. Di fatto Poemen soleva dire: «In ogni nostra pena, piangiamo dinanzi alla bontà di Dio, finché egli ci faccia misericordia»<sup>44</sup>. I monaci del deserto piangevano spesso sui peccati propri o di altri, a volte anche in fase di un rapimento estatico durante il quale vedevano alcuni loro confratelli andare al castigo<sup>45</sup>. Alcuni piangevano ritenendosi più peccatori di Adamo, come era il caso del monaco Isidoro che viveva in un villaggio dell'isola di Cipro<sup>46</sup>. Di abba Taleleo, originario della Cilicia, si dice che visse sessant'anni senza mai smettere di piangere<sup>47</sup>. Il pianto era considerato un dono del cielo<sup>48</sup> e, da altri, come Gregorio il Teologo, il battesimo delle lacrime<sup>49</sup>.

‘Utbah Ibn Abān al-Ġulām «vestiva il cilicio tutti i giorni meno il venerdì» e alla sua morte gli trovarono in casa una tomba scavata e una catena di ferro che usava per macerare la sua povera carne. Nonostante l'amore che aveva per la cura della persona, dei capelli e della barba durante il giorno, quando cioè doveva presentarsi alla comune folla dei credenti, davanti ai quali non doveva certo ostentare una superiore interiorità, era povero e «pregava in una notte fino a trecento prostrazioni, che ridusse a centocinquanta dopo la fustigazione, quando il suo organismo si indebolì». All'abitudine di portare addosso il cilicio si riferisce quanto abbiamo già detto del modo di vestire di Ġa‘far al-Ṣādiq, il quale disse: «Porto la camicia ruvida [= cilicio] per Dio e il vestito [= vestito di seta] per voi, nascondendo quel che è di Dio e mostrando quel che è vostro».

<sup>41</sup> *Ivi*, 113.

<sup>42</sup> *Ivi*, 112.

<sup>43</sup> Cf. L. MORTARI, *Vita e detti dei Padri del deserto*, II, 113, 132.

<sup>44</sup> *Ivi*, 114.

<sup>45</sup> Cf. *ivi*, 177.

<sup>46</sup> Cf. G. MOSCO, *Il Prato*, 80, 87.

<sup>47</sup> Cf. *ivi*, 101, 162.

<sup>48</sup> Cf. *ivi*, 160.

<sup>49</sup> Cf. *ivi*, 187.

#### 4. Macerazioni

Sul ruolo delle macerazioni all'interno del cammino che il *ṣūfī* intraprende lungo la Via dell'ascesi ci sarebbe da dire molto. La macerazione, come esercizio per avviarsi alla contemplazione di Dio attraverso la Via ascetica, è così presentata da 'Abd al-Qādir al-Gīlī, il quale, dopo aver smascherato il demonio camuffato sotto falsa e fallace luce, gli fa dire: «O 'Abd al-Qādir, ti sei salvato da me per la tua conoscenza del comandamento del tuo Signore e per l'acume affinato nelle vicende delle macerazioni. Io, con questo tranello, ho già traviato settanta persone, che stavano sulla Via sufica». Ci sembra di riascoltare le reprimende e le esortazioni che i maestri spirituali impartivano ai loro discepoli nelle celle o nei cenobi, contro le insidie e le trame del maligno che cercava di presentare sotto raggi di luce i disastrosi inganni dell'errore! E sempre al-Gīlī è lì pronto a riscattare l'autentica macerazione che serve all'elevazione dell'anima, affermando di aver raggiunto il dominio sulla sua anima inferiore mediante le macerazioni, ossia mangiando rifiuti e non bevendo acqua, rilevando, quindi, una sfumatura della macerazione stessa che andrebbe meglio considerata, qui, come vera e propria mortificazione della carne, sublimata poi nella scelta del digiuno come regola di vita. Di Abū al-Faḍl al-Aḥmadī, morto nel 1536, si dice che «si mortificava nel mangiare, nel vestire, nel servire i confratelli», mentre di Aḥmad al-Rūmī, asceta del Vecchio Cairo morto dopo il 1495, si richiamava la vita a specchio e modello per la sua costanza nell'ascesi e nelle mortificazioni. E Abū Bakr Dulaf Ibn Ġaḥdar al-Šiblī, morto a Baġdād nel 945, non ci ha forse lasciato detto: «Chi cerca l'unione per mezzo delle macerazioni è lontano dalla unità; se invece la chiede a Dio, la ottiene?». Credo che nessun'altra testimonianza più efficace a tal riguardo sia mai stata enunciata se non quella di Abū Sulymān al-Dārānī che così recita:

«La pratica più proficua consiste nella mortificazione dell'individualità e nell'avere continuamente le lacrime agli occhi. Le tenebre del cuore provengono da un eccesso di nutrimento. Colui che mangia troppo non conoscerà mai le dolcezze della preghiera; il suo cuore resterà inaccessibile a ogni buon sentimento; egli non avrà pietà per gli altri e mostrerà poca premura nel compimento della *Ṣalāt*; per contro le sue voglie diverranno sempre crescenti. Mentre i fedeli si riuniscono intorno alla moschea, i golosi s'incontrano vicino alle latrine»<sup>50</sup>.

Della macerazione colse l'intima essenza anche l'asceta Ḥārīṭ al-Muḥāsibī originario di Baṣrah (165-243/781-857) che così ne parlava: «Chiunque ha

<sup>50</sup> FARĪD AL-DĪN AL-ATTĀR, *Parole di Ṣūfī*, 248.

macerato il proprio corpo nelle privazioni, troverà la strada che conduce ad Allāh»<sup>51</sup>.

Di Doroteo il Palladio afferma di non averlo mai visto stendere i piedi e dormire su una stuoia o su un letto<sup>52</sup>. Parlando degli anacoreti della Nitria, Palladio ci ricorda che in una chiesa erano conservate tre palme ciascuna con una frusta appesa, una delle quali serviva a punire gli eremiti che peccavano<sup>53</sup>. Il monaco Ammonio arroventava un ferro e lo applicava sulle membra<sup>54</sup>. Una volta Macario di Alessandria schiacciò una zanzara che lo aveva punto e, travolto dal pentimento per un atto così insensato, restò immobile e nudo nella palude di Scete esponendosi per sei mesi al continuo flagello dei morsi delle zanzare che infestavano la zona fino al punto che il suo corpo divenne tutto un gonfiore<sup>55</sup>. L'asceta Adolio di Tarso, monaco di una comunità del Monte degli Ulivi presso il santuario dell'Ascensione, usava cantare e pregare stando eretto e immobile anche sotto la pioggia, la neve o la brina<sup>56</sup>. Tra le altre maniere di macerarsi gli eremiti sceglievano di dormire mai coricati sul fianco<sup>57</sup>.

Come si può ben constatare da quanto or ora detto, la mortificazione della carne e del corpo è via maestra, e quindi esercizio essenziale, per l'ascesi, perché, come già diceva Muḥammad Ibn al-Faḍl al-Balḥī, morto nel 951, «il mondo è il tuo ventre; nella misura in cui sarai severo con il ventre, sarai asceta nel mondo». Non è, ad ogni modo, una pratica devozionale fine a se stessa, ma preordinata alla perfezione, come del resto ogni altra attitudine interiore del mistico con riflessi palesi e visibili sul suo reale modo di vivere e di comportarsi. Perciò Abū Bakr Dulaf Ibn Ġaḥdar al-Šiblī, proprio per essersi imposto smodate macerazioni al principio della sua vocazione, soleva esortare chi intendeva imitarlo con il dire: «Chi cerca l'unione per mezzo della macerazione è lontano dalla mèta; se invece la chiede a Dio, la ottiene».

## 5. Lavoro

L'asceta considerava il lavoro come complemento della preghiera, pratica indispensabile per provvedere a se stessi e ai propri discepoli di che vivere per

<sup>51</sup> *Ivi*, 246.

<sup>52</sup> Cf. PALLADIO, *La storia lausiaca*, 23. Rimaneva invece seduto tutta la notte intrecciando corde di foglie di palma per procurarsi di che vivere.

<sup>53</sup> Cf. *ivi*, 39.

<sup>54</sup> Cf. *ivi*, 53.

<sup>55</sup> Cf. *ivi*, 81. Per eremiti che andavano in giro nudi, cf. G. Mosco, *Il Prato*, 148; 157; 175; 180.

<sup>56</sup> Cf. PALLADIO, *La storia lausiaca*, 215.

<sup>57</sup> Cf. G. Mosco, *Il Prato*, 76.

ogni giorno, accompagnati dalla provvida assistenza di Allāh, un cui nome è *al-Razzāq*, ossia il Provvidente o il Sostentatore. E così Salmān al-Fārisī, del quale ho già accennato in precedenza, morto sotto il califfato di ‘Uṭmān, campava del lavoro delle sue mani intrecciando fibre di palma, proprio come solevano fare tanti dei primi monaci dell’Egitto e dei monasteri e romitaggi sparsi intorno al Mar Morto o lungo le gole della Giudea<sup>58</sup>. Mālik Ibn Dīnār si guadagnava da vivere lavorando anch’egli fibre di palma e copiando corani<sup>59</sup>. La stessa cosa è detta di Yūsuf Ibn al-Asbāt, morto dopo l’814, il quale si guadagnava da vivere intrecciando fibre di palma. Al-Fuḍayl Ibn ‘Iyād, morto nell’803, manteneva la propria famiglia facendo l’acquiolo, mentre Ibrāhīm Ibn Adham, morto nel 777, viveva del suo lavoro di giardiniere. Al-Ġunayd Ibn Muḥammad era giurista e negoziante di seterie; Ibrāhīm al-Matbūlī vendeva piselli tostati al Cairo, nel quartiere al-Ḥusayniyyah e soleva dire: «Non mi piace il poverello che non esercita un mestiere con cui difendersi dalle domande della gente». Attendeva perciò anche a lavorare nell’orto, a incanalare l’acqua, a ripulire i canaletti dalle erbacce e a zappare. Muḥammad al-Ġamrī, morto dopo il 1446, servì Sīdī Aḥmad al-Zāhid «ora da portinaio, ora da economo e anche da addetto alle lampade» e un altro affiliato alla *zāwiyah* dello stesso *ṣayḥ* faceva il venditore ambulante di ravanelli. Un altro asceta e mistico egiziano, ‘Uṭmān al-Ḥattāb, «lavorava senza interruzione per i poveri; passava il grano al crivello, lo ripuliva, lo macinava, preparava da mangiare, cuciva i vestiti dei poverelli, li spidocchiava<sup>60</sup>, accendeva il fuoco sotto le pentole e raccoglieva negli orti legna da ardere». ‘Alī al-Maḥallī, morto dopo il 1495, «vendeva pesce secco, meloni, datteri, henna, mirto, rose e gelsomini»; e infaticabile, lungo tutto l’arco della giornata e per buona parte della notte, lavorava Sīdī ‘Alī Ibn Šihāb, nonno, come abbiamo detto, di al-Ša‘rānī, preoccupandosi di fare qualche lavoro utile agli altri e «quando il suo commercio rendeva poco e si trovava a corto di denari, ricopiava corani e lavorava berretti ovattati, impunturati a cerchi concentrici, che gli pagavano un *dīnār* l’uno, dicendo: “Ogni punto una parola del Corano!”». E infatti recitava il Corano mentre li cuciva. Non era anche questa una applicazione della massima benedettina «Ora et labora»?

<sup>58</sup> Faccio notare, a puro titolo di curiosità, quanto è alla lettera detto nel testo siriano della vita di Massimo e Domezio, vissuti al tempo di san Macario, dove è così scritto: «Durante la notte Onorio lavorava con le sue mani le ceste, provvedendo in tal maniera alle sue necessità, mentre distribuiva il superfluo ai poveri» (F. NAU, *Les Légendes syriaques d’Aaron de Saroug, de Maxime et Domèce, d’Abraham, maître de Barsoma, et de l’empereur Maurice*, in *Patrologia Orientalis*, 25, Id. - L. LEROY [edd.], Brepols, Turnhout 1981, 756-757).

<sup>59</sup> In tal senso G. MOSCO, *Il Prato*, 182 narra che Zoilo non possedeva altro che un mantello, per giunta vecchissimo, e pochi libri, dedicandosi all’attività di copista.

<sup>60</sup> Parlando dei ruvidissimi vestiti che indossava il lettore Zoilo, Mosco sottolinea anche che era infastidito incessantemente da un gran numero di pidocchi. Cf. *ivi*, 183.

E 'Abd al-Qādir Ibn 'Inān o 'Annān, morto nel 1515, non aveva l'abitudine di recitare il Corano persino quando arava, mieteva<sup>61</sup> e camminava, perché era quella la sua litania? Abū al-'Abbās al-Ġamrī al-Wāsiṭī, morto al Cairo nel 1499, soleva insieme con il padre, trasportare colonne di marmo per la costruzione delle moschee e Barakat al-Ḥayyāt faceva il sarto, «e la sua bottega era di una sporcizia ripugnante; ci portava dentro tutti i cani, gatti e agnelli morti che trovava e nessuno resisteva a stargli vicino», forse perché non intendeva essere distratto dalla silenziosa preghiera che si consumava con il lavoro.

Che il lavoro fosse considerato come anelito a meglio vivere la propria vocazione e dimensione di asceta, lo deduciamo anche dalla descrizione della vita di Dimīrdāš al-Muḥammadī, morto nel 1524, della confraternita di Sīdī 'Umar Rūšān di Tabrīz, di cui si dice che «seguiva l'esempio della prima generazione musulmana, vivendo del lavoro delle sue mani e dando in elemosina il superfluo». Dedito al lavoro fu altresì 'Alī al-Ḥawwāš al-Barlasī, il quale, dopo essere stato venditore ambulante di sapone, baccelli di carruba, pasta di datteri, tenne per molti anni bottega di oliarolo per poi darsi finalmente a intrecciare fibre di palma fino alla morte<sup>62</sup>. E il tessitore e altri mestieri faceva anche il grande mistico Muḥammad al-Šūfī.

Tutta questa varietà di lavori manuali, grazie ai quali l'asceta musulmano teneva desta la fiamma della purificazione della mente e del cuore, soprattutto per combattere la piaga dell'accidia che molto avrebbe potuto nuocere allo spirito, trova puntuali riscontri nelle pregresse esperienze del monachesimo orientale, tanto egiziano quanto palestinese e siriano. Impressionante è comunque il comune denominatore di una propedeutica alla preghiera. Se nel monachesimo orientale si può a ragione dire che il lavoro è svolto e vissuto come scansione di atti di culto, animati cioè da spirito di preghiera in quanto il lavoro è preghiera, la stessa cosa si riscontra in non pochi degli asceti musulmani, per i quali la ricerca del divino nell'io si impregnava della certezza che ogni forma di attività e di lavoro concorreva a renderlo più sicuro su una via di ascesa e, quindi, di avvicinamento a Dio.

### 5.1. Il lavoro nel monachesimo cristiano

Il lavoro manuale era una pratica necessaria all'edificazione dello spirito, rientrava nella vocazione e nella consacrazione del monaco al servizio del

<sup>61</sup> Mietere nei campi altrui era anche consuetudine dei monaci del deserto, come raccontava Teodoro di Cilicia a proposito di un vecchio egiziano di nome Davide. Cf. *ivi*, 192.

<sup>62</sup> PALLADIO, *La storia lausiaca*, 229 riferisce che l'asceta Cheremone fu trovato morto sul proprio seggio con il lavoro manuale che stava compiendo.

Signore e delle virtù<sup>63</sup>. Palladio lo considerava come una vera e propria forma di asceti<sup>64</sup>. Era pur vero che il frutto di detto lavoro veniva portato al mercato e venduto<sup>65</sup> per sopperire alle necessità e ai bisogni del monaco e dei fratelli che vivevano con lui, ma pur se qualcuno di essi aveva di che vivere e per ciò stesso riteneva di non dover lavorare, veniva redarguito e spronato a farlo, come insegnava appunto Pistamone<sup>66</sup>. Il monaco Serino passò tutta la sua vita mietendo, cucendo e intrecciando corde e nel contempo si nutriva della parola divina da cui traeva l'essenziale sazieta dell'anima e dello spirito nella grazia del Signore<sup>67</sup>.

I monaci si addentravano dappertutto in cerca di rami di palma, che tagliavano con un temperino, come usava fare Macario d'Alessandria, chiamato anche il Cittadino, per distinguerlo da Macario il Grande o l'Egiziano<sup>68</sup>. Non rare volte doveva essere difficile trovarli immediatamente disponibili sul mercato o presso agricoltori, e allora pur di accaparrarseli si finiva con l'anticipare una caparra, come troviamo scritto a proposito del padre Or e di un suo discepolo<sup>69</sup>. Capitava altresì che salissero su un albero di palma per mondarlo, come fece un giorno il monaco Simone, dopo aver cinto la cintura al fianco<sup>70</sup>. Che le foglie di palma venissero calate e lasciate a macerare in recipienti pieni d'acqua, lo deduciamo anche da un passo in cui il monaco Titoes raccomandava al suo discepolo «di versare l'acqua per le palme»<sup>71</sup>. Dovevano essere frutto del lavoro manuale anche gli scanni di vimini intrecciati su cui sedevano gli asceti nelle loro celle<sup>72</sup>. E lavoravano anche stuoie di giunchi<sup>73</sup>.

Tra le altre molte cose che venivano lavorate a beneficio del monaco o dei gruppi di fratelli, figurava anche quella di preparare gli stoppini per alimentare il chiarore delle lucerne di notte, al fine di muoversi da un luogo ad un altro

---

<sup>63</sup> Cf. L. MORTARI, *Vita e detti dei Padri del deserto*, II, 187 dove il lavoro manuale concorre in effetti a procacciare giovamento alla vita spirituale.

<sup>64</sup> Cf. PALLADIO, *La storia lausiaca*, 57.

<sup>65</sup> Cf. L. MORTARI, *Vita e detti dei Padri del deserto*, II, 210. Cf. anche PALLADIO, *La storia lausiaca*, 157 dove si fa notare che ad essere mandata a vendere i prodotti di un monastero frutto del lavoro manuale dei monaci era di solito una persona immune da ogni macchia. Anche Mosco non omette notizie sull'usanza che gli stessi eremiti o monaci portassero i frutti del loro lavoro manuale al mercato dove venderli (cf. G. MOSCO, *Il Prato*, 207).

<sup>66</sup> Cf. L. MORTARI, *Vita e detti dei Padri del deserto*, 142.

<sup>67</sup> Cf. *ivi*, 187.

<sup>68</sup> Cf. *ivi*, 56.

<sup>69</sup> Cf. *ivi*, 216.

<sup>70</sup> Cf. *ivi*, 181.

<sup>71</sup> Cf. *ivi*, 203.

<sup>72</sup> Cf. PALLADIO, *La storia lausiaca*, 103.

<sup>73</sup> Cf. G. MOSCO, *Il Prato*, 127; 176.

o per leggere e meditare le Scritture, tenute in sì alta considerazione da non amare di commentarle in pubblico per tema di tradirne i sensi reconditi. Gli stoppini venivano approntati con fili di lino<sup>74</sup>, di cui ci si approvvigionava comperandoli al mercato con il guadagno che si ricavava dalla vendita degli stoppini già lavorati<sup>75</sup>. Ma il lino non costituiva un tessuto atto ad esprimere il rigore ascetico del monaco. Parlando di Isidoro, il Palladio puntualizza che nei suoi ottantacinque anni di vita «non portò mai alcun panno di lino all'infuori di una benda per il capo»<sup>76</sup>.

## 6. *Seminare il campo*

Si lavorava anche seminando il proprio campo, da cui si traeva di che vivere e ciò con cui fare elemosina. Ma era una pratica da non seguire, perché il monaco non doveva darsi pensiero di un lavoro che competeva a chi viveva nel mondo<sup>77</sup>. La fatica era un compito essenziale per l'elevazione dell'anima. Lavorare significava appianare la strada alla preghiera. Poemen non tollerava di trovarsi in un luogo dove non ci fosse motivo di fatica. Preferiva piuttosto preparare il mantello e andare dove c'era la fatica, ritenendo che solo là avrebbe trovato quiete<sup>78</sup>. In una diversa tradizione lo stesso Poemen parlando del fumo che fa fuggire le api e porta via la dolcezza del loro lavoro, afferma che «il rilassamento del corpo caccia dall'anima il timore di Dio e dissolve tutto il suo lavoro»<sup>79</sup>. Il lavoro del campo procaccia ciò di cui fare elemosina, ma ciò non è fine a se stesso, giacché elemosina e fede purificano il cuore dai peccati<sup>80</sup>.

---

<sup>74</sup> Colpisce molto la considerazione in cui un anziano teneva coloro che si dedicavano a fare lavori in lino, ritenendoli dei mercanti, perché a suo dire monaci sono soltanto coloro che lavorano paglia o fibre di palma per cavarne corde, stuoie e setacci (cf. L. MORTARI, *Vita e detti dei Padri del deserto*, II, 241). Ma non è improbabile che si lavorassero anche bende di lino se leggiamo che Melania, dopo aver assistito alla morte del monaco Pampo nella sua cella fece avvolgere i suo corpo in bende di lino, come testimonia Palladio (cf. PALLADIO, *La storia*, 49; 113). Sempre Palladio ricorda che la monaca Piamun mangiava ogni due giorni, di sera, e tesseva il lino (cf. *ivi*, 149). Pacomio, sempre a detta di Palladio, voleva che i suoi monaci dormissero con le tuniche di lino strette ai fianchi da una cintura e che ciascuno di essi portasse una melota di pelle di capra e che dismesso tutto ciò entrasse in chiesa, il giorno di domenica, vestito con la cocolla senza pelo e con su impresso il segno della croce (cf. *ivi*, 153).

<sup>75</sup> Cf. L. MORTARI, *Vita e detti dei Padri del deserto*, II, 85.

<sup>76</sup> PALLADIO, *La storia lausiaca*, 19.

<sup>77</sup> Cf. L. MORTARI, *Vita e detti dei Padri del deserto*, II, 88.

<sup>78</sup> Cf. *ivi*, 94.

<sup>79</sup> *Ivi*, 97.

<sup>80</sup> Cf. *ivi*, 101.

## 7. Scure

Prendendo spunto dalla pratica che i monaci avevano di recarsi a tagliare rami di palma con la scure, Poemen ne fece addirittura un simbolo del discernimento, calato come era nella piena fruizione delle cose che il Signore gli metteva a disposizione. Raccontava di fatto che Ammone ebbe un dì a dirgli: «Un uomo passa tutto il suo tempo a portare la scure e non riesce ad abbattere l'albero; ve n'è un altro invece che è esperto nel tagliare e con pochi colpi lo fa cadere»<sup>81</sup>.

## 8. Cestini

Il monaco Nisteroo aveva l'abitudine di cucire cestini tre settimane l'anno, sei per settimana<sup>82</sup>. C'era una disciplina di apprendimento nel configurare il lavoro manuale adatto ai singoli novizi o monaci, in modo da mettere ciascuno nella condizione di trarne gli sperati frutti spirituali e perché non sopraggiungesse scoramento in chi non riusciva a svolgerlo come da usanza o tradizione. Ad un confratello che esternava la sua afflizione a motivo del lavoro manuale che credeva di non compiere a dovere pur riconoscendo che gli piaceva molto intrecciare corde, Sisoès rispose: «Non bisogna fare un lavoro che ci dia soddisfazione»<sup>83</sup>. Ma a proposito dell'intrecciare corde, vale la pena adombrare anche qui una particolare simbologia o tensione interiore che trascendono la materialità del lavoro in sé per proiettarlo nella sfera della fede e dell'elevazione ascetica. Colpisce profondamente, infatti, la considerazione che qualche monaco aveva di detta prassi come stimolo per percepire e asserire che «chi intreccia corde, se veglia con Dio, intreccia per sé una corona»<sup>84</sup>. Ecco, è questa capacità di vivere i momenti della grazia elevante e santificante che demarca a volte una profonda differenza tra lo spirito di chi nell'islām si dedica all'ascesi e i monaci egiziani, palestinesi o siriani dei primi secoli della Chiesa. Altri monaci si industriavano di essere attivi per evitare l'accidia radunando pietre e disponendole in muratura per costruire celle a beneficio di quei fratelli che non ne erano capaci<sup>85</sup>. Del monaco Stefano di Libia si racconta che intrecciava fibre di palma con le mani mentre il resto del corpo cancrenoso veniva ope-

---

<sup>81</sup> *Ivi*, 96.

<sup>82</sup> Cf. *ivi*, 64.

<sup>83</sup> *Ivi*, 173.

<sup>84</sup> *Ivi*, 231.

<sup>85</sup> Cf. PALLADIO, *La storia lausiaca*, 23.

rato<sup>86</sup>. Intento ad intrecciare canestri senza mai rivolgere la parola a nessuno e coperto di un mantello era anche Giovanni, monaco dal sorgere del sole e soldato dall'ora nona<sup>87</sup>. Gli eremiti avevano altresì l'abitudine di approntarsi da sé le coperte di cui avevano bisogno per coprirsi di notte<sup>88</sup>.

### 9. Di cosa si nutrivano

Cosa mangiavano, dunque, questi asceti divenuti mistici o santi di Dio? Le abitudini di parsimonia dei *ṣūfī*, come degli asceti, – e non si dimentichi che non c'è *ṣūfī* nell'Islām che non sia stato un asceta –, affondano in tradizioni che si connettono direttamente o indirettamente con la persona del Profeta e dei suoi primi Compagni e seguaci, seguendo sempre il filo conduttore di un'aderenza più o meno assoluta alla *sunna*. Per il momento ci limitiamo a riferimenti essenziali, omettendo la vasta gamma di riferimenti alla persona del Profeta.

Di 'Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb si dice che si contentava di un solo condimento e perciò rifiutava ogni piatto di brodo dentro cui fosse stato versato dell'olio; dello stesso 'Umar si è raccontato che durante l'Anno della Cenere, detto così perché la siccità durò nove mesi, «giurò che l'olio sarebbe stato il suo solo companatico e lasciò agli altri il latte, la carne e il burro». 'Uṭmān Ibn 'Affān «offriva banchetti principeschi, ma in casa sua condiva con solo olio e aceto» e Uways al-Qārānī «si alimentava con i datteri di scarto che trovava»<sup>89</sup>. Sempre a proposito di questo asceta si racconta che per tre giorni e tre notti non mangiò assolutamente nulla, non si coricò e non cedette al sonno, perché cercava rifugio in Dio contro il suo occhio che è portato al sonno e contro il suo ventre avido di nutrimento<sup>90</sup>. Mālik Ibn Dīnār usava un condimento che consisteva tutto l'anno in due soldi di sale e mangiava carne soltanto quando gliene capitava. Un giorno ebbe addirittura a ergersi contro il popolo rimproverando gli astanti che sostenevano che chi non mangiasse carne per quarant'anni divenisse pazzo. «Guardate me», egli disse, «da vent'anni persisto a non mangiarne e tuttavia le mie facoltà intellettuali vanno aumentando di giorno in giorno»<sup>91</sup>.

<sup>86</sup> Cf. *ivi*, 133.

<sup>87</sup> Cf. *ivi*, 109.

<sup>88</sup> Cf. G. MOSCO, *Il Prato*, 176.

<sup>89</sup> Di piccoli datteri e di ogni erba selvatica che trovava si cibava anche il monaco Posidonio (cf. PALADIO, *La storia lausiaca*, 179. Vedi pure G. MOSCO, *Il Prato*, 144, dove narra di anziani che da settant'anni si nutrivano solo di datteri e di erbe; ed anche *ivi*, 175; 194 dove con il semplice termine "erbe" si allude verosimilmente ad erbe selvatiche e piante, come i cuori di palme di cui si nutriva spesso anche santo Stefano Sabaita.

<sup>90</sup> Cf. FARĪD AL-DĪN AL-ATTĀR, *Parole di Ṣūfī*, 52.

<sup>91</sup> *Ivi* 80-81.

Di Gesù si raccontava che un giorno disse agli Apostoli: «In verità vi dico, aver mangiato pane d'orzo<sup>92</sup>, bevuto solo acqua pura, dormito sui letamai asilo di cani, è cosa grande per chi muore». Rabāh Ibn 'Amr al-Qaysī, morto nel 976, «mangiava soltanto pane e sale, quanto bastava per restare in vita»; 'Utbah Ibn Abān al-Ġulām usava mangiare pane con datteri; «mangiare pane duro», soleva ripetere Sufyān Ibn Sa'īd al-Tawrī, «può non essere vera ascesi»; dell'*imām* Aḥmad Ibn Ḥanbal si dice che «quando aveva fame prendeva tozzi secchi, li spolverava, li metteva a mollo in una scodella d'acqua e li mangiava con un po' di sale; qualche volta gli cucinavano in un tegame di coccio lenticchie con l'olio, ma il condimento che preferiva era l'aceto».

Riguardo a Sufyān Ibn 'Uyaynah, grande tradizionalista nato a Kūfah e morto a Mecca nell'814, un amico disse: «Un giorno tirò fuori dalla manica un pane d'orzo e mi disse: “Lascia che la gente parli, questo è [tutto] quel che mangio da sessant'anni”». Mas'ar Ibn Kidām, morto a Kūfah nel 772, ebbe un dì a dire: «Uno che si contenta di legumi e aceto, gli uomini non lo ridurranno mai loro schiavo» e di Ḥusayn Ibn Šāliḥ Ibn Ḥayy, morto nel 783, si raccontava che «aveva una schiava che con il suo lavoro di filatrice lo manteneva a pane d'orzo», mentre di al-Buḥārī, morto a Samarcanda nell'871, girava voce che «mangiava soltanto un dattero e una mandorla al giorno». Della mistica Umm Hārūn si dice che «campava di solo pane» e sempre del pane così amava cantare in versi Ibrāhīm Ibn Adham: «Per me un boccone di pane, condito con sale grosso / è più dolce del dattero in cui temo trovare una vespa». Lo stesso Ibrāhīm «quando non trovava alimenti leciti, mangiava terra; una volta fece così per un mese, e diceva: “Se non fosse che non voglio attirare l'attenzione su di me, non mangerei altro che argilla, per avere fino alla morte un cibo sicuramente puro”». Con pane d'orzo e sale Aḥmad Ibn Ḥaḍrawayh al-Balḥī rompeva il digiuno di *ramadān*.

Ma Muḥammad Ibn Ismā'īl al-Maġrabī, morto nel 892 sul Monte Sinai, amante della solitudine alla maniera degli antichi anacoreti cristiani, «mangiava le radici delle piante selvatiche, non quel che gli portava la gente». Bannān Ibn Muḥammad al-Ġammāl, originario di Wāsiṭ ma morto al Cairo nel 923, si nutriva, come abbiamo già detto a proposito del digiuno, di pane e lenticchie e di pane bianco. Pasta di datteri, carrube, legumi di scarto e foglie di lattuga erano il nutrimento del mistico moderato 'Abd al-Qādir al-Ġīlī o al-Ġīlānī, di cui abbiamo già detto che si cibava anche di rifiuti. Abū Ta'zī al-Maġrabī, maestro mistico nord-africano, si racconta che «all'inizio della sua vita devota

<sup>92</sup> Di pane di grano si nutriva il monaco Filoromo, come attesta Palladio, astenendosi da tutti i cibi cotti con il fuoco (cf. PALLADIO, *La storia lausiaca*, 219). Non di rado gli agiografi parlano di granai dentro i quali veniva conservato il grano che poi mondavano prima di farne farina e pane (cf. G. Mosco, *Il Prato*, 79).

visse quindici anni nel deserto, mangiando soltanto le bacche degli alberi», mentre dell'iracheno Māgid al-Kurdī, morto nel 1166, si racconta che il suo secchiello lo nutriva miracolosamente durante il suo pellegrinaggio alla Mecca dandogli «acqua salmastra quando voleva lavarsi<sup>93</sup>, acqua dolce da bere, e lo nutriva di latte, miele<sup>94</sup> e farinata, più soavi dello zucchero». Abū 'Abd Allāh al-Qurašī «si cuoceva spesso zuppe di grano e diceva che era la sua pietanza preferita perché al-Ḥiḍr, nelle sue frequenti visite notturne, gli chiedeva di preparargliela». Così pure 'Abd al-Ġaffār al-Qawsī, morto nel 1271, amava cibarsi di zucche perché, egli diceva, «al Profeta piacciono le zucche».

Un detto attribuito ad Ibrāhīm al-Dasūqī al-Qurašī recita: «Se bevi il vino della comunità sufica, è Lui che te lo mesce». In verità non sembra che qui si debba pensare al fermentato d'uva, ma piuttosto a una simbologia. Nella vita di Aḥmad al-Badawī al-Šarīf si fa spesso volte cenno alla melochia come cibo preparato dai membri della confraternita da lui fondata il cui centro di studi teologico-giuridici era secondo soltanto, in Egitto, alla scuola teologica di al-Azhar del Cairo. Aḥmad Ibn al-'Abbās al-Mursī soleva prepararsi una polenta di burro e farina. Yūsuf al-'Aḡamī al-Kūrānī si vedeva spesso tornare i poverelli usciti in questua con l'asino carico di pane, cipolle, ravanelli e carne, mentre egli riportava soltanto tozzi secchi.

Sempre a proposito della carità di cui erano fatti oggetto i poverelli, si racconta che Aḥmad Ibn Sulaymān al-Zāhid, morto nel 1417, era ben conscio che ai *ṣūfī* della sua confraternita mandavano carne, melegranate e miele perché li cuocessero e ne mangiassero, mentre nella vita di Muḥammad al-Ġamrī si dice che i suoi poverelli coltivavano uva nel frutteto per mangiarne e sempre a proposito della carità che essi ricevevano dalla gente, è narrato nella vita di Šams al-Dīn Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Ḥanafī che tra i cibi regalati per la sua mensa figurava a volte anche un cedro giallo, che serviva, tra l'altro, a tenere lontano i *ginn* che non ne sopportavano l'odore. Pollo e oche compaiono raramente come cibo di provocazione, offerto ai poverelli da chi considerava misera la minestra offerta alla confraternita del già citato al-Ḥanafī. Per i suoi discepoli, per gli orfani e le vedove di cui si prendeva cura e si interessava giornalmente, Abū Bakr ad-Daqdūsī, morto intorno al 1390, riceveva dalla benevolenza del sultano Qāyṭbay grano, lenticchie, fave<sup>95</sup>, riso e così via. Di Sīdī 'Alī Ibn Šihāb si dice che «non mangiò mai in vita sua i piccioni che si

<sup>93</sup> Di acqua salmastra o amarissima si dissetava invece il monaco Pior (cf. PALLADIO, *La storia lausiaca*, 205).

<sup>94</sup> Nella ricorrenza del Giovedì santo poveri e bisognosi si recavano alle celle dei monaci per ricevere, tra altre provviste, anche un mezzo sestario di miele (cf. *ivi*, 120).

<sup>95</sup> Di fave come cibo di monaci e di sante donne ritirate a vita consacrata nel deserto, parla anche Mosco (cf. G. Mosco, *Il Prato*, 189-190).

allevano in campagna nelle piccionaie», facendoci così capire che altri mistici ne mangiavano; per di più non mangiava nemmeno il miele, ma suo pasto abituale erano le ciambelle. I poverelli dello stesso Sīdī ‘Alī Ibn Šihāb ricevevano fichi<sup>96</sup> dalla gente dei villaggi per i quali passavano. Egli stesso, quando andava al Cairo, «si portava dietro un boccale d’acqua da lui attinta al Nilo<sup>97</sup> e una bisaccia di pane, e così mangiava e beveva fino al ritorno senza assaggiare altro», mentre altre volte mangiava latte e minestra insieme ai lebbrosi. Muḥammad Ibn ‘Inān si nutriva del «piatto di companatico e due panini» che gli portava ogni notte la Vita Mondana.

Lo *ṣayḥ al-Islām* Zakariyyā al-Anṣārī, morto dopo il 1524, da giovane «usciva di notte a raccogliere le scorze di cocomero accanto alla vasca delle abluzioni, le lavava e le mangiava». Le rare volte in cui la moglie gli cucinava un pollo perché lo mangiasse finalmente tutto solo, e non più come i poveri e i solitari dai quali non si distingueva affatto nel mangiare, bere e vestire, Muḥammad Ibn Dāwud al-Manzalāwī «lo portava nella *zāwiyah*, svegliava i poverelli e lo divideva con loro», mentre ‘Alī al-Ḥawwās al-Barlasī, «quando desiderava un condimento grasso, cuoceva il suo grano o riso in un brodo di ossi di code, perché le code sono immuni dal malocchio, infatti nessuno le guarda». ‘Abd al-Raḥmān al-Dawwād al-Būšangī, mistico egiziano, non mangiava carne da quarant’anni, da quando in Egitto i Turcomanni avevano depredato il bestiame; mangiava invece pesce, ma poi smise di mangiare anche il pesce perché le acque del Nilo erano state contaminate dalle briciole sgrullate dalla tovaglia di un militare turco.

L’astinenza era espressione di uno stato spirituale, di una tappa raggiunta nella perfezione, dava il senso esteriore di un distacco dalla carne. Perciò a chi lo invitava a mangiare, Macario d’Alessandria soleva dire: «Voi avete bisogno di mangiare, figliuoli, perché siete ancora carne»<sup>98</sup>. Rinunciavano per avere, perdevano per trovare, si privavano delle cose della terra<sup>99</sup>, per acqui-

<sup>96</sup> Di fichi e di uva con cui si nutriva qualche monaco pur se occasionalmente parla PALLADIO, *La storia lausiaca*, 179.

<sup>97</sup> Del monaco Cheremone si raccontava che soleva portare nella sua cella il lavoro da svolgere insieme con due recipienti d’acqua, caricandoseli sulle spalle, dopo averli riempiti nella palude distante dodici miglia dalla sua cella (cf. L. MORTARI, *Vita e detti dei Padri del deserto*, II, 213). Doroteo aveva un suo pozzo al quale mandava il discepolo ad attingere acqua con un’anfora (cf. PALLADIO, *La storia lausiaca*, 23). Lo stesso Palladio sottolinea, forse per mettere in risalto la costante volontà dei monaci di sottoporsi a disagi e a fatica, che gli asceti «avevano l’acqua lontana, chi due miglia, chi cinque miglia, chi mezzo miglio» (cf. *ivi*, 101; e pure G. MOSCO, *Il Prato*, 181). Sempre Palladio narra che l’asceta Tolomeo si dissetava con l’acqua di rugiada depositata sulle pietre, raccogliendola in anfore cilicie con l’aiuto di una spugna perché il pozzo era distante diciotto miglia (cf. PALLADIO, *La storia lausiaca*, 143).

<sup>98</sup> Cf. L. MORTARI, *Vita e detti dei Padri del deserto*, II, 56.

<sup>99</sup> Solo a mo’ di esempio riporto qui uno dei tanti episodi nei quali si narra che, privandosi di un cibo o di un alimento qualsiasi, l’asceta esprimeva il suo totale abbandono nella misericordia della Provvidenza. «Si racconta

stare le cose del cielo, e così l'asceti, quell'ininterrotto inerpinarsi alla volta delle altezze, dava a essi la certezza che la macerazione del corpo costituiva l'anticamera della sua elevazione al cielo. Ci si illuminava al faro dell'essenza divina. Così Poemen poteva esclamare a ragione: «È abominazione dinanzi al Signore ogni comodità del corpo!»<sup>100</sup>. In questo ferreo esercizio dell'astinenza scorgiamo anche, non di rado, la confessata adozione di un poco di cibo al fine di scongiurare il deperimento totale del corpo e farne in tal maniera uno strumento inefficace per conseguire virtù. Cosicché il monaco Netra, che viveva in quel di Faran nel complesso del Sinai, diceva a chi gli faceva notare come nel deserto conduceva dura vita ascetica: «Là vi era la solitudine, la quiete e la povertà e dovevo sostenere il mio corpo così da non ammalarmi»<sup>101</sup>. In tal modo il monaco si disfaveva del "sentire carnale" lasciandosi bruciare dal timore di Dio, come sosteneva il monaco Orsizio parafrasando *Rom* 8,5ss<sup>102</sup>. Bisogna quindi scongiurare che l'anima soggiaccia alla soddisfazione del cibo, perché lo spirito non cada nella lotta contro il nemico, come soleva raccomandare Poemen<sup>103</sup>. Costui riteneva che vincere il ristoro della carne insieme con la vanagloria permette al monaco di divenire libero dal mondo<sup>104</sup>. Raccomandava di mangiare un po' di pane e verdura<sup>105</sup>.

Il pane di cui si cibavano i monaci doveva essere innanzitutto frutto del loro lavoro manuale. Si racconta che ormai prossimo a morire, Pambone ebbe a confessare a chi gli stava attorno di non aver mangiato pane se non guadagnato con il lavoro delle sue mani<sup>106</sup>. Il pane costituiva l'alimento più comune

---

che un giorno Ḥasan al-Baṣrī si recasse in visita da Ḥabīb al-'Aḡamī; questi aveva in casa due pani d'orzo e un po' di sale. Ḥabīb li prese e li depose davanti a Ḥasan al-Baṣrī; questi si disponeva a mangiare e già allungava la mano per prenderli, quando un derviscio si presentò alla porta a domandare la carità. Subito Ḥabīb gli diede i pani. "Ḥabīb", gli disse Ḥasan, "sei un uomo buono; ma se avessi un briciolo d'intelligenza e d'istruzione sarebbe meglio. Non sai che non si deve mai togliere il pane davanti a un ospite? Potevi almeno dare un pane in elemosina e lasciare l'altro qui". Ḥabīb non rispose. Dopo qualche istante entrò un uomo che portava, avvolti in un tovagliolo, due pani, un agnello arrostito un gran piatto *halwa* e cinquecento monete d'oro. Depose ogni cosa davanti a Ḥabīb dicendo: "Maestro, un tale vi manda i suoi omaggi". Ḥabīb e Ḥasan mangiarono di queste provviste, Ḥabīb distribuì il denaro ai poveri e ai dervisci, quindi disse a Ḥasan: "Ebbene, maestro mio, tu sei un uomo buono, ma se in questo caso fossi stato più sincero sarebbe stato meglio per te, perché avresti avuto sia il sapere che la sincerità. La sincerità dovrebbe accompagnare sempre la sapienza"» (FARID AL-DĪN AL-ATTĀR, *Parole di Ṣūfī*, 92-93).

<sup>100</sup> L. MORTARI, *Vita e detti dei Padri del deserto*, II, 93.

<sup>101</sup> *Ivi*, 67.

<sup>102</sup> Cf. *ivi*, 73.

<sup>103</sup> Cf. *ivi*, 87.

<sup>104</sup> Cf. *ivi*, 99. Si raccomandava di essere umili e vigili, non abbandonandosi alla vanagloria e perdere così la propria fatica (cf. *ivi*, 218).

<sup>105</sup> Cf. *ivi*, 127. Doroteo usava mangiare sei once di pane e un mazzo di minuta verdura (cf. PALLADIO, *La storia lausiaca*, 23).

<sup>106</sup> L. MORTARI, *Vita e detti dei Padri del deserto*, II, 136. Vedi pure PALLADIO, *La storia lausiaca*, 49 dove il nome del monaco è Pambo (cf. anche *ivi*, 121; 227; 257); ed anche G. MOSCO, *Il Prato*, 72; 49.

e più diffuso. Questo ce lo fa capire una testimonianza di Palladio, il quale ci informa che nella montagna della Nitria poté contare circa cinquemila uomini con diverse abitudini di vita e sette forni per il pane di cui avevano bisogno<sup>107</sup>. Capitava pure che qualcuno portasse loro qualche pesce che poi tagliavano con il coltello e cuocevano, come si narra a proposito di due anziani che rivaleggiavano in obbedienza al tempo di Pisto<sup>108</sup>. Qualche monaco mangiava addirittura passeggiando per non fare del pasto un lavoro, ma un'occupazione secondaria, come era solito fare il monaco Pior<sup>109</sup>, che si comportava in simile maniera per non offrire all'anima l'occasione di un godimento materiale. Eccentricamente un monaco di nome Paolo non «diede mano ad alcun lavoro né attività», e si contentava di nutrirsi unicamente di ciò che la gente gli portava<sup>110</sup>.

Mangiavano pane secco<sup>111</sup>, pane bagnato<sup>112</sup>, gallette o biscotti<sup>113</sup>, a volte carne salata, olive, crusca<sup>114</sup>, lupini<sup>115</sup>, cicorie<sup>116</sup>, altre volte un po' di minestra, o anche pane e formaggio, magari con addosso un vecchio e logoro mantello, come capitò a Simone, attirandosi lo spregio di visitatori solo curiosi di vedere e non di capire<sup>117</sup>. Rasenta la follia o il parossismo quella specie di profonda noncuranza della qualità del cibo che si assumeva nell'episodio che ebbe per protagonisti un anziano e il monaco Sisios. La desolazione che si lasciarono alle spalle i saraceni nelle loro razzia indusse l'anziano a raccattare, pur di sfamarsi, sterco di cammello dentro il quale trovò due grani di orzo, uno per sé e l'altro per Sisios<sup>118</sup>. Di piccoli ceci si cibava il monaco Silvano per tutto il periodo in cui intrecciò cento setacci<sup>119</sup>. Ed è da ritenere

<sup>107</sup> Cf. PALLADIO, *La storia lausiaca*, 39.

<sup>108</sup> Cf. L. MORTARI, *Vita e detti dei Padri del deserto*, II, 138.

<sup>109</sup> Cf. *ivi*, 140.

<sup>110</sup> Cf. PALLADIO, *La storia lausiaca*, 103.

<sup>111</sup> In *ivi*, 101, come in altri passaggi, leggiamo che Mosè il Nero non mangiava nulla tranne pane secco nelle misura di dodici once. Di pane secco imbevuto in un po' d'acqua si nutriva l'asceta siriano Muhammad Ibn Wāsi', come si racconta in FARĪD AL-DĪN AL-ATTĀR, *Parole di Šūfī*, 85.

<sup>112</sup> Cf. PALLADIO, *La storia lausiaca*, 51; 79. Se di pane cotto si cibava Ammonio, è anche vero che ogni altro alimento che compariva sulla sua tavola era del tutto crudo (cf. *ivi*, 53). Di Macario d'Alessandria lo stesso agiografo dà notizia che per sette anni non mangiò nulla che fosse passato per il fuoco, nutrendosi di sole verdure crude o, in mancanza di queste, di legumi bagnati (cf. *ivi*, 79). Lo stesso agiografo ci informa che gli asceti del Giordano non mangiavano pane ma si nutrivano di verdure e di dattero che un secolare deponava alle soglie delle loro celle (cf. *ivi*, 245). Di sole verdure condite con olio nei giorni di festa e di pesce si nutriva la beata Candida, contentandosi per tutta la vita di una miscela di aceto e di pane secco (cf. *ivi*, 255).

<sup>113</sup> Cf. G. MOSCO, *Il Prato*, 193-194.

<sup>114</sup> Cf. *ivi*, 73.

<sup>115</sup> Cf. *ivi*, 153; 157.

<sup>116</sup> Cf. *ivi*, 194.

<sup>117</sup> Cf. L. MORTARI, *Vita e detti dei Padri del deserto*, II, 181. Vedi anche PALLADIO, *La storia lausiaca*, 263.

<sup>118</sup> Cf. L. MORTARI, *Vita e detti dei Padri del deserto*, II, 171.

<sup>119</sup> Cf. *ivi*, 179. Per il nutrimento costituito di ceci, cf. G. MOSCO, *Il Prato*, 177.

che tali ceci venissero coltivati nel giardino o nell'orticello che alcuni monaci curavano per caverne di che sostentarsi. Che curasse un suo giardino in ogni suo giorno con un balsameto, è attestato da Palladio a proposito del monaco Amun della Nitria<sup>120</sup>. Un lavoro manuale che assorbiva intensamente il monaco pur non distogliendolo dalla premura primaria che dedicava allo spirito di raccoglimento. Potremmo anzi asserire che il lavoro stesso era occasione di compenetrarsi nello spirito di servizio al Signore e sotto un certo aspetto fu una gratificazione del cielo se il monaco Pambo fu colto dalla morte mentre «cuciva la sua sporta»<sup>121</sup>. Il fatto che Apollonio si recasse a visitare i fratelli infermi portando con sé uva passa, melagrane, uova e fior di farina, fa intendere che i monaci si nutrivano di essi, pur se nello stato di infermità e non, quindi, abitudinarmente<sup>122</sup>. Erone, come altri eremiti e anacoreti, aveva l'abitudine di mangiare a intervalli di tre mesi ritenendo bastante accostarsi all'eucarestia e nutrirsi magari di erbe selvatiche<sup>123</sup>.

## 10. Vino

Ne facevano uso, ma con sobrietà, il tanto per rinfrancare il corpo e renderlo più atto a compiere atti di perfezione. La virtù della sobrietà, infatti, concorreva a tenerlo nei limiti della bontà della vita monastica. A chi gli chiedeva se fosse lecito troppo bere tre bicchieri di vino, il monaco Xoio rispose: «Se non ci fosse il diavolo, non sarebbe troppo; ma se c'è, è troppo. Il vino infatti non si addice ai monaci che vivono secondo Dio»<sup>124</sup>. Solitamente era la gente o la popolazione dei luoghi nei quali si addentravano, che fornivano ai monaci itineranti un po' di vino per «rifocillarli dallo sforzo», come leggiamo a proposito del monaco Xanthia, pur se il fatto che il diavolo lo apostrofasse come «un bevitore di vino» per renderlo invisibile agli occhi degli astanti, sta di per sé ad indicare che c'erano dei monaci che ne facevano illecito e spropositato

<sup>120</sup> Cf. PALLADIO, *La storia lausiaca*, 43.

<sup>121</sup> Cf. *ivi*, 49.

<sup>122</sup> Cf. *ivi*, 58-59.

<sup>123</sup> Cf. *ivi*, 139; ed anche G. MOSCO, *Il Prato*, 74; 75; 119; 126; 172; 175; 180.

<sup>124</sup> L. MORTARI, *Vita e detti dei Padri del deserto*, II, 69. Un analogo episodio si svolse con il monaco Antonio quando uno degli anziani prese da un piccolo otre di vino un orciolo e un bicchiere e glielo porse perché lo bevesse e lo bevve, e fece così tre volte, ma la terza volta Antonio si rifiutò dicendo: «Basta, fratello; non sai forse che c'è Satana?» (*ivi*, 163). Senza mai bere vino e senza mangiare pane visse per cinquant'anni un anziano, che si nutriva di sola crusca (cf. G. MOSCO, *Il Prato*, 73). Mai vino aveva bevuto mentre era monaco quell'Elia colui che sarebbe in seguito divenuto patriarca di Gerusalemme e che pure divenuto tale continuò a non berlo (cf. *ivi*, 84). Sull'uso che del vino si faceva in generazioni lontane da quelle dei pionieri della spiritualità monastica che non ne facevano affatto consumo, cf. *ivi*, 177; 194; 216.

uso<sup>125</sup>. Con esso si celebrava anche l'agape fraterna e lo si portava pure a quei monaci che forse non ne disponevano, come ci è dato dedurre dall'episodio che vede il grande Poemen recarsi con altri fratelli da un anziano che si era scorato nel vedere la gente frequentare più Poemen che lui. «Preparate qualcosa da mangiare, disse poi, prendete un otre di vino, e andiamo da lui per mangiare insieme»<sup>126</sup>. Era anche usanza bere vino annacquato o anche vino aromatizzato, come si narra nei brevi tratti biografici del monaco Pietro Pionita<sup>127</sup>. Pafnuzio lo beveva difficilmente e una volta lo bevve per propiziare la conversione di un ladrone<sup>128</sup>. Ma per lo più gli anziani bevevano un po' di vino proprio a causa delle precarie condizioni di salute, come si racconta in un episodio concernente il monaco Romeo<sup>129</sup>. La monaca Sincretica soleva spesso raccomandare di non saziarsi di pane e di non bere vino<sup>130</sup>. Eppure il monaco Iperechio asseriva che «è cosa buona mangiare carne e bere vino»<sup>131</sup>. Forse è anche in ragione di questo sentire che Palladio ci narra che tra gli anacoreti della Nitria il vino veniva usato e anche venduto<sup>132</sup>. Per celebrare il digiuno quaresimale Macario di Alessandria usava non toccare né pane né acqua e solo per dare ai fratelli l'impressione che mangiasse solo di domenica qualche foglia di cavolo<sup>133</sup>.

## 11. Olio

Macario di Alessandria consumava un sestiere d'olio ogni anno<sup>134</sup>. Durante i quattordici anni trascorsi nelle Celle, il grande Evagrio consumava un sestiere d'olio ogni tre mese, nutrendosi di una libbra di pane al giorno<sup>135</sup>.

<sup>125</sup> Cf. L. MORTARI, *Vita e detti dei Padri del deserto*, II, 70.

<sup>126</sup> *Ivi*, 80. Ma lo stesso Poemen riteneva che «il vino non è per nulla cosa da monaci».

<sup>127</sup> Cf. *ivi*, 143.

<sup>128</sup> Cf. *ivi*, 146.

<sup>129</sup> Cf. *ivi*, 155. Anche per questo il monaco Foca raccontava di aver portato pane bianco e un po' di vino a padre Giacomo che aveva scelto di digiunare duramente tutto solo in una grotta di Scete (cf. *ivi*, 209).

<sup>130</sup> Cf. *ivi*, 194.

<sup>131</sup> *Ivi*, 206. Isidoro non mangiò mai carne nei suoi ottantacinque anni (cf. PALLADIO, *La storia lausiaca*, 19). Il plurale sta a denotare che non mangiò carne in nessuna sua forma o preparazione. Ma si poteva essere costretti a mangiarla per scongiurare deperimento e debolezza o dietro imposizione dei medici, come capitò ad *abba* Giovanni (cf. *ivi*, 104).

<sup>132</sup> Cf. *ivi*, 39.

<sup>133</sup> Cf. *ivi*, 87. Sempre Palladio ci informa che l'asceta Adolio trascorrevva la quaresima mangiando ogni cinque giorni e per il resto dell'anno a giorni alterni (cf. *ivi*, 215). Del monaco Elpidio lo stesso agiografo attesta che per ben venticinque anni visse sulla montagna di Duca, sulla sommità del monte della Quarantena, cibandosi solo le domeniche e nei giorni di sabato (cf. *ivi*, 239). Vedi anche G. MOSCO, *Il Prato*, 172.

<sup>134</sup> Cf. PALLADIO, *La storia lausiaca*, 79.

<sup>135</sup> Cf. *ivi*, 199. Lo stesso Evagrio soleva dire di sé che per tutto il tempo che era stato nel deserto non aveva mai toccato lattughe o altro legume verde, uva, carni né acqua con cui lavarsi. Solo sedici anni dopo,

## 12. Digiuno

L'essenza di questa pratica ascetica sembra esprimerla appieno una massima di Muḥammad Ibn Wāsi' così riportata: «Felice colui che al levar dell'aurora si trova in stato di digiuno e la sera, al momento del riposo, si corica digiuno; felice colui che in queste condizioni loda l'Altissimo senza emettere il minimo lamento!»<sup>136</sup>. Si tratta quindi di una dimensione dello spirito, di un voler compiacere Dio lodandolo attraverso una piena sottomissione, nel senso che tutto ciò che si fa viene sottoposto al suo compiacimento.

Il digiuno, carattere niente affatto specifico e proprio del cristianesimo né dell'islām, come non lo era stato dell'ebraismo, assume qui, come già nei grandi contemplativi del primitivo cristianesimo, a propria linfa quella purezza di intenzione o di cuore di cui si è per l'innanzi fatto cenno, sublimandola in dono di amore che investe di sé l'atto e la materia di esso, per farne un mezzo grazie al quale raggiungere una *marḥalah*. Gli oggetti non compenetrati di purezza di cuore o svuotamento di tensione a qualcosa di sé che non si volesse partecipare o aprire perché liberamente possano accedervi altri, sono mezzi inadeguati, impropri, fatui, vani.

Del califfo 'Uṭmān si diceva che «digiunava il giorno e pregava buona parte della notte». Muḥammad al-Bāqir, morto nel 735, noto per aver voluto sempre sviscerare ogni possibile ambito attinente alle radici e agli arcani della scienza religiosa, soleva dire che «nessuna devozione è migliore dell'astinenza dalla gola e dal sesso». Per parte sua, poi, Mālik Ibn Dīnār amava ossessionare la moglie dicendole: «Se vai d'accordo con me quanto alla parsimonia, bene; altrimenti separiamoci».

Per parsimonia si intende qui la soglia oltre la quale comincia la devozione per il digiuno vero e proprio, inteso come conseguenza di raggiunta perfezione, ovvero stato di atarassia o noncuranza per le cose terrestri, come capitava a Sufyān Ibn Sa'īd al-Ṭawrī, il quale «quando era occupato in pratiche devoti e in meditazioni non dava retta a nessuno, e gli accadeva di restare due o tre giorni senza mangiare». Sempre per attendere in pienezza ai suoi riti e pratiche devozionali, Rābi'ah al-'Adawiyyah digiunava sette giorni e sette notti consecutive senza mangiare nulla e senza neppure dormire di notte<sup>137</sup>. Dell'*imām* Aḥmad Ibn Ḥanbal si diceva che «era dedito a lunghi digiuni; ogni tre giorni mangiava soltanto datteri e un po' di farinata». E Šu'bah Ibn al-Ḥaḡḡāḡ non praticò forse

---

provato nel fisico, si concesse un po' di verdure, qualche tisana o legumi secchi, rinunciando del tutto al pane (cf. *ivi*, 203). Per i legumi, Cf. G. Mosco, *Il Prato*, 194.

<sup>136</sup> FARĪD AL-DĪN AL-ATTĀR, *Parole di Šūfī*, 85-86.

<sup>137</sup> Cf. *ivi*, 114-115.

a Bassora il digiuno perpetuo, tanto che «le devozioni lo avevano ridotto con la pelle aderente alle ossa, senza carne di mezzo»? Non è forse risaputo che ‘Abd Allāh Ibn al-Mubārak, nativo del Ḥurāsān, morto nel 797, «offriva agli invitati dolci impastati di miele, datteri e panna, mentre lui digiunava tutto il giorno»? E il grande compilatore di *ḥadīṭ*, Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Buḥārī non era forse considerato grande digiunatore, essendo arrivato a mangiare soltanto un dattero e una mandorla al giorno? E il persiano ‘Abd al-Qādir al-Gīlī, teologo e *ṣūfī* legato all’ortodossia forse più e meglio di tanti altri, non ebbe anche lui a dire: «Passai un anno fra le rovine di Madā’in [Ctesifonte] raggiungendo il dominio della mia anima inferiore mediante le macerazioni: mangiavo rifiuti e non bevevo acqua. Poi stetti un anno bevendo acqua senza mangiare rifiuti, e un anno ancora senza mangiare, senza bere e senza dormire».

E non era forse in sintonia con lo spirito che animava tale scelta se Aḥmad Ibn Ḥaḍrawayh al-Balḥī, nativo del Ḥurāsān, morto nell’854, soleva «compiere il digiuno di *ramadān* con solo pane d’orzo e sale»? E non animava questa dura asceti preparatoria agli stati mistici veri e propri, la stessa scelta di Muḥammad Ibn al-Faḍl al-Balḥī morto nel 951, dopo esser vissuto a Samarcanda, il quale, come ho già detto, lasciò così scritto: «Il mondo è il tuo ventre; nella misura in cui sarai severo con il ventre, sarai asceta nel mondo»? E al-Ḥasan al-Baṣrī non soleva ripetutamente raccomandare: «Contro le tentazioni chiedete aiuto al digiuno, alla preghiera e all’asceti»?

Dicevo che detta pratica è propedeutica alla mistica, e non fine a se stessa. È disciplina razionalizzata dalla coscienza del fine che si intende raggiungere. Bannān Ibn Muḥammad al-Ġammāl raccontava di avere visto in sogno l’Inviato di Dio che, tra le altre cose, ebbe anche a dirgli: «Chi mangia con l’avidità dell’anima inferiore, Dio gli acceca l’occhio del cuore». «Mi svegliai», continua Bannān, «e giurai che non mi sarei saziato mai più. Quella sera avevo mangiato due panini e una scodella di lenticchie»<sup>138</sup>. E questo perché? Perché avevano tutti coscienza del fine cui tendevano, perché anche in questa pratica aleggiava sovraneamente persuasiva la certezza di quel Dio che, unico nella misericordia e nella clemenza, camminava passo passo con la creatura senza mai abbandonarla. E di fatto così raccontava Mamšād al-Dīnāwarī, morto nel 911: «Fu con noi un uomo che si era imposto strenue privazioni; arrivò a mangiare un dattero al giorno, poi ad alimentarsi di sola acqua. Gli domandarono: “E quando il poverello ha fame, che fa?”. “Prega”. “E quando non ha la forza di pregare?”. “Dorme”. “E se non prende sonno?”. “Dio non lascia un poverello senza una di queste tre cose: le forze, il nutrimento, il sonno”». Aḥmad al-

<sup>138</sup> In G. Mosco, *Il Prato*, 176 si parla di una ciotola di lenticchie oggetto di lite tra un eremita e il suo vicino.

Badawī al-Šarīf se ne stette in isolamento sul tetto della sua cella, restandovi quaranta giorni o più, senza mangiare, bere né dormire. Di Ibrāhīm al-Taymī, morto nel 711, si dice che «una volta, dopo quaranta giorni di digiuno, accettò dalla moglie un acino d'uva, lo masticò e poi lo sputò». Šams al-Dīn al-Dīrūtī «digiunava quasi tutti i giorni, e qualche volta per quaranta giorni mangiava soltanto un dattero o un acino d'uva secca». Abū al-Su'ūd al-Ġārihī per tutto il tempo del *ramaḍān* non mangiava affatto e beveva un'oncia di acqua al giorno<sup>139</sup> e Ḥasan al-'Irāqī da giovane digiunava un giorno sì e uno no. Di alcuni mistici si dice addirittura che osservassero il digiuno del *ramaḍān* ancora in fasce, come è appunto narrato di Ibrāhīm al-Dasūqī al-Qurašī. Sbalorditiva ingenuità della fede!

Che l'ascesi è, come accennavamo, principio e fondamento di ogni ulteriore tappa di elevazione interiore, è affermato senza mezzi termini da Muḥammad Ibn Abī al-Ḥusayn al-Rifā'ī, là dove dice: «L'ascesi è il fondamento degli stati spirituali e dei gradi elevati; è il primo passo di chi va verso Dio [= cammino], si isola con Lui, è soddisfatto di Lui e a Lui si affida. Chi non pone le sue fondamenta nell'ascesi non riesce in nessuna delle tappe seguenti». «Sappi che se tu digiuni, è Lui che ti fa digiunare», affermava Ibrāhīm al-Dasūqī.

Gli orizzonti dell'ascesi monastica cristiana sono sorretti da ideali che trascendono la persona e si avvalgono di intense meditazioni scritturali, soprattutto evangeliche e paoline. L'ascesi è per essi una tensione interiore che diviene stimolo per una migliore e più degna glorificazione di Dio. A chi gli chiedeva come avrebbero dovuto comportarsi i monaci, Pambone, in altre traduzioni Pambo, rispose: «Con grande ascesi e custodendo la coscienza pura nei confronti del prossimo»<sup>140</sup>. Non a caso il monaco Mios, rivolgendosi ad un soldato che gli chiedeva se Dio accoglie la penitenza, gli chiese: «Quando il tuo vestito si strappa, lo getti via?» Rispose: «No, lo cucio e continuo a usarlo». Dice l'anziano: «Se dunque tu hai pietà del tuo abito, Dio non avrà pietà della sua creatura?»<sup>141</sup>. Nell'esperienza monastica di tipo cenobitico o comunque comunitario, l'ascesi non può mai sottrarsi all'obbedienza che è segno di autentica umiltà, mentre l'ascesi fine a se stessa o disancorata dalla volontà di Dio espressa nel sottomettersi alle direttive del maestro diviene facilmente fomite di superbia e di vanagloria<sup>142</sup>.

<sup>139</sup> Di Macario di Alessandria Palladio ci dice che mangiasse quattro o cinque onces di pane e bevesse un'uguale quantità d'acqua per tre anni (cf. PALLADIO, *La storia lausiaca*, 79). Di un solo pane si nutrì l'anacoreta Elia per venticinque giorni (cf. *ivi*, 243).

<sup>140</sup> L. MORTARI, *Vita e detti dei Padri del deserto*, II, 136.

<sup>141</sup> *Ivi*, 52.

<sup>142</sup> Cf. *ivi*, 198.

Analoghi a questi comportamenti degli asceti musulmani erano pure quelli di alcuni monaci cristiani. Ve ne erano infatti di quelli che digiunavano a giorni alterni, altri tre o quattro giorni e altri per un'intera settimana<sup>143</sup>, altri invece ritenevano bene mangiare qualcosina ogni giorno, tramandando così la via regale, che è leggera<sup>144</sup>. La regola aurea del digiuno rimaneva comunque solo e sempre la moderazione, espressione di profonda sapienza e saggezza e segno di una virtù sana e robusta. Digiunare era considerato dagli asceti cristiani un esercizio corporale, un allenamento per affrontare agoni più impegnativi e conturbanti, e come il digiuno erano considerati attività corporali anche il silenzio e molto lavoro manuale, come usava fare il monaco Pambone<sup>145</sup>. Digiunare fosse anche per sei giorni e covare ira non poteva giovare al monaco, perché il digiuno ha di mira la soppressione del vizio in qualsiasi sua forma o esternazione<sup>146</sup>. Paolo il Grande usava digiunare la quaresima con una misura di lenticchie e una piccola brocca d'acqua. «E restava chiuso fino alla festa, occupandosi di un cestino: lo intrecciava e lo disfaceva»<sup>147</sup>. Ma il digiuno concorre altresì alla temperanza, è un vero freno contro il peccato. «Chi lo rigetta», soleva dire Iperechio, «finisce per diventare come un cavallo pazzo per le femmine!»<sup>148</sup>.

### 13. Vigilanza

Rientrava nelle cose ritenute guide dell'anima, salvaguardia della fede e continuità dello spirito orante. Poemen così si esprimeva a proposito della necessità di vigilare: «Il vigilare, lo stare attenti a sé stessi, e il discernimento, queste tre virtù sono guide dell'anima»<sup>149</sup>. Grandemente persuaso dell'efficacia della vigilanza, lo stesso Poemen soleva dire spesso: «Non abbiamo bisogno di nient'altro che di uno spirito vigilante»<sup>150</sup>. Raccomandava anche di conservare

<sup>143</sup> Era, tanto per citare un esempio, quanto si era imposto l'eremita *abba* Marco, che per sessantatre anni praticava il digiuno a periodi di una settimana intera (cf. G. Mosco, *Il Prato*, 72; 90).

<sup>144</sup> Cf. L. MORTARI, *Vita e detti dei Padri del deserto*, II, 91; 134; 172; 185. Antonio il Grande mangiava ogni cinque giorni e lo faceva soltanto per fame (cf. PALLADIO, *La storia lausiaca*, 121).

<sup>145</sup> Cf. L. MORTARI, *Vita e detti dei Padri del deserto*, II, 120.

<sup>146</sup> Cf. *ivi*, 130. Così sosteneva Poemen.

<sup>147</sup> *Ivi*, 150. Per episodi analoghi cf. Palladio, *La storia lausiaca*, 121. Mosco non lesina occasione per mettere in risalto i vari modi di digiunare di singoli eremiti e monaci. Tra l'altro attesta che un anziano della Cilicia, di nome Conone, digiunò per trentacinque anni nutrendosi di pane e acqua una volta la settimana e lavorando incessantemente (cf. G. Mosco, *Il Prato*, 75; 76).

<sup>148</sup> L. MORTARI, *Vita e detti dei Padri del deserto*, II, 206.

<sup>149</sup> *Ivi*, 92.

<sup>150</sup> *Ivi*, 117.

la vigilanza dentro e fuori<sup>151</sup>. Inculcava ai suoi discepoli di essere vigili con cura e perseveranti nell'operosità, per non trovare in sé contaminazione<sup>152</sup>.

#### 14. Vegliare

Di Mālik Ibn Dīnār si racconta che non dormisse mai durante la notte e quando una notte la figlia gli chiese perché mai non dormisse e non riposasse un poco, rispose: «Figlia mia, io non mi corico per paura di due cose: innanzitutto ho paura della collera dell'Altissimo e dei Suoi castighi; in secondo luogo se mi giungesse dall'alto un'illuminazione improvvisa, non voglio rischiare di perderla; cerco perciò di trovarmi nelle condizioni più atte a riceverla»<sup>153</sup>.

Di Abū Hurayrah, morto nel 680, si racconta: «Lui, la moglie e la schiava avevano diviso la notte in tre parti: tutta la notte, a turno, eseguivano la preghiera e si flagellavano». 'Utbah al-Ġulām ogni notte, fino ai raggi del sole, vegliava e ripeteva: «Mio Dio, sia che Tu mi castighi, sia che Tu mi perdoni, accetterò sempre di buon grado la Tua decisione»<sup>154</sup>.

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

---

<sup>151</sup> Cf. *ivi*, 117.

<sup>152</sup> Cf. *ivi*, 122.

<sup>153</sup> FARĪD AL-DĪN AL-ATTĀR, *Parole di Ṣūfī*, 82.

<sup>154</sup> *Ivi*, 101.

## **Esperienza ascetica nel monachesimo orientale e nell'islām**

BARTOLOMEO PIRONE

### **Abstract**

L'articolo intende offrire una panoramica di alcune pratiche ascetiche che sono patrimonio comune tanto dell'Islām quanto del cristianesimo in riferimento soprattutto al monachesimo orientale. L'esperienza ascetica e la condivisione degli atteggiamenti e dei comportamenti rispetto al mondo testimoniano una vera e propria continuità di intenti nel costante tentativo della ricerca di Dio.

### **Parole chiave**

Cristianesimo, Islām, Monachesimo, Oriente. Ascesi

### **Abstract**

The article aims to offer an overview of some ascetic practices that are common heritage of both Islam and Christianity in reference especially to Eastern monasticism. The ascetic experience and the sharing of attitudes and behaviours towards the world testify to a real continuity of intent in the constant attempt to seek God.

### **Keywords**

Christianity, Islam, Monasticism, East Asceticism

# LA RIVELAZIONE DESACRALIZZA IL MONDO. LINGUAGGIO E RIVELAZIONE IN ROSENZWEIG

*Sergio Gaburro\**

Il crescente interesse per il pensiero di Franz Rosenzweig, che si è registrato negli ultimi decenni, non ha esaurito il desiderio di vivificare anche alcuni percorsi della ricerca teologica. Il suo pensiero non può essere rimpicciolito *sic et simpliciter* al contributo di un pensatore di faccende religiose ebraiche. Si tratta piuttosto di far emergere e valorizzare, con nuovo vigore, alcune importanti istanze di carattere ermeneutico, come quelle della temporalità, della linguisticità e della fattualità, che interessano anche l'orizzonte teologico. Tra le voci più significative che hanno permesso al pensiero di Rosenzweig di uscire dal silenzio c'è il contributo di Levinas, il quale affascinato da quel pensiero e sentendosi debitore prende posizione contro una certa riflessione filosofica occidentale di tipo totalizzante, impegnandosi a svilupparne il contenuto fondamentale, recuperando soprattutto la tradizione biblica. Levinas seguendo le orme della riflessione di Rosenzweig e attingendo alle comuni sorgenti bibliche ebraiche, apre una breccia interpretativa, senza dubbio rilevante, nel momento in cui tenta di elaborare la tradizione giudaico-biblica nella prospettiva del pensiero<sup>1</sup>.

Altrettanto significativo è il contributo di Bernhard Casper che offre una chiave ermeneutica inedita del contributo di Rosenzweig, sia per l'accento posto sul concetto di pensiero dialogico, sia per il nesso evidenziato tra temporalità e linguisticità. Innanzitutto nello spazio di questa connessione, è possibile ripensare l'essere come evento a partire dalla relazione dialogica. Nella prospettiva di Casper la penetrazione filosofica del concetto di rivelazione, rende possibile la differenza dall'istanza totalitaria dello Spirito assoluto e quindi di poter recuperare la contingenza dell'esistenza<sup>2</sup>. La categoria della rivelazione,

---

\* Professore incaricato di *Teologia fondamentale*, Facoltà di Teologia, PUL.

<sup>1</sup> Cf. E. LEVINAS, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990<sup>2</sup>, 26.

<sup>2</sup> Cf. B. CASPER, *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, Morcelliana, Brescia 2008.

inoltre, è in grado di accendere una luce inedita su un altro tratto della riflessione di Rosenzweig e precisamente: da un lato intensifica la distanza critica dal pensiero totalizzante, dall'altro rileva come uno dei tratti della riflessione filosofica totalitaria sia il suo porsi senza tempo. Infine, la condizione di ciò che è temporale e quindi contingente rappresenta, insieme al linguaggio, il dato fenomenologico adatto a rendere ragione dell'effettività dell'esistenza e della sua storicità. Tale temporalità va compresa come una storia dischiusa e diacronica che avviene fra gli uomini e che mette in luce il tratto fondamentale del pensiero dialogico, lasciando affiorare la possibilità di pensare la storicità dell'essere.

Se oggi è possibile parlare di un'ontologia dell'evento, lo si deve soprattutto al contributo di Rosenzweig che, recuperando il pensiero ebraico delle Scritture, afferma che l'essere non ha il valore di rapporto, ma indica sempre la tensione del diventare, del sopraggiungere, dell'irrompere del *novum*<sup>3</sup>. Il rinnovamento del pensiero dell'inizio, del *novum*, accomuna Heidegger e Rosenzweig<sup>4</sup> e sorge da una profonda interazione con la tradizione ebraico-biblica che, allo stesso modo del versante greco, rappresenta legittimamente il senso della riflessione filosofica occidentale. In questa prospettiva l'ebraismo si mostra come una vera e propria chiave ermeneutica, che rappresenta le istanze decostruttive e ricostruttive del suo pensiero, capaci di condurre a nuovi approdi teoretici. Il contributo ebraico, quindi, si pone come condizione di possibilità per rinnovare la stessa filosofia, innestata sull'orizzonte della storicità, della linguisticità e della Rivelazione. Tutte prospettive che declinano il paradigma della temporalità secondo il ritmo in cui avviene la relazione con l'*A(a)ltro*.

Su questo alveo acquista consistenza anche un originale recupero di Kierkegaard e Schopenhauer, con il quale viene smascherata nella riflessione filosofica ogni pretesa di totalità. A Rosenzweig va riconosciuto il merito di aver anticipato nel Novecento, sia la critica nei confronti del tentativo di comprendere l'essere unicamente come presenza, sia di aver elaborato una fenomenologia davvero originale, che si basa sulla critica alla falsa totalità dell'hegelismo. Tale fenomenologia può essere considerata lo spazio in cui "filosofia esperiente" e Parola della rivelazione, secondo Rosenzweig, dovrebbero comporsi in

<sup>3</sup> Ancor più di altri pensieri religiosi, quello ebraico resiste a un'opera di sistemazione concettuale, per due motivi essenziali della tradizione rabbinica: la narratività fondamentale del linguaggio e l'assoluto pluralismo delle interpretazioni e delle credenze. Tale pluralismo è assoluto non solo tra le diverse fasi della tradizione ebraica (Bibbia, Corpus talmudico-midrashico, mistica antica, filosofia medievale, mistica cabalistica, ecc.), ma anche all'interno di ciascuna di queste fasi.

<sup>4</sup> Cf. C. BANBACH, *Athens and Jerusalem: Rosenzweig, Heidegger, and the Search for an Origin*, in *History and Theory* 44 (2005) 271-288.

piena simmetria<sup>5</sup>. Questo sentiero ermeneutico è stato percorso, in Italia, da Adriano Fabris<sup>6</sup> che individua, nel pensiero sulla rivelazione di Rosenzweig, un nodo teoretico essenziale per ripensare il ruolo della linguisticità che contraddistingue il dibattito del Novecento. Tale approccio ermeneutico, non solo rende ragione della particolare prospettiva esistenzialista di Rosenzweig, ma anche dell'opportunità che apre, di tradurre in questioni umane i nodi di carattere filosofico-teologico. In questo paesaggio è possibile anche tratteggiare di nuovo lo spazio che connette la filosofia con la teologia, facendo di quest'ultima sia il rimedio critico della categoria di totalità, sia il codice interpretativo del presupposto stabilito dalla filosofia.

La categoria della rivelazione, infatti, offrendosi come linguaggio, permette di ridisegnare una nuova fisionomia della ragione, muovendo dalla necessità di affermare insieme *fede e sapere*, poste in un rapporto che interrompe la pretesa di un superamento dell'*affidamento* rispetto alla *conoscenza*. Porre al centro dell'attenzione il fenomeno del linguaggio, compreso non più nella sua dimensione puramente apofantica, ma come opportunità per comprendere l'evento originario, permette di riformulare, nel pensiero di Rosenzweig, la questione dell'essere posta su un terreno che sembrerebbe estraneo e che tuttavia in questo *rischio* è contenuta la *possibilità*. Con Rosenzweig la questione dell'essere è compresa attraverso un'esperienza più originaria della realtà, attraverso la quale è possibile incontrarla come evento inatteso e come *dono mattutino del linguaggio all'uomo*, riconoscendo nell'evento della rivelazione la condizione di possibilità del suo offrirsi. Rosenzweig, riflettendo sull'evento della Parola che rinnova la creazione a ogni istante, è in grado di dare ragione di questo altro inizio, evidenziando in modo eloquente che: «*se l'essere è altro da quello che l'ontologia aveva compreso [...] è perché ha abitato una terra diversa*»<sup>7</sup>.

Tra le coordinate essenziali che illustrano la riflessione teoretica di Rosenzweig, si vuole privilegiare la connessione tra rivelazione e linguaggio, che permette di ripensare l'essere come evento e come incontro. In particolare si intende evidenziare come la linguisticità è strettamente connessa con lo stesso evento rivelativo dell'*A(a)ltro*. Dio, infatti, si manifesta all'uomo come parola e come nome, permettendo così alla sua creatura di poter rispondere e nomi-

---

<sup>5</sup> Cf. F. ROSENZWEIG, *La Scrittura, saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova, Roma 1991, 257-282; L.A. MANFREDA, *Tempo e redenzione: linguaggio etico e forme dell'esperienza da Nietzsche a Simone Weil*, Jaca Book, Milano 2001, 139.

<sup>6</sup> Cf. A. FABRIS, *Linguaggio della Rivelazione*, Marietti, Genova 1990.

<sup>7</sup> M. ZARADER, *La dette impensée, Heidegger et l'heritage hébraïque*, Seuil, Paris 1990, 143. Cf. il testo francese: «Si l'être "est" autre que ce qu'en avait compris l'ontologie, c'est parce que celui-ci avait habité une terre différente».

nare. Il linguaggio, in quanto spazio di appello e di risposta, di invocazione e di apertura all'evento, non consente nessun ripiegamento nell'oggettivazione recintando l'altro nella gabbia grammaticale, ma apre un orizzonte nuovo all'insegna della gratuità e della relazione, della libertà e dell'incontro. In questo orizzonte la grammatica viene ad assumere una funzione del tutto nuova, rimettendo in discussione il tentativo di ridurla a strumento della logica, per affermare che essa è il segno distintivo del pensiero stesso, in senso lato una vera e propria ermeneutica.

### 1. La connessione fra linguaggio, pensiero e mondo

La riflessione di Rosenzweig si muove decisamente contro l'idea totalitaria di una conoscenza obiettiva che ha trovato la sua attuazione nell'assoluto di Hegel, dove tutto si risolve e tutto è incluso, ma ciò non la autorizza a essere fraintesa come una filosofia vitalistica o irrazionalistica. Se per Rosenzweig la vecchia riflessione filosofica è astratta, statica ed essenzialistica, impegnata principalmente a definire l'*essenza*, la nuova riflessione che deve nascere è chiamata a essere una filosofia *esperiente*<sup>8</sup> e *narrante*. È lo stesso Spinoza a suggerirgli il concetto di esperienza e Schelling quello di narrazione. Il contributo di Rosenzweig non può essere considerato semplicemente alla stregua di un risultato raggiunto, da collocare nello scaffale della biblioteca e nemmeno di un guadagno provvisorio, ma si tratta di un pensiero chiamato ad aprirsi all'orizzonte più ampio del «non-più-libro» (*Nichtmehr buch*), cioè della stessa vita. È l'esigenza annunciata fin dalla genesi del Nuovo pensiero<sup>9</sup> di superare il metodo della vecchia riflessione filosofica, inadeguata a cogliere la sfida di un confronto con l'*A(a)lterità* che potrebbe farle cambiare la direzione.

#### 1.1. Una grammatica aperta all'*A(a)lterità*

Lo strumento del linguaggio, che Rosenzweig pone al centro e che delimita il vecchio dal Nuovo pensiero, assume la funzione di vero e proprio contenuto e metodo della riflessione filosofica che indaga la realtà. Tale operazione,

<sup>8</sup> Sulla nozione di esperienza (*Erfahrung*) nel pensiero di Rosenzweig, cf. H.-J. HECKELEI, *Erfahrung und Denken: Franz Rosenzweigs theologisch-philosophischer Entwurf eines "Neuen Denkens"*. Bock-Herchen, Bad Honnef 1980, 115-149.

<sup>9</sup> Cf. G. BONAGIUSO, *L'eroe tragico e la filosofia narrante. Franz Rosenzweig e la genesi del Nuovo pensiero*, in *Idee* 52 (2003) 43-68.

quindi, richiede di riprendere il contatto con il linguaggio, compreso come paesaggio dell'accadere del tempo, della relazione e l'apertura a una possibile esperienza trascendentale sia dell'*A(a)lterità*, sia dello stesso mondo. Dal punto di vista semantico la grammatica, di cui parla Rosenzweig, non può essere ridotta a riprodurre un aspetto della logica, riducendo così il linguaggio a pura istanza strumentale. In questa prospettiva, infatti, quest'ultimo non potrebbe dare ragione, né del farsi del tempo che accade nella parola, né della nuova figura di mondo che nasce dalla Rivelazione in termini dinamici e relazionali. Usare il linguaggio come semplice connessione tra soggetto e predicato, riducendolo a una pura funzione copulativa, significherebbe mettere a tacere la possibilità dialogica e intersoggettiva che Rosenzweig intende recuperare.

La sferzata che Rosenzweig indirizza al vecchio pensiero idealistico tedesco, consiste nel fatto di aver banalizzato il linguaggio e di aver dato spazio a una logica della totalità nella quale il riconoscimento dell'*A(a)lterità* avviene attraverso una riflessione della coscienza che lo riduce a suo oggetto. In questo modo l'idealismo vive nell'illusione e nell'inganno di cogliere in termini intellettuali il tutto della realtà. I poli della logica idealistica, infatti, sono da un lato l'*io* e dall'altro la *cosa in sé*: escludendo l'istanza grammaticale evidenzia così la completa estraneità tra pensiero e linguaggio. Rosenzweig evidenzia con forza che il mondo idealistico non viene creato dalla parola, ma dal pensiero e quindi quest'ultimo è contro il linguaggio.

«Il passaggio dall'*io* alla qualità, così come l'idealismo lo pone a proprio fondamento, è concepibile soltanto nel "puro pensiero", solo in un pensare estraneo al terreno naturale del linguaggio, che pensa opposizioni dialettiche. E siccome questo primo passaggio è decisivo anche per tutti i passaggi successivi, ne consegue che la diffidenza nei confronti del linguaggio, e del suo apparente "accordo" con il pensiero, rimane un'eredità permanente dell'idealismo e lo spinge sempre oltre sul piano inclinato della sua logica "pura", estranea al linguaggio, alle spalle dell'umano»<sup>10</sup>.

In questo modo si evidenzia l'impronta riflessiva del pensiero idealistico, che intende separare l'intelletto dalla complessità relazionale dell'esercizio dialogico, per dar vita a una scienza dell'esperienza della coscienza, che colga in modo speculativo l'universale in una specie di gioco riflessivo con se stessa. Tale pensiero, producendo una dialettica fra soggetto e oggetto, non fa che escludere qualsiasi spazio alla linguisticità. Si tratta di una sorta di operazione algebrica che pur muovendo dai termini originali come *io* e *sé* in posizione

---

<sup>10</sup> F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Marietti 1820, Genova 1986<sup>2</sup>, 150.

dialettica, li sradica del tutto dall'istanza discorsiva, dando vita a un soggetto senza tempo, come inizio assoluto di ogni conoscenza. In questo modo ciò che produce diviene l'*A(a)ltro* rispetto al soggetto.

In questa prospettiva il pensiero viene considerato una sorta di «“ingrediente” del mondo, anzi la sua componente essenziale»<sup>11</sup>, un dettaglio logico dell'orizzonte universale, da cui deriva immediatamente un'alterazione del Soggetto. Quest'ultimo nella dialettica di *io* e *non-io*, si percepisce come soggetto-oggetto all'interno di un paradigma speculativo totalizzante, che coniuga l'*A(a)ltro* nel gioco dell'*io* e del *sé*. In questa visione «Il *logos* diventa un “ingrediente” completamente fuso e riversato nel mondo, al punto che è il mondo a contenere il *logos* e non viceversa»<sup>12</sup>. L'ascolto di un appello originario viene così a mancare, l'inveramento testimoniale non trova spazio e l'Immaginato monologico del pensiero, non può che muoversi necessariamente scegliendo di assumere il mondo come ingrediente del *logos*. Nello stesso tempo, se si accetta l'idea di mondo come una sorta di equazione che coincide con il mondo stesso, non si fa che porre il particolare come attestazione dell'universale, muovendo in termini meramente logici, secondo una totalità priva di tempo.

L'idealismo, nella sua accezione più specifica, non solo ha cercato di elevarsi al di sopra del linguaggio, ma ha tentato di ricondurre Dio all'io e quindi a un soggetto puro che può assumere su di sé, di fronte a ogni obiettività, il ruolo di origine della conoscenza. Si tratta di un percorso che procede dall'alto verso il basso, così che ciò che è originato emerge da ciò che origina, come suo oggetto, come un *illud*. Rimane vero che nell'idealismo il linguaggio ricorre ai termini *io* e *sé*, ma il passaggio riflessivo, che accade in essi, non può essere considerato né linguistico e nemmeno dialogico. L'operazione riflessiva, infatti, è affidata a un pensiero nitido, che è in grado di declinare sia ciò che fonda, sia ciò che è fondato: il tutto nel mero orizzonte dell'oggettività. In questa prospettiva l'*io* e il *sé*, avendo bisogno di trovare casa in un concetto e quindi in uno spirito assoluto, non sopportano di essere declinati all'interno di un nome che domanda, per sua natura, il libero darsi della relazione.

«L'“io”, il “soggetto”, – afferma Rosenzweig – l'“appercezione trascendentale”, lo “spirito”, l'“idea”, tutti questi sono nomi che il “sé”, il solo elemento ancora disponibile al di fuori di mondo e Dio, assume dopo essersi risolto a prendere il posto del produttore *A(=A)*»<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> *Ivi*, 15.

<sup>12</sup> *Ivi*, 18.

<sup>13</sup> *Ivi*, 146.

L'idealismo, separando la ragione dal suo carattere linguistico, la sottrae anche dall'orizzonte temporale, scegliendo di procedere attraverso una mera speculazione in cui l'oggetto del pensiero è il pensiero stesso. In questa prospettiva della totalità, l'idealismo è caratterizzato dal concetto di produzione. L'io è in grado di produrre da sé il Non-io e il concetto la propria cosa, così che «l'intero mondo delle cose come oggetto del conoscere si estende fra questi due poli»<sup>14</sup>, con la conseguenza che il parlare viene sradicato dal tempo. Il pensiero della totalità, impegnato a catturare il Tutto della realtà, mentre ne esce vincitore si illude di raggiungerlo, ma al prezzo molto alto di soffocare la libertà e di annullare l'autonomia dell'*A(a)lterità*, perché in questo modo

«Il grande edificio della realtà è distrutto: Dio e uomo sono volatilizzati nel concetto limite di un puro e semplice oggetto di questo soggetto; e il mondo, per conoscere il quale l'idealismo in un primo tempo si era messo in cammino, è divenuto un semplice ponte tra quei concetti limite»<sup>15</sup>.

Secondo Rosenzweig la fattualità di Dio, del mondo e dell'uomo si rivela pervasa da un'essenziale contraddizione, dalla compresenza del "sì" e del "no", tra l'esporsi nella propria chiusura a un'esperienza immediata e il manifestarsi al di fuori di sé. Se nell'orizzonte aristotelico il divenire si spiega attraverso un fondamento teologico che annulla ogni contraddizione, ogni cambiamento e ogni tempo, perché ogni movimento fa riferimento a Dio anche se immobile, per Rosenzweig in Dio, mondo e uomo, il "sì" e il "no" della contraddizione sono tendenzialmente sullo stesso piano, così come la fattualità positiva dei tre elementi<sup>16</sup>. Con la sua ermeneutica grammaticale<sup>17</sup> che pone al centro i fenomeni originari, Rosenzweig capovolge la categoria di essere-pensiero. In questo modo, non solo ripresenta in termini nuovi il rapporto tra filosofia e rivelazione, ma intuendo che nel linguaggio una trascendenza viene alla parola, può spiegare l'energia degli stessi fenomeni e il succedere del tempo come spazio sempre nuovo della relazione. Il pensiero, se rimane radicato nella contingenza, può considerarsi nella lingua reale e, quindi, evitare ogni tentativo oggettivante di sequestrare Dio, il mondo e l'uomo.

In questa prospettiva la Rivelazione non è soltanto l'orizzonte trascendentale che rende possibile l'interazione con il tempo, ma è il vero contenuto del linguaggio che si evidenzia come Evento accaduto. È questo l'orizzonte

---

<sup>14</sup> *Ivi*, 149.

<sup>15</sup> *Ivi*, 154.

<sup>16</sup> Cf. A. FABRIS, *Linguaggio della rivelazione. Filosofia e teologia nel pensiero*, Marietti, Genova 1990, 110-111.

<sup>17</sup> Cf. G. RIPANTI, *Franz Rosenzweig, Rivelazione e linguaggio*, in *Hermeneutica* 7 (1987) 127-139.

della vita nel quale l'essenziale contraddizione, data dalla compresenza di "sì" e "no", si apre all'evento dialogico dell'Io divino e del Tu umano, scandendo così il tempo della rivelazione in vista di ricevere il nome proprio che non si lascia catturare<sup>18</sup>. Tale approccio rappresenta la frattura del processo oggettivante della logica.

«L'“io” (o il “tu”) – osserva Rosenzweig – considerato nella sua oggettività è singolo semplicemente e direttamente; [...] non è un “il” perché sarebbe un “un”, ma è singolo senza specie. In luogo dell'articolo compare qui l'immediata indeterminatezza del nome proprio. Con la chiamata mediante il nome la parola della rivelazione entrava nello scambio dialogico reale; nel nome proprio è collocata la breccia che interrompe il rigido muro della cosalità. Ciò che ha un proprio nome non può più essere cosa, non può più essere di tutti, è incapace di entrare senza residui nella specie, poiché non c'è specie cui appartenga, è specie a se stesso»<sup>19</sup>.

Il pensiero logico, per poter afferrare la totalità con uno sguardo, necessita di un'esperienza della temporalità altra rispetto a quella della totalità onnicomprensiva, nella quale si dissolvono tutte le differenze specifiche. La categoria temporale, per Rosenzweig, non è cosa diversa dall'accadere stesso del linguaggio. Infatti «Nel momento in cui si ha l'eventuarsi della lingua, accade la temporalità. Si eventua un tempo, una durata come chiarezza della realtà»<sup>20</sup>. Il farsi tempo della lingua e, viceversa, il farsi lingua del tempo, affermano che il linguaggio non è la misura del tempo, ma temporalità che realmente si può esperire nella parola. La stretta connessione tra grammatica e realtà è legata, anzitutto, dal fatto che le forme delle parole sono unite al movimento della lingua verso il suo contenuto; inoltre, dal fatto che la lingua non solo narra ma interviene in un dialogo che produce senso e fa accadere il mondo e, infine, dal fatto che anticipa l'orizzonte escatologico.

## 1.2. In cammino verso l'esperienza

Rosenzweig fa coincidere l'orientamento del suo pensiero con l'esperienza. Egli muove da un interrogativo essenziale: come è possibile che il pensiero consideri un fenomeno senza concepirlo e sequestrarlo nella gabbia grammati-

<sup>18</sup> Cf. S. GABURRO, *Comprendere il nome di Dio come gesto di attesa. Per una teologia ermeneutica che inabiti una parola-tenda*, in *Rassegna di Teologia* 54 (2013) 593-615.

<sup>19</sup> F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, 199.

<sup>20</sup> Cf. B. CASPER, *Il pensiero dialogico*, 120.

cale e, quindi, come può rendere ragione della Rivelazione che gli si manifesta, senza che sia lo stesso pensiero a rivelarlo? Lo sforzo di Rosenzweig consiste nel frequentare gli strumenti della filosofia tradizionale, organizzandoli in una prospettiva che abbandoni il suo carattere solipsistico e totalitario, per preferire un “sistema” in cui il frammento non venga considerato una quantità trascurabile. L’idealismo, con il suo concetto di unità del Tutto, affermando un’unica strada che conduce alle parti e nella quale il flusso di energia dell’intero “sistema” scorre unico e universale attraverso tutte le singole forme, non lascia aperta nessuna possibilità di un punto di vista. In questo modo la parte, l’*individuum*, viene imbalsamato, soffocato e messo a tacere. Parlando di “sistema” Rosenzweig precisa che quando si dice “sistema”, è necessario riferirsi a una unità dove

«da ogni singolo punto corrono fili e relazioni che toccano ogni altro punto e l’intero; e l’unità di queste relazioni innumerevoli, la loro conclusione relativa è l’unità del punto di vista personale del filosofo, esperita e filosoficizzata»<sup>21</sup>. E precisa che “sistema” «non è un’architettura in cui le pietre vengono a comporre l’edificio e sono in funzione dell’edificio [...]; sistema invece significa che ogni individuo ha l’impulso e la volontà a *rapportarsi* a tutti gli altri singoli individui; il “tutto” sta al di là del suo orizzonte, egli vede solo il caos delle singolarità verso cui tende le sue antenne»<sup>22</sup>.

In questo modo Rosenzweig sfida decisamente l’idealismo «dalla Ionia fino a Jena», perché, a suo avviso, «chi misconosce e contesta all’essere la totalità nega l’unità del pensiero»<sup>23</sup>. Egli sfida l’idealismo, quale culmine del pensiero occidentale, che sulla scia di Hegel sarebbe responsabile di bastare a se stesso, fondandosi «sulle proprie gambe»<sup>24</sup>, alterando così il senso del suo stesso percorso e di ogni esperienza particolare. Quando la ragione filosofante ritiene di bastare a se stessa e di interpretare l’intero, affermando come unica ed esclusiva la propria realtà, in quanto «conoscenza pensante del Tutto»<sup>25</sup>, non fa che ignorare la coscienza individuale, connessa a un preciso nome e cognome che, in termini universali, rimane intraducibile. Non basta, quindi, mostrare l’insostenibilità delle pretese onnicomprensive della vecchia filosofia, ma occorre soprattutto recuperare la presa di coscienza dell’irriducibilità

<sup>21</sup> F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, 55.

<sup>22</sup> F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und Sein Werk. Gesammelte Schriften, Briefe und Tagebücher, 1900-1918*, vol. I/1, Nijhoff, Haag 1979, 484.

<sup>23</sup> *Ivi*, 12.

<sup>24</sup> *Id.*, *La Scrittura*, 243: «La ragione filosofica si regge sulle proprie gambe, basta a se stessa. Tutte le cose in essa comprese (*begriffen*) e alla fine essa comprende se stessa».

<sup>25</sup> *Id.*, *La stella della redenzione*, 111.

dell'individuo a qualsiasi sintesi del pensiero. Negli appunti di un ciclo di lezioni tenute nel 1922 annota:

«io non sono da dividere. Io sono io [...]. Questa indivisibilità, questa “in-divid-ua-lità” è la prima cosa che noi dobbiamo assolutamente comprendere, com-prendere, cogliere nella sua realtà [...]. C'è dunque qualcosa che non “è”. Ma che neppure “non è”. Che sta piuttosto al di là dell'essere e del non-essere. Questo qualcosa non “è” l'io, ma l'*io sono*»<sup>26</sup>. E così «L'“io” di Dio [...] recalcitra contro ogni traduzione in terza persona, è “io” ed “io deve rimanere”»<sup>27</sup>.

Recuperando la specificità concreta dell'uomo che «non si lascia facilmente *mettere in bottiglia*»<sup>28</sup>, Rosenzweig intende affermare la necessità di un pensiero della parola che prenda sul serio il tempo, che sia in grado di parlare e pensare per qualcuno, capace non tanto di rendere logicamente conto del miracolo di creazione-rivelazione-redenzione, ma di poterlo sperimentare concretamente. Egli respinge fortemente l'equivalenza di essere e pensiero, quale presupposto necessario per aprirsi a un Nuovo pensiero che rifiuti di rintanarsi nell'astrattezza del *logos*. Dopo aver demolito le totalità speculative del passato, il Nostro mira a edificare una nuova totalità rispettosa delle esigenze del singolo e appunto la fedeltà all'esperienza, ovvero alla concretezza del reale. Il linguaggio, a suo avviso, subentra alla matematica e si pone come *medium* descrittivo e performativo degli eventi della creazione, della rivelazione e della redenzione. Esso coglie la realtà nella sua dimensione concreta, pone il tempo e lo spazio, annuncia l'aprirsi della relazione e libera una parola che avvia una dialettica di io e tu.

Ponendo l'accento sull'uomo come «un fatto» concreto, Rosenzweig si oppone decisamente al pensiero immobilista, che a contatto con un primo elemento dell'esperienza, che chiama anche «fattualità assoluta», si chiede *cosa sia* quel fenomeno e pretende di poter togliere il velo sull'essenza. In realtà «cercare l'essenza di qualcosa significa ridurre qualcosa a qualcosa d'altro, alterare la propria identità, che rispetto al pensiero è già altra, e ricondurla al sé del pensiero»<sup>29</sup>. Rispetto al fenomeno originario che si presenta nella sua fattualità assoluta, l'approccio dell'idealismo si illude di rimanere nella realtà, al cambia-

<sup>26</sup> ID., *Die Wissenschaft vom Menschen* (1922), in ID., *Zweistromland. Kleinere Schriften Zu Glauben Und Denken*, vol. III, Nijhoff, Dordrecht – Boston (MA) - Lancaster 1984, 644. Citato da L. BERTOLINO, *Il nulla e la filosofia: idealismo critico e esperienza religiosa in Franz Rosenzweig*, Trauben, Torino 2005, 51, (suo il corsivo).

<sup>27</sup> F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, 198; 190.

<sup>28</sup> G. BONAGIUSO, *L'eroe tragico e la filosofia narrante. Franz Rosenzweig e la genesi del Nuovo pensiero*, in *Idee* 52 (2003) 45.

<sup>29</sup> N. BONIMELLI, *Fenomenologia grammaticale. Filosofia senza sapere in Franz Rosenzweig*, in *Información filosófica* 10 (2008) 80.

mento preferisce l'immobilità e non compie nessun movimento verso l'*A(a)ltro*. Anzi, immobilizza il fenomeno, si identifica con esso e gli presta la sua voce. Ciò che l'idealismo considera un cammino verso l'*A(a)ltro*, è in realtà un immobile e narcisistico rispecchiamento, «un amore alla terza persona, *ille* dona tutto di sé a *illud*, nessun “tu” risuona e quindi non entra in gioco alcun “io”»<sup>30</sup>.

Il tentativo di ridurre l'*A(a)ltro* al sé, per dire «la Signoria sul Tutto»<sup>31</sup>, interpreta la pretesa del pensiero di costruirsi in casa propria un fondamento, con la presunzione che il nome dato al concetto sia il nome *proprio* della verità. Il pensatore che sostituisce l'*A(a)ltro* con il sé, dimentica che la lingua del pensiero non può diventare sua proprietà, ma rimane l'esperienza attraverso la quale lo stesso pensiero rende ragione dell'*A(a)ltro* e lo racconta restando costantemente in cammino verso di esso. Rinunciare a lasciarsi interpellare dal fenomeno, come luogo di invocazione originaria, significa considerarlo un semplice riflesso nel quale rispecchiarsi e vedere nient'altro che se stessi, ponendosi a confronto con un sé senza voce e senza nome, il cui nome è un nome *in proprio* e non un nome che l'altro nomina e interPELLA. Quelle che sembrano le idee dell'*A(a)ltro* sono proiezioni che riproducono con insistenza il proprio sé.

Se il vecchio filosofo conosce uno stupore statico, il nuovo esperisce e narra: non si meraviglia, perché stupirsi significa restare immobili<sup>32</sup>. Il nuovo pensatore, proprio perché tocca con mano la propria finitezza dell'esperienza, è in grado di narrare ciò che ha esperito, senza tuttavia la pretesa di definire come è *propriamente stato*, ma soltanto *com'è andata*. Narrare è rendere ragione di come i fatti si sono svolti, ma comprende anche la possibilità di rifare il mondo, rinnovandolo nell'accadere del reale. Quando il linguaggio avviene nell'ambito della relazione, si esprime come il *novum* che accade fra il pensatore e l'*A(a)ltro*. Il nuovo filosofo, che narra, non si limita più agli enunciati o ai sostantivi che indicano le sostanze, ma mette in gioco tempi verbali, mentre le parole scandiscono il tempo. Questo gli accade perché il tempo dell'esperienza diventa reale, ha ben presente che l'atto del conoscere avviene nel tempo, rimane legato a ogni istante e, quindi, non può negare che il suo passato sia trascorso e che il suo futuro gli stia dinanzi. Egli si rivela come il «pensatore che pensa» (*Sprachdenker*)<sup>33</sup>, sa di pensare nel linguaggio e a partire da esso e, a differenza

<sup>30</sup> F. ROSENZWEIG, “Cellula originaria” de La stella della Redenzione, in ID., *La Scrittura*, 248.

<sup>31</sup> ID., *La stella della redenzione*, 412.

<sup>32</sup> Cf. ID., *La Scrittura*, 268: «La vecchia filosofia, la filosofia del “filosofico stupire” (e stupire significa stare immobili) si accanisce contro una cosa e non la vuole lasciare finché non la “possiede del tutto”».

<sup>33</sup> Cf. P. RICCI SINDONI, *Prigioniero di Dio, Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Studium, Roma 1989, 94: «Divenire “pensatore della parola” (*Sprachdenker*) diventava per Rosenzweig lo stimolo a un cominciamento nuovo della filosofia». Cf. M. CACCIARI, *Errante radice*, in ID., *Icone della legge*, Adelphi, Milano 2002<sup>4</sup>, 37: *Sprachdenker* è «il pensatore che pensa nei limiti del suo linguaggio».

del vecchio sapere che si pone come un pensiero senza tempo e che si verifica nella simultaneità, il Nuovo si pone come un linguaggio legato al tempo.

«Parlare è legato al tempo, si nutre di tempo, non può né intende abbandonare questo suo terreno di coltura, non sa in anticipo dove andrà a parare, lascia che siano gli altri a dargli la battuta. Vive soprattutto della vita di altri [...]. Nel dialogo vero qualcosa accade sul serio; io non so prima che cosa l'altro mi dirà perché in realtà non so neppure che cosa dirò io, anzi non so neppure se parlerò; potrebbe anche essere l'altro a cominciare e anzi nei colloqui autentici per lo più è così [...]. Avere bisogno di tempo significa non poter anticipare nulla, dover attendere tutto, per ciò che è proprio essere dipendenti dagli altri. [...] La differenza tra pensiero vecchio e nuovo, tra pensiero logico e pensiero grammaticale, non consiste nell'esprimersi a voce alta o a bassa voce, bensì nel bisogno dell'altro o, il che è lo stesso, nel prendere sul serio il tempo»<sup>34</sup>.

Se la parola del vecchio pensatore, è senza tempo, l'esperienza che l'altro può fare è concepita soltanto come un fallimento e una vittoria della morte. Quest'ultima, infatti, «era venuta cavalcando per tutte le strade e si era glorificata che ogni percorrere strade era soltanto un perire»<sup>35</sup>. Il cammino del nuovo pensatore, invece, non va dal sé del pensiero all'*A(a)ltro*, ma fa esperienza, nel senso che entra nel movimento verso l'*A(a)ltro*. Il pensiero della totalità cancella, o meglio crede di cancellare, la morte e l'angoscia della morte di ciascun singolo, poiché lo inganna convincendolo che solo lui deve morire. In questo modo costruisce l'idea di un Tutto che non muore e in cui nulla perisce. Per realizzare questa visione, il pensiero autonomo è costretto a escludere il singolo e a moltiplicare le rielaborazioni della realtà finché essa non si arrende e non si lascia assorbire nell'oscurità del Tutto. Ogni forma della realtà viene così fagocitata nel Tutto, compresa la stessa morte che si rivela un "nulla". In questo modo l'idealismo può arrogarsi il diritto di non avere presupposti, totalmente assoluto e ostentare il suo inganno attraverso un'unica e universale conoscenza.

Rosenzweig, al contrario, riprende a riflettere dal singolo e dalla sua vita, in particolare da quel presupposto negato, cioè dalla morte del singolo, affermando che non è un semplice "nulla", ma è "qualcosa". Il nulla è riconosciuto da Rosenzweig come la chiave ermeneutica vincente nella *reductio ad absurdum* della filosofia idealistica. Se la morte per quest'ultima si pone come *nihil negativum*, un concetto vuoto privo di oggetto (*il nulla non è*), che per il suo approccio sistematico non può che essere esclusa dalla totalità, per il Nostro si

<sup>34</sup> F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, 271.

<sup>35</sup> *Ivi*, 421.

configura invece come *nihil positivum*, un nulla reale, una nozione che emerge in termini di aporia dove, il nulla che è, sussiste in termini problematici oltre qualsiasi tentativo di sintesi del pensiero<sup>36</sup>. Quando egli parla del concetto di nulla si riferisce a uno specifico contenuto e rappresenta un modello filosofico che permette di raggiungere quei fenomeni che sfuggono a un approccio puramente concettuale.

«Parlare del nulla cercando di salvarne l'autonomia – afferma Adriano Fabris – non può significare altro che rinviare, movendosi pur sempre in una dimensione problematica che trova il suo terreno nell'aporia di un concetto che nega la propria positività, a una sfera che, al di fuori del Tutto, sonda, ciononostante, per altra via, la possibilità di essere significativa. [...] Si apre così – al di là del sistema, ma in rapporto ad esso come suo nulla – una dimensione trascendente»<sup>37</sup>.

Quando la filosofia raggiunge il traguardo del proprio pensare, come nel caso del nulla della morte, questo è per Rosenzweig finalmente il momento in cui può aprirsi alla *filosofia esperiente*. Il nulla della morte è una contraddizione reale che infrange la totalità dell'idealismo e se da un lato destabilizza le pretese onnicomprensive della filosofia del Tutto, dall'altro apre il pensatore a una inedita possibilità *esperiente* dell'esistenza.

«La morte – commenta Paola Ricci Sindoni – ritorna nelle pagine della *Stella* come il nocciolo problematico ineludibile per la ricerca filosofica: essa rappresenta non solo e non tanto l'accettazione della propria ineludibile finitezza, ma soprattutto l'esperienza del proprio accesso all'esistenza e alla parola tramite la rivelazione»<sup>38</sup>.

La verità che l'uomo cerca attraverso la sua esperienza, secondo Rosenzweig, non è tanto un possesso logico, ma una conquista etica, che richiede di passare «dal libro al non-più-libro»<sup>39</sup>, ovvero di andare *nel centro quotidiano della vita*. Quando, a suo avviso, l'uomo giunge alla conoscenza della verità, attraverso l'esperienza vissuta e la luce della preghiera che conducono alla visione del Tutto, Dio dona di comprendere l'apice del cammino della ricerca umana e quindi di contemplarlo. A questo punto il Nostro, non potendo più proseguire per concetti, usa le immagini per descrivere il volto dell'uomo nel «mezzo della vita» e annota:

---

<sup>36</sup> Cf. L. BERTOLINO, *Il nulla e la filosofia: idealismo critico e esperienza religiosa in Franz Rosenzweig*, 263-264.

<sup>37</sup> A. FABRIS, *Linguaggio della Rivelazione*, 26-27.

<sup>38</sup> P. RICCI SINDONI, *Prigioniero di Dio*, 125.

<sup>39</sup> F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, Arsenale, Venezia 1983, 69.

«Nel più intimo santuario della verità divina, dove a lui, secondo le sue aspettative, il mondo intero e lui stesso dovevano abbassarsi e ridursi a metafora di ciò che egli là avrebbe visto, l'uomo non scorge altro che un volto uguale al proprio [...]. Ciò che egli mi ha dato a contemplare in questo aldilà della vita, non è nulla di diverso da ciò che mi era concesso di percepire nel mezzo della vita: la differenza è che ora lo vedo e non lo odo soltanto»<sup>40</sup>.

Rosenzweig sa bene di non poter avere a disposizione il fenomeno che gli si offre, poiché tale apparizione emerge soltanto alla fine di un lungo cammino, solo al termine dell'esperienza. In origine il fenomeno che si dà e in cui si imbatte il pensiero, non si lascia vedere, non consiste in un'essenza, ma ciò che di esso si rivela è una parola.

### 1.3. Gli elementi dell'esperienza

Se per il pensiero dell'idealismo gli elementi dell'esperienza, vale a dire Dio, mondo e uomo, sono considerati qualcosa d'altro che semplicemente gli sono dati per poter cercare l'essenza, riducendoli in definitiva a se stesso, il pensiero di Rosenzweig, invece, intende muoversi partendo dalla fattualità di tali elementi, dalla loro fenomenicità che sfugge a ogni cattura. Sfruttando la negazione, egli muove il suo pensiero dal nulla di quegli elementi. Il nulla, tuttavia, non lo intende come loro proprietà, ma soltanto come ciò che il pensiero è in grado di esperire trovandosi all'origine di essi. Il carattere positivo e aporetico del nulla non si impone solamente nei confronti dell'essenza umana, per indicare la concretezza esistenziale dell'individuo, ma significa anche abbandonare quell'identità di essere e pensare che decide la forma della realtà, sulla base di presupposti puramente pensati. Volendo evitare qualsiasi forma di relativizzazione concettuale, il Nostro si propone di raggiungere la concretezza del mondo reale contraddistinto dalla contingenza, che in modo assoluto non si lascia esprimere in un'affermazione universale.

Collocare il mondo sotto il segno della contingenza vuol dire considerare il fenomeno nella sua imponderabilità, in quella perenne novità che, di fatto, rende impossibile qualsiasi anticipazione affidabile. In questa prospettiva, quindi, la realtà emerge nella pluralità e nella ricchezza delle sue manifestazioni, nella molteplicità e nella sorpresa delle sue possibilità. Posto di fronte a questa realtà, il pensiero strutturato logicamente risulta inflessibile e incapace

<sup>40</sup> ID., *La stella della redenzione*, 453: «Nessuna figura avete veduto, soltanto il suono di parola avete udito». Cf. S. GABURRO, *La Voce della Rivelazione: fenomenologia della voce per una teologia della rivelazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005.

di porsi in effettiva corrispondenza. Di conseguenza non è più la realtà che serve al pensiero, ma al contrario è il pensiero che viene costituito rispetto all'eccedenza della realtà. La problematica sussistenza del nulla posto di fronte al concetto non può essere colta attraverso strumenti meramente concettuali. Nel caso di Dio, infatti, non si possono produrre "prove" che dimostrino la realtà della sua natura che trascende ogni pensiero. La stessa "argomentazione ontologica" sbaglia l'obiettivo, poiché l'esistenza di Dio si pone oltre la siepe dell'evidenza, oltre ogni spazio fisico che si lascia pensare<sup>41</sup>. Grazie all'applicazione metodica dell'aporetica positività, Rosenzweig afferma la rottura dell'identità fra essere e pensiero.

Nell'impatto con la realtà il pensiero sperimenta il rinvio, il suo venire dopo rispetto a qualcosa e quindi il nulla non è né l'oggetto, né lo spazio in cui nasce il pensiero. Di conseguenza il nulla, non ponendosi come l'oggetto della riflessione, non può essere considerato la sostanza di ciò che il pensiero pensa, ma nel caso di Dio, il punto di partenza per poterlo pensare.

«Il nulla che era pensato solo come un nulla del sapere, non come un nulla positivo, posto, non come "oscuro fondamento", non come "abisso della divinità", ma come punto di partenza del pensiero su Dio, come luogo in cui è posto il problema. Ciò che precede il "no" originario non è certo il "si" stesso, ma il nulla da cui doveva scaturire l'affermazione. Così il "no", nonostante l'immediatezza della sua origine, è "più giovane" del "si". Il *non* non è *propter sic*, ma *post sic*»<sup>42</sup>.

La realtà di Dio che si mostra al pensiero, nella sua fenomenicità assoluta, viene rimpicciolita al suo nulla dal pensiero stesso, che entra in una sorta di sospensione. La realtà originaria che gli si offre, tuttavia, rimane sospesa non in quanto fenomeno *in sé*, ma in quanto fenomeno *del* pensiero. Quest'ultimo, infatti, avanza dal nulla verso qualcosa, per poter conoscere in che cosa consiste ciò che si mostra. Ciò non significa che quella realtà viene creata dal pensiero, ma che esisteva già prima. Il pensiero, quindi, è in grado di affermare e negare il nulla del sapere con un linguaggio capace di entrare in comunicazione con ciò che si mostra. Attestando e confutando ciò che si dà, il nulla del sapere ora è dotato di una voce, dello spazio di un linguaggio in cui poter fare esperienza dell'*A(a)ltro* e nello stesso tempo dare voce a se stesso. Se il linguaggio attraversa il fenomeno, quest'ultimo si pone come parola nel nulla del pensiero: parola che, pur non appartenendo al pensiero, gli si rivela.

Nella parola sono presenti sia l'*A(a)ltro* che si mostra, sia il pensiero. Essa non può mai essere ridotta a una questione privata, poiché ha in se stessa

---

<sup>41</sup> Cf. A. FABRIS, *Linguaggio della Rivelazione*, 27-28.

<sup>42</sup> F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, 31.

una forza *es-propriante*, che non si lascia catturare e che si può condividere. Questa parola, in quanto non propria, permette a ogni singolo di esporsi al fenomeno, di uscire dal proprio silenzio e di incamminarsi verso l'*A(a)ltro*: tale percorso è l'esperienza. Il pensiero, infatti, non ha alternative, poiché può trovare la strada verso l'*A(a)ltro* soltanto esponendosi attraverso il linguaggio, esponendosi al fenomeno che gli si rivela. In questo modo la parola si pone come l'*A(a)ltro* del pensiero e come il sentiero che gli permette di uscire incontro alla Rivelazione. Se le parti in gioco (Dio, mondo e uomo) si mostrano nell'esperienza e se questa va compresa come un prestare ascolto alla parola dell'*A(a)ltro* che si mostra e si rivela, è necessario che queste componenti, per indicare la via dell'esperienza, si mantengano in relazione. Tale compito è affidato al linguaggio.

Il dialogo, la narrazione, la preghiera, sono forme della "lingua reale", del linguaggio che esprimono l'accadere del pensiero come connessione di temporalità e alterità. Il linguaggio è in grado di riferirsi al concreto, all'individuale, al sempre nuovo. Esso si presenta, sia come mediazione espressiva della creazione divina, con la quale Dio esprime il suo giudizio sul mondo, sia come veicolo concreto del dialogo tra Dio e l'uomo e sia come mezzo con il quale gli uomini si riferiscono alle cose. Secondo Rosenzweig il linguaggio

«è soprattutto e più in generale la forma in cui viene a compiersi e a strutturarsi il rapporto tra Dio, mondo e uomo. In altre parole, linguistico è il modo in cui concretamente si istituiscono e si realizzano creazione, rivelazione e redenzione, gli eventi cioè nei quali i fenomeni originari, reciprocamente trascendenti, s'incontrano. La lingua, in generale, è quindi la modalità e la forma dell'incontro tra differenti»<sup>43</sup>.

Il linguaggio non soltanto permette l'incontro tra diversi, ma interpreta anche la linea di *confine* che distingue il vecchio dal Nuovo pensiero e che connette Dio, il mondo e l'uomo. Se il vecchio pensatore conosce in anticipo, nel suo monologo interiore, i propri pensieri e non è detto che li esprima, il nuovo si espone al rischio del dialogo aperto liberandosi nel tempo. Il vecchio si mostra come un *pensiero logico* che si è chiuso in un *sistema nemico del linguaggio*, mentre il nuovo si pone come un *pensiero grammaticale*, disponibile ad accettare tutte le conseguenze che comporta come il *prendere sul serio il bisogno dell'altro* e, quindi, considerare attentamente *il tempo*. Il linguaggio ha la forza di condurre immediatamente nel Nuovo pensiero sia l'*A(a)ltro*, sia *il tempo*. L'obiettivo di Rosenzweig è rimettere al centro il linguaggio, in vista di assumere la funzione di vero e proprio *strumento* della riflessione sia filo-

<sup>43</sup> A. FABRIS, *Linguaggio della Rivelazione*, 113.

sofica che teologica, divenendo contenuto e metodo di essa. Tale prospettiva implica un riguadagnare il bene perduto del linguaggio, inteso come ambito dell'accadere temporale e relazionale e, quindi, come istanza trascendentale che apre a una possibile esperienza non oggettivante dell'alterità dell'*A(a)ltro* e dello stesso mondo.

Se il linguaggio del vecchio pensiero, con la pretesa di rivolgersi a tutti, si riduce a un monologo, il nuovo si rivolge come "Io" a un "Tu" che non solo può ascoltare, ma dispone anche di una bocca per parlare. A questo "Tu" è affidato il compito di prendere la parola, cioè di continuare a pensare. L'"Io" e il "Tu", modello di ogni relazione, comprendono il dinamismo dei tre elementi implicati, Dio, uomo e mondo, così che anche il mondo non può più riferirsi all'orizzonte oggettivo dell'*Es* (esso). In questa prospettiva Rosenzweig prende decisamente le distanze dal principio dialogico dell'*Ich und Du* di Buber, affermando che il suo *Ich-Es* (*io-esso*)<sup>44</sup>, collegato al linguaggio oggettivante con cui l'io si riferisce al mondo, sarebbe soltanto un grande illusione costituita dall'io penso di origine cartesiano-kantiana<sup>45</sup>. Rosenzweig, in una lettera indirizzata a Buber, afferma:

«Da questa riduzione all'io-Tu (che Lei, d'altronde condivide con Ebner<sup>46</sup>) consegue tutto il resto. Così come fa Ebner, Lei getta, vinto dall'ebbrezza e dalla gioia dello scopritore, tutto il resto ai morti. Tuttavia l'Es non è morto, sebbene la morte gli appartenga. È creato»<sup>47</sup>.

In questo modo Rosenzweig evidenzia che Buber comprende la realtà strettamente connessa alla relazione Io-Tu, da costituire per l'io che è presso il Tu, il tutto. A suo avviso, viene a mancare il linguaggio della terza persona che non può essere ridotto a un oggetto privo di voce. In realtà Rosenzweig ammette un doppio linguaggio: quello del rapporto Io-Tu e quello del rapporto Io-Esso. Nel primo caso l'orizzonte fenomenico della relazione Io-Tu è data dal fatto che l'uno è presso l'altro, nel secondo caso il riferimento all'*Esso* comprende la realtà della creazione e, quindi, implica l'uso del passato. Il pensatore, che costruisce il sapere sul concetto della creazione, ha la possibilità di aprirsi al fenomeno e di andare al fondamento delle cose.

<sup>44</sup> Cf. M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993, 59.

<sup>45</sup> Cf. B. CASPER, *Franz Rosenzweig Kritik an Martin Bubers "Ich und Du"*, in *Philosophisches Jahrbuch* 86 (1979) 226-227.

<sup>46</sup> Sulla prospettiva dialogica della parola ebneriana, cf. S. GABURRO, *La parola come dialogo*, Messaggero, Padova 2009.

<sup>47</sup> F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und Sein Werk. Gesammelte Schriften, Briefe und Tagebücher, 1900-1918*, vol. I/1, 825.

Quando il pensiero abbandona i presupposti e si espone al manifestarsi degli elementi (Dio, mondo e uomo), affidandosi all'alterità del fenomeno, rinuncia al linguaggio della filosofia tradizionale per assumere il linguaggio della teologia, che si pone come il sapere della fede e che non ha nessuna pretesa di autonomia.

Rosenzweig ha ben presente che l'aver colto nella loro fattualità ultima Dio, mondo e uomo non significa ancora averne affermato l'esistenza. I tre elementi, infatti, restando isolati e privi di luce si trovano avvolti dalla «nebbia fantasmagorica della possibilità»<sup>48</sup>. Si tratta, piuttosto, di rintracciare nel caos degli elementi «un movimento vivo, una corrente circolare in cui nuotano», una «curva orbitale che può conferire visibilità al [loro] mistero»<sup>49</sup>. Con questa iniziativa è possibile sottrarre tali elementi dalla dimensione ipotetica per collocarli nelle relazioni del mondo reale. Per Rosenzweig creazione, rivelazione e redenzione costituiscono sia il mondo della realtà, sia il contenuto dell'esperienza: in altri termini permettono di cogliere l'effettiva esistenza di «Dio mondo uomo». La «e» che li congiunge non indica una forma vuota di collegamento, ma un legame vissuto, un movimento di apertura che sostiene la ragione, mentre si declina nei linguaggi e si concretizza nel parlare. Il problema non consiste nel pensare la sequenza dei tre momenti, ma nel coglierli, come fa la teologia, che comprende «il proprio contenuto non già come un contenuto stabile, bensì come evento [*Ereignis*], cioè non come vita, ma come esperienza di vita [*Erlebnis*]»<sup>50</sup>.

## 2. La Rivelazione tracciata dal linguaggio

Nell'ottica di Rosenzweig il linguaggio, in quanto espressione del movimento e dell'evento, provvede prima di tutto a creare il paesaggio grammaticale e non più logico, nel quale accade la comunicazione umana nella sua prospettiva dialogica, compresa quella fra Dio e uomo. Inoltre, essendo chiamato a garantire un effettivo riferimento alla realtà concreta, esso interpreta quel bisogno di oggettività che sta a cuore a Rosenzweig. Da ultimo si pone come la struttura attraverso la quale si descrivono i rapporti tra Dio, mondo e uomo. Nell'orizzonte del Nostro l'evento della Rivelazione, compreso come amore che vive nel balenare di un «attimo», «non può essere null'altro che l'aprirsi di qualcosa di chiuso, nulla più che l'autonegazione di una semplice essenza muta

<sup>48</sup> ID., *La stella della redenzione*, 93.

<sup>49</sup> *Ivi*, 89.

<sup>50</sup> *Ivi*, 114.

mediante una sonora parola, l'autonegazione di una perennità silenziosamente immota mediante un attimo mosso»<sup>51</sup>.

## 2.1. Il linguaggio risvegliato nella Rivelazione

La Rivelazione è vissuta come evento fondatore dall'uomo che in forma narrativa la riconosce e nello stesso tempo il suo mostrarsi implica il fatto che ciò che si manifesta è da sempre Parola. Tale prospettiva sembra essere stata ripresa in seguito da Gadamer, in cui il linguaggio assume una connotazione speculativo-rivelativa, aprendo così la possibilità di comprendere l'essere<sup>52</sup>. Per Rosenzweig soltanto attraverso la riflessione è possibile e doveroso riconoscere la parola reale risvegliata dall'evento della Rivelazione. Essa, tuttavia, non si lascia incontrare semplicemente come l'esponente fredda di un genere linguistico al quale appartiene, ma direttamente come *parola (Wort)* e *parola in risposta (Ant-wort)*<sup>53</sup>. Il linguaggio che viene parlato, nel darsi reciproco tra discorso e risposta fa, ogni volta, «esperienza in modo originario della propria temporalità»<sup>54</sup> e vede risvegliata la sua capacità creativa. In questo modo il linguaggio non *e-nuncia (aus-sagt)* le cose, ma le *nomina* e si rivolge al mondo senza la pretesa di dire tutto, «come se tutta l'essenza del mondo non avesse più segreti, come se esso l'avesse esaurita»<sup>55</sup>.

Il parlare, al contrario, in quanto nominare dell'uomo che modella il mondo, avviene sempre sulla base di una fiducia e in vista di una promessa. Esso rimane in una tensione che lo fa progredire «sempre nella pura speranza di un'ultima parola che si trova al di fuori di tutte le possibilità umane»<sup>56</sup>. Quando

---

<sup>51</sup> *Ivi*, 172.

<sup>52</sup> Cf. D. DI CESARE, *Essere e linguaggio nell'ermeneutica filosofica*, in Id. (ed.), «L'essere che può essere compreso è linguaggio». *Omaggio a Hans-Georg Gadamer*, Il Melangolo, Genova 2001, 7-27.

<sup>53</sup> Cf. S. GABURRO, *La parola come dialogo. Nel pensiero di Ferdinand Ebner*, Messaggero, Padova 2009, 74-75: è «interessante cogliere il nuovo esistenziale che emerge dal confronto tra Ebner, Buber e Rosenzweig. Ebner si concentra sulla categoria di *tuità*, Buber sul "tu innato" e Rosenzweig sul primato della parola in risposta ("Ant-wort"). Con approcci diversi e utilizzando categorie differenti, i tre autori propongono di considerare l'uomo come colui che originariamente è un tu. Per tutti e tre i pensatori l'uomo, in quanto parlante-ascoltante, diventa lo statuto fondamentale a partire dal quale è possibile pensare l'umano. Tale accento comune, che presuppone una visione dialogico-relazionale dell'uomo, stravolge gli schemi con cui si è posto il problema antropologico nella modernità che tende a pensare l'umano soprattutto in termini di ego-centralità, dove l'Io viene assunto come primario e fondamentale. Le tre diverse prospettive evidenziano che l'Io rimane soltanto un derivato, è la prima persona, ma per dirsi ha inevitabilmente bisogno della seconda. L'Io è necessariamente un Tu che soltanto secondariamente riesce a dire di sé "Io"».

<sup>54</sup> B. CASPER, *Il pensiero dialogico*, 129.

<sup>55</sup> *Ivi*, 138.

<sup>56</sup> *Ivi*, 139-140.

l'uomo libera il linguaggio lo fa sempre nell'intima speranza della promessa del compimento, che si trova oltre la sua facoltà e al di là del potere di tutti gli uomini che parlano. Sono la fiducia e la speranza, quindi, le condizioni che rendono possibile un linguaggio *serio*, nel senso che rimanga in tensione fra la realtà e ciò che balbetta di essa. Risvegliato nell'*A(a)ltro* il linguaggio parlato si rivela come un atto che non lascia «nulla nel mondo senza traccia dell'uomo, senza traccia di Dio»<sup>57</sup>. In questo senso la realtà del mondo esiste nell'essere parlato del linguaggio, in quanto evento sempre nuovo e creativo in cui sono implicati insieme sia l'uomo che Dio.

Secondo Rosenzweig la parola *cor-risponde* alla Rivelazione e trovando in quest'ultima il risveglio, non può essere considerata un semplice segno linguistico, ma possibilità di appello e di risposta, opportunità di Dio e dell'uomo di corrisondersi nella libertà e di riconoscersi attraverso il nome. Nell'atto linguistico del testimone la parola ottiene un'identità sempre nuova e tuttavia non cede a nessun tentativo di dar conto dell'essenza delle cose (*ist-frage*).

«All'“io” ri-sponde [*ant-wortet*] nell'intimo di Dio un “tu”. È il duplice risuonare di “io” e “tu” nel monologo di Dio, durante la creazione dell'uomo. Ma come il “tu” non è un autentico “tu”, poiché rimane ancora confinato nell'intimo di Dio, così anche l'“io” non è ancora un autentico “io”, poiché non gli si è ancora contrapposto alcun “tu”. Solo nel momento in cui l'“io” riconosce il “tu” come qualcosa fuori di sé, e quindi solo quando passa dal soliloquio al dialogo vero e proprio, diviene quell'“io” che pocanzi pretendevamo essere il “no” originario fatto suono»<sup>58</sup>.

L'evento della rivelazione, in quanto Parola che chiama, risveglia la parola dal suo sonno e decide un reciproco esodo dell'“io” e del “tu”, in un movimento nel quale l'evento della rivelazione accade e i due poli si scoprono di essere l'uno per l'altro. In questa prospettiva, come evidenzia Casper, è affermato il carattere linguistico della rivelazione:

«In questo uscire dal sé l'io non si rivela più come un io per sé, quanto invece un io per un tu. Proprio qui si situa l'origine del linguaggio. Nel dialogo fra io e tu si origina la lingua come il sempre nuovo evento del rischiararsi dell'essere (*Hellwerden des Seins*). Il linguaggio in cui l'essere, in quanto rischiarato è presente, non è la radura aperta dalla potenza dell'io solo per sé, ma l'accadere di per sé di questo rischiaramento tra me e l'altro in quanto altro»<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> F. ROSENZWEIG, *Dell'intelletto comune sano e malato*, Reverdito, Trento 1987, 91.

<sup>58</sup> ID., *La stella della redenzione*, 186.

<sup>59</sup> B. CASPER, *Il pensiero dialogico*, 125.

L'evento della Rivelazione, essendo dono del linguaggio, si fa presente non in un pensiero dell'oggettività, che lo rimpicciolisce nella gabbia delle proprie determinazioni, ma nell'appello dell'*A(a)ltro* che risuona nel fenomeno e frantuma la muta chiusura. Nel paesaggio della Rivelazione tutto diventa parola e ciò che non può farsi parola lo precede o lo segue. Questo tipo di linguaggio stabilisce la nascita di un «pensiero della parola» e si presenta come apertura relazionale. Rosenzweig lo chiama «pensiero del linguaggio», o anche, in modo forse più fedele al suo intento «pensiero che parla» (*das sprechende Denken*). «Parlare a qualcuno e pensare per qualcuno»<sup>60</sup>, significa che si ha bisogno dell'altro, per un tempo ben determinato e secondo un dinamismo dialogico imprevedibile agli stessi parlanti. Si tratta di una fenomenologia della parola, un orientamento del pensiero che quest'ultimo impara dall'*A(a)ltro*. Tale direzione, che possiamo chiamare la strada dell'esperienza, esamina attentamente e autenticamente il fenomeno come *A(a)ltro* che si rivela. Non cede, tuttavia, a nessuna forma di appropriazione ed è il linguaggio che lo indica al pensiero.

Rosenzweig considera la Rivelazione come meta di un cammino, come *in-veramento*, come esperienza abbozzata dal linguaggio. Ciò che si rivela è l'andatura che ogni persona, dalla sua particolare angolazione, sperimenta mentre cammina. Il Nostro considera Dio l'«eminente ospite»<sup>61</sup>, la rivelazione, da comprendere non semplicemente come una realtà oltre il pensiero, ma in modo più significativo come la parola che ogni giorno l'uomo adopera per parlare e che *dà a pensare*. Tale parola rappresenta un punto prospettico che, rispetto al cammino umano, si pone come meta finale e nel contempo prepara il cammino. L'esperienza dell'uomo, infatti, essendo un evento linguistico, si trova da sempre situata in uno spazio storico preciso che è esso stesso un punto di fuga, posto proprio di fronte al punto di vista, teso alla ricerca del senso. Ogni forma di conoscenza mette in atto un diverso approccio alla realtà, un sistema di funzionamento che può avere un proprio punto di fuga, una specie di zona d'ombra priva di chiarezza, che annulla i presupposti ritenuti decisivi.

Se da un lato, per Lacan, l'aver accentuato lo sbarramento tra significante e significato sembra introdurre di nuovo, rovesciandolo, la questione del senso profondo di un contenuto diverso dal contenitore, dall'altro per il filosofo danese Mikkel *Borch-Jacobsen* il senso lacaniano

«si mantiene certo distinto dal significante, ma in qualità di vuoto, di punto di fuga. [...] Infatti, che vi sia una “sbarra resistente alla significazione” non significa

---

<sup>60</sup> F. ROSENZWEIG, *La Scrittura*, 271.

<sup>61</sup> ID., *La stella della redenzione*, 313.

affatto che vi sia un significato opaco, nascosto “dietro” o “sotto” i significanti. Al contrario, vuol dire che il significato, proprio perché effetto del significante, “scivola” e “scorre” continuamente sotto di esso [...] inafferrabile come l’acqua»<sup>62</sup>.

La distinzione fra contenuto e contenitore è annullata dall’atto linguistico, che appare come un segno *esteriore*, senza lasciar presupporre che si nascondano nella zona d’ombra altri significati opachi, poiché dice se stesso e *nient’altro*.

Per Rosenzweig, rispetto alla figura del vecchio tipo di filosofo, impersonale e luogotenente stipendiato dalla storia della filosofia, il senso profondo posto nella zona d’ombra della realtà è intercettato dal pensatore che parla, il cui punto di vista è situato nel linguaggio<sup>63</sup>. Là dove egli decide di aprire la bocca per liberare la parola, si colloca in quel punto che è sempre un nuovo inizio. È lui il centro, necessariamente temporaneo e transitorio, il centro mutevole di un sistema che non potrà che essere altrettanto mobile. Il linguaggio, liberato dall’uomo che parla e che, fin dall’inizio, si pone come del tutto costituito,

«si risveglia a una reale vitalità soltanto nella rivelazione. E quindi non vi è nulla di nuovo nel miracolo della rivelazione, non vi è un intervento magico sulla creazione già creata, ma esso è integralmente segno, è, del tutto, un render visibile e un divenire esplicito e sonoro della provvidenza celata fin dall’origine nella muta notte della creazione, è totalmente *rivelazione*. [...] Essa rinnova la creazione primigenia nel presente che sempre viene nuovamente creato, poiché già quella creazione primigenia stessa altro non è che la profezia suggellata che Dio giorno dopo giorno rinnova l’opera dell’inizio. La parola dell’uomo ne è simbolo; ogni istante essa viene creata nuova nella bocca di chi parla, ma ciò avviene soltanto perché essa è fin dall’inizio e porta già nel suo grembo ogni essere parlante che un giorno opererà su di essa il miracolo del rinnovamento»<sup>64</sup>.

## 2.2. Il *Deus loquens* destabilizza il “sacro muto”

Se per Rosenzweig il mondo non è una sorta di ingrediente che entra nel pensiero, ma – al contrario – è il pensiero che appartiene al mondo, le diverse forme del linguaggio, come il racconto, il dialogo, l’invocazione, riferiscono l’accadere del pensiero come nesso di temporalità e alterità. Il linguaggio, nella sua struttura di narrazione, ragguaglia l’uomo di un sapere dell’origine, di cui l’esperienza della creazione è il presupposto originario e, in questa prospettiva

<sup>62</sup> M. BORCH-JACOBSEN, *Lacan. Il maestro assoluto*, Einaudi, Torino 1999, 216.

<sup>63</sup> Cf. F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, 112.

<sup>64</sup> ID., *La stella della redenzione*, 118.

il racconto dà voce a una parola *pre-originaria*. Il Nostro riferendosi al primo capitolo del libro della Genesi, osserva:

«Dio parlò. Questo è il secondo momento. Non è l'inizio. È già l'adempimento, il compimento sonoro del silente inizio. È già il primo miracolo. L'inizio è: Dio creò. Dio creò. Questo è il nuovo. Qui si spacca la dura scorza del mistero. Tutto ciò che fin qui sapevamo di Dio era puro sapere di un Dio nascosto, di un Dio che celava sé e la sua vita in un proprio territorio mitico, in una cittadella degli dèi, una montagna degli dèi, un cielo divino. Questo Dio di cui sapevamo era ormai alla fine. Ma il Dio creatore è in principio»<sup>65</sup>.

La parola, quindi, va intesa come il farsi temporale stesso del pensiero nella sua apertura all'*A(a)ltro*, con il quale, nel suo abisso originario, si trova da sempre in rapporto e in dialogo. Se la creazione del mondo, come tale, è anche creazione della parola, quest'ultima viene costantemente rinnovata attraverso la narrazione. La dimensione linguistica del pensiero, affermata da Rosenzweig, apre la possibilità di ripensare in modo nuovo il mondo e la qualità relazionale dell'uomo. L'ermeneutica della rivelazione non soltanto interpreta la compiutezza della creazione, ma ratifica nello stesso tempo l'autonomia dell'uomo e del mondo, quale opportunità per porsi davanti a Dio come interpellati dalla sua parola e capaci di riconoscerlo nella sua Alterità. È il *Deus loquens*, infatti, che infrange l'ambito del "sacro muto", nel quale da un lato l'eventuale descrizione estetica presuppone la sfiducia nel linguaggio e dall'altro sottostà alla presa totalitaria che rimpicciolisce il divino a un mondanò alterato. L'interazione contenuta in questa fenomenologia della relazione accade all'interno del carattere trascendentale dell'evento della rivelazione.

La parola del *Deus loquens*, sia per l'analisi grammaticale di cui è fatta oggetto, sia per il suo ritmare la sequenza di creazione, rivelazione e redenzione, apre la possibilità di interpretare il linguaggio del pensiero nei termini di un'ermeneutica dell'esperienza religiosa. Pareyson, circa il discorso filosofico su Dio, sostiene che non può essere un linguaggio diretto, vista l'impossibilità di oggettivare l'inoggettivabile e il rischio di rimpicciolire il divino a principio filosofico troppo ristretto rispetto all'effettiva esperienza religiosa, ma è invece un linguaggio indiretto, inteso come interpretazione del mito. Quest'ultimo, secondo Pareyson,

«è l'ascolto dell'inoggettivabile trascendenza, è la rivelazione stessa dell'essere, della verità, della divinità: è Dio *come* parla all'uomo, è Dio *che* parla all'uomo [...]. Interpretare il mito non significa purificarlo dal linguaggio simbolico,

---

<sup>65</sup> *Ivi*, 119.

ch'è giusto quello che lo rende eloquente, ma approfondirne e dipanarne l'infinita significazione, ch'è compito arduo e strenua impresa»<sup>66</sup>.

Per Rosenzweig si tratta di sperimentare concretamente, nella parola udita dal *Deus loquens*, l'intreccio creazione-rivelazione-redenzione, in vista di motivare ciascuno di questi momenti attraverso il pensiero grammaticale. Egli afferma che

«avere fiducia nel linguaggio è facile poiché esso è in noi e interno a noi, e non è diverso quello che ci viene dall'“esterno” rispetto a quello che dal nostro “interno” echeggia in risposta verso l'“esterno”. La parola è identica sia quando è udita che quando è pronunciata. Le vie di Dio e le vie dell'uomo sono diverse, ma la parola di Dio e la parola dell'uomo sono la stessa cosa. Ciò che l'uomo percepisce nel suo cuore come suo proprio linguaggio umano è la parola che proviene dalla bocca di Dio»<sup>67</sup>.

Il linguaggio, rispetto agli eventi della creazione, della rivelazione e della redenzione, da un lato coglie ciò che è reale nella sua consistenza, dall'altro permette che qualcosa effettivamente accada. Il nuovo metodo di Rosenzweig, scaturisce dalla temporalità del Nuovo pensiero, tanto che al posto del metodo del pensare, tipico della filosofia precedente, entra in campo il metodo del parlare. L'ipotesi ermeneutica che si apre è di comprendere il linguaggio come *tempo-spazio*, rappresentando in esso l'accadere della rivelazione, sia in rapporto a una sequenza di tempo, sia in ordine a un'istanza di spazio che ponga in questione il classico schema di trascendenza-immanenza. Una possibile chiave interpretativa sembra affiorare da un'annotazione di Rosenzweig che illumina la portata originaria dell'evento della Rivelazione e la possibilità di riconoscervi un ampio terreno di riflessione filosofica che confermi un pensiero della differenza.

L'occasione gli è data quando, riflettendo sul contributo di Freud *Totem e tabù*, evidenzia la portata desacralizzante della Rivelazione che, come tale, nel linguaggio biblico, si contrappone all'idolo. Una delle caratteristiche della divinazione nel mondo antico, è l'automatismo di far recitare a piacimento l'idolo, che interrogato *risponde sempre*. Gli idoli che la mantica è capace di costruire sono ingannevoli e la loro artificiosità porta alla massima realizzazione di un dispositivo che serve puntualmente ogni cliente. A questo proposito afferma André Neher: «Un idolo costruito per parlare, parlerà immancabilmente, ma tale parola non è che una parodia della parola reale, come, alla stessa stregua,

<sup>66</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, 143.

<sup>67</sup> F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, 160.

il suo silenzio non è che uno pseudo-silenzio. [...] L'idolo parla, certo, potete persino scommetterci – ma quando parla, *tutto si svolge come se non parlasse*».

Contro questo automatismo Rosenzweig afferma che «la rivelazione ha da fare solo questo: riconsegnare al mondo il suo carattere non religioso»<sup>68</sup>. Il Nostro allude al fatto che il mondo sia stato derubato di ciò che gli appartiene e che lo definisce. Esso ha perduto il suo aspetto naturale, è stato alterato nell'indole che gli è propria e costretto in una gabbia religiosa che non gli appartiene. Si tratta, quindi, di ricondurre il paganesimo alle sue reali proporzioni, nel momento in cui ha reso Dio un prolungamento del mondo e ha mascherato questo mondo di un vestito tipicamente idolatrico. Con il termine «paganesimo» Rosenzweig intende un orizzonte duraturo dell'esistenza, che si distende prima dell'evento rivelativo tipico del singolo uomo che viene al mondo *naturaliter* pagano, ma appartiene anche al pensiero che, in una ritrovata originarietà, muove alla ricerca di un sapere vivente di Dio, del mondo, dell'uomo. Tale paganesimo si trova sia nel luogo vicino a quell'Alterità, che con la parola frantuma l'isolamento originario in cui l'uomo singolarmente si trova murato, sia nello spazio «premondano» antecedente l'accesso al «sapere vivo» che il Nuovo pensiero realizza<sup>69</sup>.

In riferimento al tema della «religione», termine che Rosenzweig non ama perché fatto coincidere con l'istituzione che ha soffocato il rapporto vivente Dio-uomo-mondo, Lévinas riconosce al Nostro «la messa in moto del tempo stesso», «della vita che viene dopo il libro». E della religione afferma che «prima di essere una confessione, è la pulsazione stessa della vita in cui Dio entra in rapporto con l'uomo e l'uomo con il mondo. Religione come trama dell'essere, anteriore alla totalità filosofica. La vita, o la religione, è simultaneamente posteriore e anteriore alla filosofia e alla ragione, dal momento che la ragione appare come un momento della vita»<sup>70</sup>. Non si tratta di affermare una unità formale di Dio-uomo-mondo, quale risultato di chi raggruppa riducendo, ma che esiste nel significato che i termini rappresentano l'uno per l'altro, quando l'uomo accetta di collocarsi dentro di essi. In questo senso si tratta dell'unità della vita in cui ogni rapporto che si instaura fra gli elementi è irriducibile, unico, originale.

Il *Deus loquens* della Rivelazione ristabilisce il rapporto dell'uomo con la natura, educandolo di nuovo ad ascoltare la parola di Dio e rinunciando

---

<sup>68</sup> ID., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, I/2, 1918-1929, Nijhoff, Den Haag 1983, 768: «Die Offenbarung hat nur dies zu tun: die Welt auch wieder unreligiös zu Machen».

<sup>69</sup> Cf. E. D'ANTUONO, *Divino e umano. Lo spirito del paganesimo e il suo destino nel pensiero di Rosenzweig*, in *Idee* 52-63 (2003) 169-170.

<sup>70</sup> E. LÉVINAS, *La difficile libertà*, Jaca Book, Milano 2004, 104.

alla tentazione di trasformare magicamente la sua natura creaturale in cultura onnipotente, che crede di poter dominare ogni cosa e Dio stesso<sup>71</sup>. Questo approccio implica che la natura, in se stessa, non potrà mai subire una coagulazione sacralizzante, poiché essendo originata dalla parola è creazione divina. Per l'uomo, quindi, riconoscere la natura significa poter aprirsi ad ascoltare la voce di Dio. L'ascolto, infatti, non soltanto è esercizio antiidolatratico, ma condizione di una parola che risuona come obbedienza a un appello. La parola di Dio circoscrive lo spazio della creazione, ma non autorizza nessuna proiezione religiosa a sacralizzarla separandola dallo spazio profano. La Rivelazione opera questa desacralizzazione del mondo, quale condizione perché l'uomo possa riconoscerlo come spazio in cui l'Evento accade per entrare così nel dialogo con l'*A(al)tro*. In questa prospettiva il *Dio loquens*, che si rivela nel mondo, apre l'uomo all'ascolto che gli conferisce una propria identità e gli permette di avvertirsi interpellato.

### 2.3. La teologia come linguaggio

Rispetto ad altri approcci conoscitivi, alla teologia è dato di muoversi fra i più diversi sentieri linguistici, mettendo in atto le tensioni che collegano Dio, mondo e uomo. Secondo Rosenzweig non si tratta semplicemente di mettere in comunicazione gli oscuri sentieri del *pre-mondo*, ma di evidenziare l'intreccio reale che si delinea fra l'insieme filosofico Dio-mondo-uomo e la scansione teologica dei loro movimenti. La nuova teologia come linguaggio, diversamente dalla filosofia, può mostrare in che modo Dio-mondo-uomo possano diventare reali l'uno rispetto all'altro. Accanto al linguaggio filosofico tradizionale della narrazione e del far vedere indicando (*ἀπόφανσις*), il Nostro mette in campo, come tipicamente teologico, anche il dialogo che prevede domanda e risposta. A suo avviso si tratta di uscire dalla gabbia in cui si trovano imprigionate le scontate affermazioni teoretiche di una certa concezione della verità, essendo incapaci di dare voce a tutta la ricchezza della vita umana.

Se per Aristotele il discorso rispecchia la struttura del reale, al prezzo di far corrispondere la verità al linguaggio e, se, per Hegel il *logos* si pone come struttura della realtà, al prezzo di idealizzare il reale, per Rosenzweig il movimento del linguaggio va compreso nella prospettiva teologica della triplice forma di creazione-rivelazione-redenzione. La situazione contraddittoria che caratterizza la fattualità dei tre elementi, da cui emergono i rispettivi rappor-

<sup>71</sup> Cf. F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, I/2, 767.

ti vitali, rappresenta l'orizzonte non risolto che persiste anche dopo il loro reciproco esporsi come eventi. Nel caso del linguaggio della "creazione" la contraddizione sta nel fatto che mentre all'uomo è dato di dire il mondo, nel contempo emerge l'inscindibile legame con l'origine che precede il mondo creato. Nell'evento dialogico della "rivelazione", invece, emerge la contraddizione fra il rendersi presente di Dio come forza e vita, insieme al suo bisogno di esprimersi attraverso il linguaggio. Nel linguaggio della "redenzione", infine, che è lode e rendimento di grazie, Dio è coinvolto, anche se la richiesta della pacificazione delle tensioni non si realizza direttamente attraverso la sua azione, ma si concretizza con la mediazione di uomo e mondo<sup>72</sup>.

In questa prospettiva la teologia, non senza rifarsi a modelli filosofici greci, si trova impegnata a riflettere sulle condizioni di possibilità del realizzarsi dei rapporti fra Dio, uomo e mondo. Essa emerge come linguaggio, come modalità attraverso la quale può ordinare e raccontare la contraddizione fra un contenuto e il suo manifestarsi. La teologia come linguaggio si trova, quindi, a confrontarsi continuamente con «l'inesauribile sorgente del fenomeno» che, da ultimo, si presenta come «sorpresa, non un dato sempre nuovo, anzi più esattamente un regalo, poiché nel regalo la cosa regalata scompare dietro al gesto del regalare»<sup>73</sup>. In questo paesaggio fenomenico al linguaggio della teologia è affidato un compito ermeneutico, teso a recuperare il tratto dinamico e temporale dell'*E(e)vento*, facendo leva proprio sulla nozione di manifestazione. Tale orizzonte dinamico e contraddittorio, tuttavia, è all'origine di Colui che si rivela ed essendo espresso in termini apofantici, non può essere fissato grammaticalmente attraverso i concetti tradizionali. Alla teologia, come linguaggio, è quindi affidato il compito di confrontarsi continuamente con l'inesauribile sorgente del fenomeno e di compiere il passaggio dal *fenomeno* al *fondamento* (cf. FeR 83).

La novità introdotta da Rosenzweig consiste nell'attribuire al linguaggio il compito di esprimere la preliminare contraddizione in cui coesistono, negli elementi del *pre-mondo*, fattualità e movimento, determinazione e temporalità. La scelta del Nostro, di difendere il presupposto della positività del fatto, sembra trovare consenso in certi orientamenti della teologia contemporanea, affascinati dalle prospettive della positività e dell'*oggettività* dei contenuti cristiani. L'approccio rimane interessante, se contemporaneamente è mantenuta una forte attenzione al processo interpretativo delle Scritture, perché è attraverso questo costante confronto che la teologia come linguaggio può rinnovarsi, nel senso di un autentico pensiero della parola. Tuttavia il debole

---

<sup>72</sup> Cf. A. FABRIS, *Linguaggio della Rivelazione*, 122-123.

<sup>73</sup> F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, 48-49.

interesse per la *parola di Dio*, unito al costante richiamo per la positività del fatto, apre al rischio di una ripetuta fissazione dogmatica delle questioni teologiche. Pur essendo necessaria la fissazione del dato di fede, che permette anche una regolamentazione di linguaggio<sup>74</sup>, il pericolo è di far prevalere in termini sotterranei una posizione oggettivante, che va oltre la centralità della Rivelazione come evento.

La verità dell'*A(a)ltro* non appartiene al linguaggio teologico, ma ne è parte, vi partecipa, la esperisce. Tale esperienza è la rivelazione capace di espropriare il pensiero, lo fa uscire da sé e strappandolo dal suo mutismo solipsistico lo conduce nei paraggi della verità. Per Rosenzweig la rivelazione è traccia e sentiero dell'*A(a)ltro*, che si lascia pensare sia come dono, sia come interrogazione di senso. Si tratta di un'ontologia in cui, potremmo dire con Rosenzweig, sia respinta per l'ultima volta la bestemmia filosofica, secondo la quale «Noi non ritroviamo la verità in noi [...], no, bensì noi stessi nella verità»<sup>75</sup>. Al pensiero teologico è dato di trovarsi ospitato nel “momento” (*Augenblick*)<sup>76</sup> della rivelazione. Fin dalla sua giovinezza Rosenzweig fu accompagnato dalla costante intuizione dell'essenzialità dell'“istante” della rivelazione nella vita dell'uomo. Una categoria che attinse leggendo le opere del poeta tedesco Goethe che, nella sua lirica, afferma:

«Perché la verità è lontana, distante  
Si cela giù nei più profondi abissi?

Nessuno comprende al momento giusto!  
Se si comprendesse al momento giusto,  
allora sarebbe vicina e palese  
sarebbe piacevole e mite, la verità»<sup>77</sup>.

In questo orizzonte è possibile supporre che il tempo della verità possa mostrare nell'*oggi* la verità del tempo. La categoria del “momento” è ripre-

<sup>74</sup> Cf. K. RAHNER, *Che cos'è un asserto dogmatico?*, in ID., *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 115-165.

<sup>75</sup> F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, 420.

<sup>76</sup> Tale intuizione che indica letteralmente “l'occhiata” (*Oejeblik*: colpo d'occhio), si trova già presente in Kierkegaard, il quale sostiene che «è di grande importanza per fissare i limiti di fronte alla filosofia pagana e a una speculazione altrettanto pagana del cristianesimo». Egli afferma che «soltanto con questa categoria si può dare all'eternità il suo significato, diventando l'eternità e il “momento” gli estremi opposti, mentre altrimenti la stregoneria dialettica fa sì che l'eternità e il “momento” significhino la stessa cosa [...]. È innanzitutto nel “momento” che inizia la storia [...]. Il “momento” è quell'ambiguità nella quale il tempo e l'eternità si toccano; con ciò è posto il concetto della *temporalità*, nella quale il tempo taglia continuamente l'eternità e l'eternità continuamente penetra il tempo» (S. KIERKEGAARD, *Il concetto dell'angoscia*, in ID., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2013, 475; 481; 483).

<sup>77</sup> J.W. VON GOETHE, *Divano occidentale-orientale*, BUR, Rizzoli, Milano 1997, 54.

sa da Rosenzweig quando, per chiarire l'orizzonte del suo Nuovo pensiero, afferma: «Essa insegna, per dirla con Goethe, il comprendere al momento giusto»<sup>78</sup>. Appare chiaro che il Nuovo pensiero e il nuovo metodo, introdotti e portati avanti da Rosenzweig, derivano da un momento particolare della storia in cui a Dio, come si afferma nella prospettiva cristiana della Costituzione dogmatica *Dei Verbum* 2: «Piacque nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà (cfr. Ef 1,9)». In questa prospettiva l'evento rivelativo non rende sacro il mondo, ma lo desacralizza, affinché l'uomo, percorrendo i solchi della storia, possa in libertà rispondere e dirne con il linguaggio.

Il concetto di rivelazione della teologia come linguaggio, liberando l'impostazione filosofica dall'«ipseità cieca e sorda»<sup>79</sup> dell'approccio individuale, è in grado di «gettare quel ponte tra l'estremamente soggettivo e l'estremamente oggettivo. L'uomo, come colui che accoglie la rivelazione, come colui che esperisce il contenuto della fede, porta in sé l'uno e l'altro»<sup>80</sup>. Quell'uomo che porta in sé i due poli che stanno agli estremi del ponte, sperimenta il dono della rivelazione che riceve e così lo conosce come proprietà del donatore. Rosenzweig, a questa altezza della riflessione, desacralizza il mondo e ristabilisce il senso della contemplazione, ponendola come meta ultima dell'esperienza storica, dove splende il volto e la parola tace<sup>81</sup>.

Il Nostro, offrendo come criterio e supporto alla scientificità della filosofia la parola di Dio accolta dalla fede, sembra indicare un terreno di reciproca interazione tra filosofia e teologia. Si tratta di un ambito silenzioso e fecondo in cui «ciò che la filosofia esige nell'interesse dell'oggettività si dimostra per la teologia un'esigenza nell'interesse della soggettività»<sup>82</sup>. Sia l'occhio del filosofo, sia quello del teologo, impegnati a dare voce al mondo, si avvertono interpellati a fare silenzio per disporsi ad ascoltare. Quando, poi, avranno imparato ad ascoltare l'altro, potranno riconoscerlo come *A(a)ltro*, senza vedere in lui solo se stessi. In questo modo la parola dell'*A(a)ltro* diventa la sua azione, il suo volto e, come in una specie di inversione del mito, Narciso riuscirà a udire l'appello di Eco, dirigendo il suo sguardo *altr-ove*, lontano dalla transitoria identità del suo volto per riconoscere nell'*A(a)ltro* l'amore che attribuiva solo a se stesso<sup>83</sup>.

<sup>78</sup> F. ROSENZWEIG, *La Scrittura*, 268.

<sup>79</sup> ID., *La stella della redenzione*, 112.

<sup>80</sup> *Ivi*, 113.

<sup>81</sup> Cf. *Ivi*, 447: «Nessuna figura avete veduto, soltanto il suono di parola avete udito». Cf. S. GABURRO, *La Voce della Rivelazione: fenomenologia della voce per una teologia della rivelazione*.

<sup>82</sup> F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, 113.

<sup>83</sup> N. BONIMELLI, *Fenomenologia grammaticale. Filosofia senza sapere in Franz Rosenzweig*, 89.

### 3. La rivelazione tra desacralizzazione e secolarizzazione

Nella prospettiva di Rosenzweig, che evidenzia la portata desacralizzante della Rivelazione, ci limitiamo ad aprire uno spiraglio osservando tale Evento nel rapporto tra desacralizzazione e secolarizzazione. Si tratta di due processi che il senso comune del nostro tempo, per credenti come per tanti non credenti, considera antireligiosi *tout court* e *dunque* anticristiani.

«Alcuni oggi identificano la secolarizzazione e la desacralizzazione. Certo, fra questi due concetti ci sono molti punti di contatto, ma non sono identici o interscambiabili se non per chi identifica “sacro” e “religioso”. Infatti, per chi opera tale identificazione, la scomparsa del “sacro” (desacralizzazione) comporta la comparsa del “religioso” (secolarizzazione) e viceversa; mentre, per chi come noi non identifica “sacro” e “religioso”, la scomparsa del religioso (secolarizzazione) porta con sé la scomparsa del “sacro” (desacralizzazione), ma non viceversa; la scomparsa del “sacro” (desacralizzazione) può anzi favorire il religioso, perché lo purifica e lo libera dalle escrescenze del “sacro”»<sup>84</sup>.

Poiché il cristianesimo è religione dell’Incarnazione e non è soltanto un fatto storico, ma un evento che si svolge nel tempo, senza assolutizzare la storia si può dire che esso diviene paradigma del realizzarsi del cristianesimo nel mondo, come è stato descritto con lucidità:

«La fede cristiana ha realmente qualcosa da spartire col *factum*: essa è inserita in maniera specifica sul piano della storia e [...] ha indubbiamente un addentellato anche col cambiamento del mondo, con la sua modellatura, con la protesta contro la ipocrisia delle istituzioni umane e di coloro che le sfruttano»<sup>85</sup>.

L’evento dell’Incarnazione nel divenire della storia, nel *saeculum*, sta a significare la forza trasformante delle realtà mondane, propria dell’annuncio cristiano, nella sua tensione dinamica tra il *già* e il *non ancora*. Da ciò deriva che la secolarizzazione, anziché costituire un processo *a-religioso* o addirittura *anti-religioso*, rappresenta l’abitare del cristianesimo nell’ambito temporale e nel rispetto dell’autonomia sua propria<sup>86</sup>. Con l’Incarnazione il Verbo desacralizza Dio, il mondo, il cristianesimo stesso e tutto quello che prima veniva

<sup>84</sup> G. DE ROSA, *Secolarizzazione e secolarismo*, in *Civiltà cattolica* 121 (1970) 439-440.

<sup>85</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003<sup>12</sup>, 36.

<sup>86</sup> Cf. G. DALLA TORRE, *Secolarizzazione e laicità. A proposito delle radici cristiane dell’Europa*, in L. MONTEFERRANTE - D. NOCILLA (edd.), *La storia, il dialogo, il rispetto della persona. Scritti in onore del Cardinale Achille Silvestrini*, Studium, Roma 2009, 25ss.

concepito come sacro<sup>87</sup>. Se l'uomo aveva sacralizzato Dio e il mondo, Gesù sacralizza l'uomo, quale immagine del Padre e vero santuario in cui lasciarsi incontrare. In questo modo egli cambia completamente il rapporto dell'uomo con Dio e afferma che non esistono ambiti sacri al di fuori dell'uomo. Gesù che si fa carne, nella sua trascendenza desacralizza il mondo, demistifica l'ordine presente, relativizza tutti gli assoluti creati dalla storia<sup>88</sup>.

Attraverso i racconti dei vangeli si evince che è lo stesso Gesù, in quanto rivelatore e rivelato<sup>89</sup>, che promuove il processo di desacralizzazione a diversi livelli. Gesù, per esempio, desacralizza i luoghi sacri come il Tempio di Gerusalemme (cf. *Gv* 4,22-23; *Mt* 27,51; *At* 17,25), oppure incontrando la samaritana che prega sul monte Garizim, afferma che il Padre non ha più bisogno di un tempio per pregare (cf. *Gv* 4,5-42). Desacralizza pure il tempo sacro come il sabato (cf. *Mt* 12,1-14), insieme ai cibi (*Mc* 7,14-23; *Col* 2,16-17) e ai ruoli religiosi. Gesù desacralizza anche nell'ambito della malattia quando, ai rabbini che gli chiedevano se un cieco fosse tale per colpa sua o dei suoi genitori, rispondeva spezzando un legame plurisecolare fra malattia e peccato (cf. *Gv* 9,1-41). Non manca il suo intervento nei confronti del potere quando, invitando a rendere le tasse a Cesare, considerato un dio, desacralizza l'ordine sociale simbolico costituito nei millenni (cf. *Mt* 22,15-21). Sull'esempio del suo Maestro anche la chiesa è chiamata a desacralizzare il mondo per renderlo spazio creaturale e dialogico dell'uomo con Dio. La stessa abdicazione di Benedetto XVI, che segna il passaggio da un potere assoluto a un potere a tempo determinato, opera una sorta di desacralizzazione del ruolo.

Il processo di desacralizzazione avviato nei racconti dei vangeli, mette in discussione quella che sembra la scontata linea di confine che contrappone credenti e non credenti, sfidando l'uomo e il teologo di oggi a dare vita a nuove forme di pensiero, di azione politica, di laicità e di religiosità che nascano dal porsi in ascolto di altri e nuovi punti di vista. Purtroppo sembra che spesso si preferisca, come il cardinal Bellarmino, mantenere i propri presupposti, piuttosto che mettere l'occhio davanti al cannocchiale del mondo, attraverso il quale l'*E(e)vento* può farsi percepire. Non si tratta di focalizzare con nostalgia l'attenzione su ciò che è scomparso, ma su che cosa è stato aggiunto in una società in cui le pratiche religiose sono ormai un frammento della vita sociale e un oggetto della scelta individuale. Il processo della secolarizzazione aspira

---

<sup>87</sup> Cf. M. CROCIATA (ed.), *L'uomo al cospetto di Dio. La condizione creaturale nelle religioni monoteiste*, Città Nuova, Roma 2004, 344-350.

<sup>88</sup> Cf. G. De Rosa, *Fede cristiana e mondo secolarizzato*, in *Civiltà cattolica* 121 (1970) 8-19.

<sup>89</sup> *Dei Verbum*, 2: «mediator simul et plenitudo totius revelationis» (è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione).

a catturare la metamorfosi che proceda da una nozione che si vorrebbe nota a un'altra, familiare e che sfugge. Nell'attuale panorama è importante saper riconoscere i nuovi scenari che appaiono all'orizzonte, quali la cultura dell'autenticità, il primato della ricerca della felicità personale, il relativismo culturale e la tendenza al rifiuto di mediazioni.

Il ministero di Papa Francesco, oggi, tratteggiando una Chiesa al servizio dei poveri e degli emarginati, in nome dell'evento della croce che, letteralmente, impedisce ogni forma di autoesaltazione umana, si avvicina anche al grande ideale della teologia di Rosmini. Per quest'ultimo «il sacro non è uno spazio sacrale speciale, all'opposto, come indica la croce, diventa esperibile laddove nessuna rivendicazione terrena di governare e salvaguardare nasconde l'apertura sempre vulnerabile al trascendente e all'Altro»<sup>90</sup>. Per Rosmini tutta la creazione è aperta a Cristo e la Chiesa è chiamata a rinnovarsi, perché la sua santità si mostri nella capacità di amare. Nella sua opera di desacralizzazione Gesù fa riferimento a «un'apertura radicale del soggetto, una sfera di tangibilità, di devozione, ma anche di esposizione e vulnerabilità. Il sacro, quindi, non si può fissare e localizzare in modo definitivo, ma è, metaforicamente parlando, nei pori della vita, dove essa va oltre se stessa e incontra la devozione di Gesù»<sup>91</sup>.

La condizione odierna, nella sua *frantumazione* esasperata ha saturato ogni fessura, pur minima, del reale, con la conseguenza che la visione del mondo si trova governata dall'intuizione tacita che la realtà sia una cosa sola (*one possibility thing*), apparentemente disponibile, a portata di mano, rendendo l'uomo inquieto, spericolato, consumatore<sup>92</sup>. Non sono questi, tuttavia, gli effetti della secolarizzazione, poiché essa è il tentativo di dire che nella società europea è avvenuto qualcosa negli ultimi duecento anni. Di conseguenza, al di fuori del transito dalla modernità al contemporaneo, la fede e la religione non possono esistere, perché si tratta della loro stessa storia, come spazio in cui possono praticarsi ed essere praticate. La teologia occidentale, quindi, confrontandosi con questo transito, può comprendere meglio se stessa, le ragioni del suo prodursi in un certo modo e in alcuni ambiti. Diversamente, guardandosi unicamente allo specchio, non può cogliere ciò che essa è, di fatto, per la comunità alla quale vorrebbe rivolgersi. Si tratta, quindi, di criticare e nello stesso tempo di mantenere il paradigma della secolarizzazione che,

«non mette di per sé fuori gioco le religioni – non rappresenta, cioè, la fine della svolta assiale e l'inizio di una nuova rivoluzione spirituale di analoga portata – ma

<sup>90</sup> K. APPEL, *Desacralizzazione come santificazione della Chiesa. La diagnosi di Rosmini delle piaghe della chiesa e della loro rilevanza attuale*, in *Rosmini Studies* 5 (2018) 67.

<sup>91</sup> *Ivi*, 68.

<sup>92</sup> Cf. P. COSTA, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Queriniana, Brescia 2019, 95.

comporta comunque una ristrutturazione del campo di forze ideali entro cui si dispiega la creatività dell'agire umano. Principale sintomo di questa trasformazione è la crescente consapevolezza che la fede e la religione – a differenza dell'esperienza del sacro – non sono universali antropologici, ma opzioni significative offerte all'iniziativa individuale e collettiva»<sup>93</sup>.

Nel dispositivo imprescindibile della secolarizzazione, quindi, il processo della desacralizzazione appare mai finito e sembra collaborare con l'evento della rivelazione perché il mondo torni a essere per l'uomo spazio creaturale e dialogico in cui incontrare il divino. Lo stesso papa Francesco, in visita presso la Pontificia Università Lateranense, parlando del mondo di oggi segnato dal pensiero unico, invitava i presenti a uno sguardo *alto* e *altro* sulla realtà, non per isolarsi dal contesto, ma per «abitarlo con consapevolezza critica e capacità di discernimento»<sup>94</sup>. L'idea più diffusa e semplicistica si esprime dicendo: il sacro retrocede e il secolare avanza, o viceversa. I desacralizzatori, in realtà, rappresentando i loro ostacoli come esterni, non vedono che stanno desiderando il medesimo oggetto che per millenni è stato indicato come desiderabile dai sacralizzatori: il possesso dell'*A(a)ltro*, della Verità ultima.

Sergio Gaburro  
Pontificia Università Lateranense  
Piazza San Giovanni in Laterano, 4  
00120 Città del Vaticano

---

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> Cf. *Agenzia SIR*, 26 marzo 2019.

## La Rivelazione desacralizza il mondo. Linguaggio e rivelazione in Rosenzweig

SERGIO GABURRO

### Abstract

Muovendo dalla prospettiva di Rosenzweig si prende in esame la connessione esistente tra linguaggio e rivelazione. L'uomo che abita il mondo e in cammino verso l'esperienza, si trova aperto all'ascolto del *Deus loquens* che risveglia il suo linguaggio, con il quale può tracciare l'evento rivelativo. Quest'ultimo desacralizza il mondo, perché l'uomo lo possa vivere come spazio creaturale e dialogico in cui il divino accade. Alla teologia, come linguaggio, è affidato il compito di confrontarsi continuamente con l'inesauribile sorgente del fenomeno e compiere il passaggio «dal *fenomeno* al *fondamento*» (FeR 83).

### Parole chiave

F. Rosenzweig, Rivelazione, Linguaggio, Sacro, Desacralizzazione

### Abstract

Moving from Rosenzweig's perspective, we examine the connection between language and revelation. The man who lives in the world and on the path to experience, finds himself open to listening to the *Deus loquens* that awakens his language, with which he can trace the revelatory event. The latter desacralizes the world, so that man can live it as a creatural and dialogical space in which the divine happens. Theology, as a language, is entrusted with the task of continually confronting the inexhaustible source of the phenomenon and making the transition «from the *phenomenon* to the *foundation*» (FeR 83).

### Keywords

F. Rosenzweig, Revelation, Language, Sacred, Desacralization

# IL PIONIERISMO ECUMENICO DI YVES CONGAR

*Giovanni Tangorra\**

Yves Congar (1904-1995), nome noto del ventesimo secolo teologico, sul quale ha esercitato un influsso trascinate che giunge ai nostri giorni, è presto diventato simbolo dell'avanguardia ecumenica. Se questo convegno è dedicato ai "pionieri o profeti" dell'ecumenismo conciliare, entrambi i titoli si addicono certamente a lui, che ha fatto della riunificazione cristiana lo scopo della vita<sup>1</sup>. Il raggiungimento degli obiettivi gli ha richiesto una formazione esigente, trascorsa nell'officina domenicana di Le Saulchoir; un'ascesi del carattere, impaziente e d'indole introversa; un prezzo da pagare, per le vicissitudini legate alle incomprensioni con le autorità romane. Ho avuto l'onore di conoscerlo all'*Hôtel national des Invalides* di Parigi, dove ha trascorso gli ultimi anni, per l'acuirsi di una malattia neurologica che lo aveva costretto a vivere su una sedia a rotelle, e dove l'anno prima della morte ricevette la porpora cardinalizia da Giovanni Paolo II.

La produzione è vastissima, anche se abbonda di articoli, spesso ripresi, e scarseggia in testi organici<sup>2</sup>, che, com'è stato fatto notare, avrebbero facilitato il lavoro dei commentatori. Autodefinitosi *un travailleur des frontières*<sup>3</sup>, il teologo nato a Sedan coltivò ben presto una mentalità pionieristica, avventurandosi in zone limite del pensiero teologico, con un tipico sguardo al vissuto. Ecclesiologia ed ecumenismo furono i due fuochi della sua ellisse, benché Hervé Legrand pre-

---

\* Professore ordinario di *Ecclesiologia*, Facoltà di Teologia, PUL.

<sup>1</sup> Questo testo, rivisto dall'autore, riproduce la relazione tenuta al convegno *Pionieri o profeti. Figure e luoghi del mondo cattolico per l'ecumenismo prima del Vaticano II*, organizzato dal CENTRO STUDI E RICERCHE SUL CONCILIO VATICANO II della Pontificia Università Lateranense (Roma, 22-24 Novembre 2017). Riprende inoltre, ma con diversa impostazione degli argomenti, e varie integrazioni, la parte dedicata alla fase preconciliare di un articolo più completo: G. TANGORRA, *Congar, teologo ecumenico*, in *CVII. Ricerche e documenti* 1-2 (2017) 27-56.

<sup>2</sup> Insieme ai due noti elenchi bibliografici di Piero Quattrocchi e Aidan Nichols, si veda J.-M. VEZIN, *Présentation raisonnée de la bibliographie d'Yves Congar*, in *www.cathotheo.net* 5 (2006) 160-187.

<sup>3</sup> Y. CONGAR, *Journal d'un théologien (1946-1956)*, présenté et annoté par E. FOUILLOUX, Cerf, Paris 2001, 160.

ferisca porre in rilievo l'ermeneutica ecumenica, dicendo che *c'est l'oecuméniste qui est devenu ecclésiologue*<sup>4</sup>. Ecumenico a tuttotondo, Congar lo fu nel modo di ragionare e nella metodologia, congiungendo la formula dialettica, con cui prestare attenzione alle ragioni degli altri, alla ricerca storica, per cercare le radici comuni e le cause delle divisioni, che trovò anche in fattori non strettamente teologici. Duplice fu pure il suo approccio: complessivo, fino a intravedere un nesso causale tra le divisioni dell'Ortodossia e della Riforma; e peculiare, nella convinzione che i problemi non si pongono per tutti allo stesso modo.

Tre pilastri a sostegno di quest'impresa furono la coscienza vocazionale, le relazioni esterne e l'adesione al movimento ecumenico. Della prima è lui stesso a dare le coordinate cronologiche, radicandola nell'infanzia. Nelle sue memorie riferisce una precisa circostanza: «La mia vocazione ecclesiologica ed ecumenica mi è apparsa tra il 1929 e il 1930, nell'anno della mia preparazione all'ordinazione sacerdotale. Fu meditando il Vangelo di san Giovanni che ho concepito o ricevuto un grande amore per l'unità della Chiesa e quella dei cristiani»<sup>5</sup>. L'elemento relazionale, affiorante dalle visite reciproche e dai frequenti contatti, poggiava invece sulla convinzione che i problemi ecumenici non si risolvono solo a forza di libri bensì accorciando le distanze. L'appoggio al neonato movimento ecumenico, concepito come uno strumento per ricostruire “insieme” l'unità visibile della Chiesa, fu un esito quasi naturale. Ne attribui l'origine a un dono dall'alto: «Io credo che questo grande movimento risponda alla volontà di Dio e a una mozione dello Spirito Santo. È una cosa immensa. Una causa immensa»<sup>6</sup>.

In questo articolo mi propongo di ripercorrere gli anni preconciliari, disponendo gli argomenti in quattro settori dal carattere progressivo: le aperture di *Chrétien désunis*, rischiarate da alcune affermazioni dell'*Unitatis redintegratio* (= UR); la relazione tra ecumenismo e riformismo; la Chiesa in dialogo; la ricerca della pienezza.

### 1. L'ouverture

L'unità esprime un bene fondamentale della Chiesa, e non a caso occupa il primo posto nell'elenco del gruppo simbolico. Il credo *unam Ecclesiam* «è il principio fondante della Chiesa e il suo punto di arrivo [...]»; è il dono della

<sup>4</sup> H. LÉGRAND, *Yves Congar (1904-1995): une passion pour l'unité*, in *Nouvelle revue théologique* 126 (2004) 529-554: 531-532.

<sup>5</sup> Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, 20. Nel corso dell'articolo riporterò le citazioni nella loro versione originale, quando scelgo una traduzione, come in questo caso, si sottintende che è mia.

<sup>6</sup> *Ivi*, 436. L'eco dell'attribuzione pneumatologica è nel proemio dell'*Unitatis redintegratio*.

vita nella Chiesa e ne è anche l'espressione più adeguata»<sup>7</sup>. Proprio questo attributo, però, ha presto manifestato nella storia il suo lato fragile, facendo assistere a particolarismi che si sono fronteggiati, elevandosi ciascuno a principio unificante della fede. «La veste inconsueta di Cristo è diventata il costume di Arlecchino»<sup>8</sup>, scrive Gérard Philips alla fine degli anni quaranta. Per quanto le differenze siano state a volte ingigantite, creando l'immagine apologetica del nemico, e trascurando le innegabili vicinanze, il ristabilimento dell'unità è apparso ben presto un'impresa titanica. Si deve al movimento missionario il risveglio delle coscienze, facendo notare l'incoerenza di annunciare il Vangelo in uno stato di divisione<sup>9</sup>.

Il 7 giugno 1931, Congar portava intanto a termine la sua tesi di laurea, dedicata proprio all'unità della Chiesa, e intitolata *Amorces d'un traité de l'Unité de l'Eglise*. Singolari questi titoli (come i successivi *Jalons* alla teologia del laicato), che stanno quasi a testimoniare la sua resistenza al metodo sistematico. Una ricerca può essere solo avviata, innescata (*amorcer*), collegando una serie di domande. Nel 1937 esce il suo *chef-d'œuvre: Chrétiens désunis*<sup>10</sup>. Frutto di una intensa meditazione sul capitolo 17 di Giovanni, assimilato con il commento di Padre Lagrange, il saggio vanta vari primati. È il primo di una collana da lui stesso fondata, l'*Unam sanctam*, dedicata alla raccolta di saggi sul rinnovamento ecclesologico, coronando così l'idea di un "secolo della Chiesa", ed è un *unicum* per l'impostazione teologica. Segnali del clima ancora acerbo dell'epoca sono le virgolette al termine "ecumenismo", per la sua origine protestante, e il sottotitolo identitario "ecumenismo cattolico". La premessa entra subito nel vivo, dando i due principi di un ecumenismo dinamico: la ricerca della pienezza e la dimensione collettiva.

«Il commence là où l'on tient qu'aucune confession chrétienne ne possède, en son état actuel, la plénitude du christianisme; que, même si l'une d'entre elles est vraie, elle n'a cependant pas, comme confession, la totalité de la vérité, mais que d'autres valeurs chrétiennes existent en dehors d'elle, non seulement chez des chrétiens confessionnellement séparés d'elle, mais dans les autres confessions ou les autres Eglises comme confessions ou comme Eglises»<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> P. EVODOKIMOV, *Il matrimonio sacramento dell'amore*, Qiqajon, Magnano (BI) 2008, 74.

<sup>8</sup> G. PHILIPS, *La Santa Chiesa cattolica*, Marietti Torino 1949, 16.

<sup>9</sup> Com'è noto, si fa convenzionalmente iniziare il movimento ecumenico con la conferenza di Edimburgo del 1910, organizzato da alcune società missionarie protestanti. Per la ricerca storica, resta fondamentale l'opera di R. ROUSE - S.C. NEILL, *Storia del movimento ecumenico*, 4 voll., EDB, Bologna 1973-1982.

<sup>10</sup> Y. CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un «œcuménisme» catholique*, Cerf, Paris 1937. Il volume esce in singolare contemporaneità con il libro-manifesto di M.-D. CHENU, *Une Ecole de théologie: Le Saulchoir*, Kain-lez-Tournai, Le Saulchoir 1937.

<sup>11</sup> ID., *Chrétiens désunis*, XII.

Il primo capitolo mostra la segnalata tendenza a cercare le cause non solo nei dogmi, bensì in una serie di ragioni storiche, culturali, sociali e politiche. L'ostacolo principale è la durata delle divisioni: la lontananza *crée un état de fait*, evolvendo i contrasti dottrinali in una nuova mentalità, che porta a vedere le cose in modo diverso. La coscienza dello scandalo produce invece parole dettate dal realismo. Tutti credono e predicano il valore dell'unità, e ciononostante «abbiamo preso l'abitudine a vivere gli uni senza gli altri, gli uni opposti agli altri, cristianità parallele che non s'incontrano più e che, tuttavia, propongono, ciascuna ai propri fedeli, il comandamento del Signore: "Quando tu presenti la tua offerta all'altare e ti ricordi che tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia la tua offerta davanti all'altare"»<sup>12</sup>. Anche queste parole avranno eco nel proemio dell'UR.

Il secondo e il terzo capitolo costruiscono l'ecclesiologia soggiacente, raccolta nelle due proprietà più coinvolte e ferite dalle divisioni: l'unità e la cattolicità. Sviluppi precursori sono l'impostazione trinitaria, la logica sacramentale dell'unità, l'idea includente e non escludente della cattolicità. L'operazione complessiva è l'uscita da un'ecclesiologia statica, concentrata sui principi dell'organizzazione e del potere. Distinguendo i due aspetti di struttura-vita<sup>13</sup>, che svilupperà nel libro sulla riforma, l'autore ritiene che difficilmente l'unità potrà essere raggiunta restando al primo livello, che risolve il confronto nei termini di giusto/sbagliato. La Chiesa ha certamente una struttura che risale all'istituzione di Cristo, e che comprende i mezzi della grazia, tuttavia essa non può essere staccata dalla vita, cioè i principi della sostanza soprannaturale. Da questo lato si scopre ciò che veramente accomuna.

I tre capitoli successivi espongono alcune critiche severe alle teorie ecumeniche allora circolanti. Gli ultimi due, il settimo e l'ottavo, mostrano la vena riformatrice dell'autore, che dà risposte concrete alla soluzione ecumenica: come concepirla, come prepararla, cosa sperare. L'analisi non fa sconti, traccia però vie nuove al pensiero e al linguaggio. Sui contenuti si possono rilevare almeno tre risultati pionieristici.

a) La distinzione tra corpo mistico e società visibile. Congar afferma la loro congiunzione. «Il n'y a pas deux Eglises, et jamais l'antiquité chrétienne n'a connu deux Eglises; mais l'unique Eglise qui est le corps de Jésus Christ,

<sup>12</sup> *Ivi*, 28.

<sup>13</sup> Sul rapporto tra i due elementi si vedano soprattutto le pp. 95-110. Benché Congar difenda con risolutezza la loro unità, il binomio non sfugge all'equivoco del dualismo ecclesiologico. Fu la critica che, già allora, gli rivolse Marie-Joseph Nicolas nella recensione del volume, facendo notare come la concezione della "vita" correva il rischio di diventare un espediente teologico per dare statuto all'esperienza religiosa personale, in *Revue Thomiste* 38 (1938) 381-390.

est à la fois céleste et humain»<sup>14</sup>. La preoccupazione di non aprire un varco alla dissociazione non porta però a identificare i due aspetti, che vanno invece distinti. Con una scelta anticipatrice rispetto a successive elaborazioni ricorre alla categoria di sacramento, sostenendo che la Chiesa nel suo stato terrestre è come un *grand sacrement* dei beni interiori e soprannaturali. La forma visibile è identificata con la compagine romana, tuttavia esistono anche vincoli sacramentali che costituiscono la base della comune appartenenza a Cristo. Spicca il battesimo, grazie al quale «l'Eglise possède des membres qui lui semblent étrangers; ils lui appartiennent invisiblement, ils lui appartiennent incomplètement, mais ils lui appartiennent réellement»<sup>15</sup>. Il primo sacramento, ecumenico per eccellenza, trasforma gli "altri" da dissidenti a "fratelli". Per UR 3: coloro che sono «giustificati dalla fede nel battesimo, sono incorporati a Cristo e perciò a ragione sono insigniti del nome di cristiani e dai figli della Chiesa cattolica sono giustamente riconosciuti come fratelli nel Signore».

b) Il superamento dell'ecumenismo individuale. Non sarebbe corretto sostenere che l'apologetica cattolica sia stata apertamente ostile ai progetti di riconciliazione, questa era però pensata nello schema dei fuoriusciti, considerati per se stessi, e che si era disposti ad accogliere una volta ammesso il proprio errore. Congar sposta la questione sul piano collettivo, ammettendo che i singoli si santificano *non malgré leur confession, mais dans et par leur confession*. L'ecumenismo ha dunque un carattere collettivo, non si limita a considerare gli individui bensì i gruppi. È un'intuizione decisiva, che sposta la questione verso lo scenario degli *elementa* (o *vestigia*) *Ecclesiae*, accolta dalla *Lumen gentium*, che vede al di fuori della propria compagine «numerosi elementi (*elementa plurima*) di santificazione e di verità che, come doni propri della Chiesa di Cristo, sospingono verso l'unità cattolica» (n. 8). In uno scritto postconciliare, Congar approfondisce la questione rivendicando il merito di averla posta:

«Sono forse io che per la prima volta, così espressamente, ho dichiarato che "l'ecumenismo comincia quando si ammette che gli altri – e non solo gli individui ma i corpi ecclesiastici come tali – hanno anche ragione sebbene dicano cose diverse da noi, che hanno anche della verità, della santità, dei doni di Dio, sebbene non siano della nostra cristianità"»<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Y. CONGAR, *Chrétiens désunis*, 108. Sul rapporto tra corpo mistico e Chiesa visibile si veda M. NARDELLO, *Unità della Chiesa e prospettive ecumeniche in "Chrétiens désunis" di Y. Congar*, in ID. (a cura di), *Pensare la fede per rinnovare la Chiesa. Il valore della riflessione del concilio Vaticano II per la Chiesa di oggi. Miscellanea in onore dell'80° geneliaco del prof. mons. Augusto Bergamini*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005, 187-208.

<sup>15</sup> Y. CONGAR, *Chrétiens désunis*, 292.

<sup>16</sup> Y. CONGAR, *Saggi ecumenici*, Città Nuova, Roma 1986, 186 (l'autocitazione interna è presa da *Chrétiens désunis*, 173).

L'avanzamento dell'UR è di riconoscere alle confessioni separate i titoli di "Chiese" e "Comunità", che, «quantunque crediamo abbiano delle carenze, nel mistero della salvezza non sono affatto prive di significato e di peso. Poiché lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse come di strumenti di salvezza, il cui valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità che è stata affidata alla Chiesa cattolica» (n. 3).

c) La dialettica tra unità e cattolicità. La riflessione sul terzo attributo del credo è una costante del lavoro ecclesiologico di Congar, e quella che conoscerà i maggiori ripassi. Se *Chrétiens désunis* la legge nell'ottica dell'unità, successivamente avverrà il contrario. Anche a questo livello, però, l'autore non identifica unità e uniformità, come a volte si sostiene. La cattolicità disegna il volto plurale della Chiesa, non è solo quantitativa ma qualitativa, è compito dell'unità mediare la compattezza, impedendo alla Chiesa di smarrire la sua identità di corpo solido. Si affaccia l'idea ermeneutica della pienezza nel tutto, di chiara impronta möhleriana. L'unità è un dono implicante un compito, di ricostituire la diaspora, ricapitolando i doni di verità e di redenzione che Cristo distribuisce nel tempo e nei luoghi. Ciò spetta alla cattolicità, che ragiona in termini di dilatazione e non di rinuncia.

«La catholicité de l'Eglise est la capacité universelle de son unité. Elle est le plérôme du Christ, son expansion et son accomplissement dans l'humanité; la venue de son salut et comme son incarnation mystique en toute chair vivante d'humanité. Elle est, pour chaque homme personnellement et pour l'humanité entière, rassemblement, accomplissement et plénitude dans l'unité. Elle est notre Paix dans le Christ»<sup>17</sup>.

Nell'applicazione ecumenica, la Chiesa è già cattolica, perché confessa la propria integrità derivante da Cristo, tuttavia sul piano della storia è *moins actuellement catholique*. Il fine del movimento ecumenico è riportare a questa pienezza. Si ritroverà questo pensiero in UR 4: «Le divisioni dei cristiani impediscono che la Chiesa stessa attui la pienezza della cattolicità ad essa propria in quei figli, che le sono sì posti vicini con il battesimo, ma sono separati dalla sua piena comunione. Anzi, alla Chiesa stessa diventa più difficile esprimere sotto ogni aspetto la pienezza della cattolicità proprio nella realtà della vita».

In sintesi, *Chrétiens désunis* non è l'opera perfetta, e si può dirlo facilmente oggi, dopo la svolta conciliare e i progressi della teologia ecumenica. Congar

---

<sup>17</sup> Id., *Chrétiens désunis*, 148.

sarà comunque sempre affezionato al suo libro primogenito, non formulando mai nei suoi confronti una vera ritrattazione, contenendone i difetti nel tomismo di scuola, i giudizi troppo netti delle altre costruzioni ecumeniche, lo squilibrio tra unità e cattolicità<sup>18</sup>. Ricaverà quest'ultimo punto dalle osservazioni di Vladimir Lossky, che l'attribuiva alla carente pneumatologia latina<sup>19</sup>. Nello schema mentale di allora, i fratelli dissidenti erano collettivamente nell'errore e dunque "dovevano" in qualche modo rientrare nell'unità della Chiesa cattolica. Nonostante le buone intenzioni, quindi, Congar sarebbe rimasto prigioniero dello schema del ritorno. Per Joseph Famerée «la forza centripeta di Roma esercita ancora tutta la sua attrazione riunificante e centralizzante»<sup>20</sup>. Ciò nulla toglie al valore di un'opera che ha segnato un nuovo corso, mostrando pure come la teologia cattolica non sia stata a guardare l'evolversi della vicenda ecumenica. Fedele al suo proposito, che il lavoro del teologo deve precedere i tempi di almeno trent'anni, il padre domenicano fa uscire l'ecclesiologia dallo stallo dell'apologetica e dà alla disciplina ecumenica uno statuto scientifico. È lui a dirlo con un certo orgoglio. «Je pense que le principal bénéfice de *Chrétiens désunis* est que pour la première fois, un effort était tenté pour définir théologiquement, ou o moins pour situer l'«œcuménisme»»<sup>21</sup>.

## 2. Riformista perché ecumenista

Contrariamente a quello che si potrebbe immaginare, la pubblicazione di *Chrétiens désunis* non suscitò gran chiasso, segno che la questione ecumenica non era così osteggiata all'interno della Chiesa romana, dove prevaleva l'atteggiamento prudentiale. Vi furono recensioni critiche, com'è normale nella produzione scientifica, e solo una semiufficiale sull'Osservatore Romano, firmata da padre Cordovani. Nel diario di viaggio a Roma del 1946, Congar registra però l'impressione favorevole che «*Chrétiens désunis* a eu un retentissement profond», e, parlando dell'incontro con Cordovani, maestro del "sacro palazzo", narra di un incontro sereno. Le nubi si addensano al momento in cui pensa a una seconda edizione, con sospetti non ben precisati, che gli fanno temere il rifiuto del *nihil obstat*, fino a scrivere «l'œcuménisme est très mal vu, et je suis identifié avec lui»<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> ID., *Appels et cheminements*, in ID., *Chrétiens en dialogue*, Cerf, Paris 1964, XXXV.

<sup>19</sup> Cf. VL. LOSSKY, *Il terzo attributo della Chiesa*, in ID., *A immagine e somiglianza di Dio*, EDB, Bologna 1999, 214 (l'edizione originale di questo studio fu pubblicato in *Dieu vivant* 10 (1948) 79-89).

<sup>20</sup> J. FAMERÉE, "*Chrétiens désunis*" du père Congar 50 ans après, in *Nouvelle revue théologique* 110 (1988) 666-686: 669.

<sup>21</sup> Y. CONGAR, *Appels et cheminements*, XXXVI.

<sup>22</sup> ID., *Journal d'un théologien*, 157.

Giunge il secondo conflitto bellico, che il teologo domenicano trascorre in campi di prigionia. Lo stretto contatto con uomini di fedi diverse maturerà in lui l'importanza del dialogo esistenziale. Dopo la guerra riprende il suo posto, in una Francia vivace anche sul versante teologico. Il movimento ecumenico continua intanto il suo corso, segnando una svolta costitutiva nell'assemblea di Amsterdam del 1948. Congar è invitato ma non partecipa, per motivi di opportunità e in obbedienza al *Monitum* del Sant'Uffizio del 5 giugno 1948, che proibiva la partecipazione senza permesso ufficiale. La nascita del Consiglio ecumenico delle Chiese (= CEC) gli fa avvertire una linea di demarcazione: il passaggio dall'orizzontalità del confronto alla verticale di una certa unità donata da Dio<sup>23</sup>. Il freno a occuparsi di ecumenismo, lo porta a concentrare l'attività scientifica sull'ecclesiologia. Escono alcuni dei suoi libri più celebri.

Del 1950 è il volume sulla riforma "nella" Chiesa, con i principali obiettivi di avvertirne l'urgenza e di dimostrare le possibilità di una riforma senza scisma<sup>24</sup>. Il nuovo saggio riprende la vena monografica del primo libro, e si riallaccia idealmente alla sua conclusione, dove aveva già inserito la riforma nel programma di azione ecumenica, dicendo che «L'Église est en continuelle réforme de soi»<sup>25</sup>, espressione reperibile in UR 6. La riforma è la condizione di una riunificazione reale. Per Congar l'ecumenismo non è una specializzazione teologica, ma l'appello a un cammino di conversione e di riforma<sup>26</sup>. Alain Nisus rende la circolarità dei due aspetti con una felice espressione, scrivendo che egli fu «réformiste parce qu'œcuméniste»<sup>27</sup>. È lo stesso domenicano, però, a ordinare in una logica ecumenica tre libri maggiori del suo periodo preconciliare, inserendo quello sui laici:

«Mon livre *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* (1950) est une suite rigoureuse de *Chrétiens désunis* (1937); j'ajouterai même que mes *Jalons pour une théologie du laïc* (1953) en sont encore une suite: l'œcuménisme implique un sain et vrai réformisme et, dans une activité de ce genre, la part des laïcs est essentielle»<sup>28</sup>.

Pietra miliare della sua produzione, il saggio sulla riforma esamina l'argomento dal punto di vista storico, teologico e criteriologico. La direzione

<sup>23</sup> Cf. ID., *Appels et cheminements*, LVIII-LIX.

<sup>24</sup> Cf. ID., *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Cerf, Paris 1968<sup>2</sup>. Ho esposto alcuni principi di questo libro: G. TANGORRA, *Riforma*, in G. CALABRESE - PH. GOYRET - O.P. PIAZZA (a cura di), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 1202-1208.

<sup>25</sup> Y. CONGAR, *Chrétiens désunis*, 339.

<sup>26</sup> Cf. ID., *Appels et cheminements*, XXXI.

<sup>27</sup> A. NISUS, *L'Eglise comme communion et comme institution. Une lecture de l'ecclesiologie du cardinal Congar à partir de la tradition des Eglises de professants*, Cerf, Paris 2012, 24.

<sup>28</sup> Y. CONGAR, *Aspects de l'œcuménisme*, La pensée catholique, Bruxelles 1962, 37.

innovativa è l'uscita dalle teorie fissiste, chiuse nell'atto della fondazione, mentre la Chiesa, *de iure* (per la dimensione escatologica) e *de facto* (per l'evidenza storica) implica un principio dinamico. In realtà, occorre prendere coscienza di come l'impedimento provenisse dalla cristallizzazione della tradizione tridentina. Per aprire una breccia, l'autore ritorna al procedimento duale, accostando all'istituzione (dogma, sacramenti, gerarchia) un "polo comunitario", comprendente le attualizzazioni dello Spirito: il profetismo, le richieste della storia, le voci dei fedeli, soprattutto dei laici. La Chiesa non ci è stata consegnata tutta fatta, ma si costruisce nel tempo, e ciò richiede una fattiva collaborazione. L'immutabile, derivante dalla forma di Cristo, e trasmessa dalla testimonianza apostolica, coesiste con un mutabile che lo vivacizza e che se non è capito o ammesso può deformare la stessa struttura. Occorre perciò liberarsi dalla tentazione dell'eternismo, adottando il principio d'incarnazione. Tra gli obiettivi pratici, figura la ricomposizione delle divisioni, fondata sull'autoconsapevolezza delle Chiese di aver commesso molti errori storici.

La terza parte del volume si confronta con il movimento riformatore del XVI secolo, che Congar porta però come esempio di una riforma destrutturante. Non risparmia rimproveri a Lutero, criticato per non aver voluto fare solo una riforma, ma di aver mutato l'intero sistema, per cui fu un rivoluzionario più che un riformatore. La sua ecclesiologia è ritenuta insufficiente per tre motivi: ha identificato l'esteriore e il carnale, non riuscendo a comprendere come un organismo visibile possa venire da Dio; ha ridotto i sacramenti a segni della grazia, privandoli di ogni causalità; ha difeso in modo unilaterale l'aspetto individuale e interiore, non cogliendo l'ordine ecclesiale delle cose. Non mancano le chiarificazioni sui reciproci malintesi, ma sono le critiche a prevalere. Nella seconda edizione dell'opera, l'autore avverte qualche esitazione su questa terza parte: «Bien des choses ne nous satisfont plus dans ces pages. C'est qu'elles ne répondent ni au niveau atteint aujourd'hui dans le dialogue œcuménique, ni à la conscience ecclésiologique du catholicisme post-conciliaire. Nous pensons que notre exposé des positions protestantes n'est pas faux, mais qu'il est incomplet»<sup>29</sup>. L'autocritica si estende alla presentazione dell'ecclesiologia cattolica, giudicandola debole in confronto al "popolo di Dio" interamente carismatico della *Lumen gentium*.

Nonostante i limiti, speculari alla datazione, o alla tendenza di idealizzare le origini, l'opera ebbe una vasta eco, concretando il diffuso desiderio di mettere mano alla riforma della Chiesa. Il suo anno di pubblicazione coincide

---

<sup>29</sup> *Ivi*, 13. Una parziale riparazione postconciliare sarà il libro *Id.*, *Martin Luther; sa foi, sa réforme*, Cerf, Paris 1983. Per approfondire e valutare il rapporto tra Congar e la Riforma c'è lo studio di A. BIRMELÉ, *Yves Congar en dialogue avec la Réforme*, in *Bulletin de littérature ecclésiastique* 106 (2005) 65-88.

però con l'*Humani generis*, scritta contro i «velenosi frutti» delle moderne teorie teologiche: l'«imprudente irenismo»; la negazione di ciò che dichiarava la *Mystici corporis*, e cioè che «il Corpo mistico di Cristo e la Chiesa cattolica romana sono una sola identica cosa»; la pretesa di riformare la neoscolastica. Il destinatario innominato fu per molti la *nouvelle théologie*. L'enciclica non metteva in discussione la libertà di ricerca, ma voleva avere il controllo del metodo storico. «Le scienze sacre – scriveva Pio XII – con lo studio delle sacre fonti ringiovaniscono sempre; al contrario, diventa sterile, come sappiamo dall'esperienza, la speculazione che trascura la ricerca del sacro deposito. Ma per questo motivo la teologia, anche quella positiva, non può essere equiparata a una scienza solamente storica».

Il risultato fu una nuova stagione di condanne, cui non sfuggì Congar, sottoposto a una “censura previa” e a una serie di esili protrattisi dal 1952 al 1958. L'intera disavventura è registrata nel *Journal* con pagine cupe, sofferte, da clima inquisitorio, fino a definire il Sant'Uffizio la “Gestapo ecclesiastica”. Qua e là compare pure un'interpretazione ecclesiologicala della vicenda. Lo scontro è fra due modi di vedere la Chiesa, il centralismo romano e il decentramento auspicato dai riformatori. Pesantemente provato, il domenicano scrive: «Sono giunto alla convinzione che il modo migliore per me di servire l'ecumenismo è di non parlare, di non fare nulla»<sup>30</sup>. Scorrendo la bibliografia compilata da Pietro Quattrocchi, non sembra comunque che questi anni siano stati completamente passivi<sup>31</sup>. Due brevi pubblicazioni che interessano il nostro racconto sono: *Le Christ, Marie et l'Eglise e Neuf cents ans après*<sup>32</sup>, dedicati rispettivamente al protestantesimo e all'ortodossia.

Il primo elabora una connessione tra cristologia, mariologia ed ecclesiologicala, che si riconosce nello sviluppo del capitolo VIII di *Lumen gentium*. In dialettica con Karl Barth, Congar ritiene che il protestantesimo rischia di fare di Giovanni Battista il modello della salvezza compiuta da Cristo, riducendo la missione della Chiesa a un ruolo indicativo, mentre il cattolicesimo vede in Maria il prototipo della cooperazione e della mediazione ecclesiale. Il secondo testo ricorda lo stretto legame del nostro autore con la teologia ortodossa, da cui prende idee come la *sobornost* e l'ispirazione trinitario-pneumatologica dell'ecclesiologicala. *Neuf cents ans après* si riassume nella convinzione che «le schisme oriental s'est fait par un estrangement progressif, et il est constitué par l'accep-

<sup>30</sup> Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, 436.

<sup>31</sup> Aggiunta al volume di J.-P. JOSSUA, *Le père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu*, Cerf, Paris 1967.

<sup>32</sup> Cf. Y. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Desclée, Paris 1952; Id., *Neuf cents ans après. Notes sur le “schisme oriental” 1054-1954*, Ed. de Chevetogne, Paris 1954.

tation de cet estrangement»<sup>33</sup>. Il comune accordo sulla struttura sacramentale e apostolica della Chiesa fa vedere con maggiore ottimismo le possibilità di una riunificazione. Secondo Congar, l'ortodossia pone una questione di cattolicità più che di unità, per cui il lavoro futuro sta nel ritrovare le affinità perdute.

Nel 1958 giunge il sospirato permesso per la pubblicazione del libro scritto durante i cinque mesi di esilio a Gerusalemme: *Le mystère du temple*<sup>34</sup>. È una lunga meditazione sulla presenza di Dio e sul significato del culto, che fa pure scoprire la venatura biblica dell'autore. La metafora del tempio, poco utilizzata in ecclesiologia, che ha preferito delegarla alla spiritualità, richiama la dimensione pneumatologica. La controversia che interessa il dialogo ecumenico è di precisare l'agire dello Spirito tramite le istituzioni. Interessante però notare come l'obiezione principale alla pubblicazione toccasse un'altra questione disputata, e cioè il sacerdozio dei fedeli, ritenuto da Congar "reale" e non metaforico. *L'analogatum princeps* del corpo sacerdotale è il sacerdozio di Cristo e non, come nella corrente interpretazione, il sacerdozio gerarchico<sup>35</sup>.

### 3. La Chiesa in dialogo

La tranquillità ritorna col soggiorno a Strasburgo, dove Congar resterà fino al 1968, e dove giunge la svolta a sorpresa: la nomina a consultore della Commissione teologica preparatoria del Vaticano II. È l'ora della riabilitazione. La notizia del concilio non suscita in lui un particolare entusiasmo, anzi prevede un risultato mediocre, che ci si fermerà a metà-strada, perché il sistema ecclesiastico è troppo consolidato<sup>36</sup>. La vicenda, però, assume rapidamente le sue reali proporzioni, e dal secondo periodo il teologo domenicano ne diventa uno dei principali protagonisti. Si impone comunque alcune regole, come quella di lasciare che siano i vescovi a fare il concilio<sup>37</sup>. L'avvenimento è accompagnato da resoconti per riviste francesi, poi raccolti in volumetti che danno l'evolversi dei dibattiti ma che superano la cronaca, ospitando riflessioni articolate, come i preziosi studi sulla conciliarità. Il termine, che oggi si renderebbe con "sino-

<sup>33</sup> Id., *Neuf cents ans après*, 8.

<sup>34</sup> Cf. Id., *Le mystère du temple ou l'économie de la présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse*, Cerf, Paris 1958.

<sup>35</sup> L'argomento occupa ovviamente la bibliografia, che per il periodo preconciliare è in buona parte raccolta nel volume: Id., *Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*, Cerf, Paris 1962.

<sup>36</sup> Cf. le osservazioni formulate in Id., *Vœux pour le concile, enquête parmi les chrétiens*, in *Esprit* 12 (1961) 691-700.

<sup>37</sup> Si troverà una sintesi dei propri contributi nel postumo Id., *Diario del concilio, 1964-1966*, II, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005, 426-427.

dalità”, serve a riconoscere la soggettività della Chiesa comunione (*koinonia*), di cui i concili (i sinodi) sono espressione, la punta di *iceberg*.

«Le concile, rassemblement de l’Eglise comme totalité et unité, est l’actuation et l’expression de l’homme chrétien comme homme de communion et, au niveau de l’épiscopat, comme homme collégial»<sup>38</sup>.

Ho voluto porre in rilievo questa citazione, anche perché mostra l’abilità dell’autore di condensare in poche parole ciò che richiederebbe una lunga spiegazione. Lo si avverte tutte le volte che tratta un argomento a lungo meditato, che rispecchia il suo sistema cognitivo. In questo caso trapela il congiungimento di ecclesiologia e antropologia (di comunione)<sup>39</sup>. La primitiva figura dell’*Ecclesia ex hominibus* non gli serve solo per giustificare l’istituzione ecclesiastica, ma per dire che la Chiesa è fatta da tutti i suoi membri, in un’esistenza che rispecchia una reale teologia dell’assemblea dei fedeli (*congregatio fidelium*). «On désigne alors par Eglise non plus les principes formels venant de Dieu, mais le principe matériel représentant les hommes; non plus l’institution, mais le peuple ou la communauté que forment ses membres: en ce sens-là, l’Eglise c’est nous»<sup>40</sup>. È un filo rosso che l’aveva portato a formulare neologismi critici, come l’ecclesiologia ridotta a “gerarcologia”, e che nel periodo immediatamente postconciliare confluirà nell’apprezzamento della nozione di “popolo di Dio”<sup>41</sup>, con una preferenza per l’espressione di “popolo messianico”.

Nei resoconti succitati si avverte un desiderio ricorrente, che il Vaticano II divenga un concilio del dialogo, della *découverte des autres*, o, meglio, che si svolga sotto lo sguardo degli “altri”. Parole commosse accompagnano l’ingresso degli osservatori nell’aula conciliare. «J’avais des larmes au bord des yeux quand j’ai rencontré les observateurs pour la première fois ici! [...]. L’essentiel est acquis: ils sont là»<sup>42</sup>. Il dibattito sullo schema ecumenico registra la messa a punto di dettagli personali, come l’idea che l’ecumenismo diventi una

<sup>38</sup> ID., *Remarque sur le concile comme assemblée et sur la conciliarité foncière de toute l’Église*, in *Le concile au jour le jour. Deuxième session*, Cerf, Paris 1964, 22. Cf. ID., *Structure ou régime conciliaire de l’Eglise*, in *Concilium* 187 (1983) 13-21. Il coinvolgimento del popolo di Dio spiega gli studi sulla recezione, tra i quali il fondamentale: ID., *La réception comme réalité ecclésiologique*, in *Revue des sciences philosophiques et théologique* 56 (1972) 369-403.

<sup>39</sup> Uno studio analitico dell’antropologia di comunione è: ID., *Perspectives chrétiennes sur la vie personnelle et la vie collective*, in *Socialisation et personne humaine*, Chronique Sociale, Lyon 1961, 198-221. Cf. G. TANGORRA, *Uomo e Dio. L’antropologia e la teologia in Yves Congar*, in *Terestianum* 47 (1996) 467-492.

<sup>40</sup> Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme*, 95.

<sup>41</sup> Cf. ID., *L’Eglise peuple de Dieu*, in *Concilium* 1 (1965) 15-32 (ripreso in ID., *Cette Eglise que j’aime*, Cerf, Paris 1968, 9-39).

<sup>42</sup> ID., *Vatican II. Le concile au jour le jour*, Cerf, Paris 1963, 36.

dimensione della vita cristiana, allo steso modo che la missione, cosicché la Chiesa sia interamente ecumenica e missionaria.

«On va bientôt, au concile, aborder le schéma sur l'œcuménisme. Ce sera très important. Il est pourtant de plus grande importance encore, que tout le reste de ce qui se fait et se dit au concile ait réellement une dimension œcuménique. Nous l'avons dit souvent : l'œcuménisme veut des spécialistes, mais il n'est pas lui-même une spécialité : comme la mission, en la plénitude de laquelle il doit déboucher un jour, il doit être une dimension de tout ce qui se fait dans l'Eglise»<sup>43</sup>.

La crescita del movimento ecumenico dipende dall'intuizione dei profeti più che dalla perizia dei tecnici, perché è un capitolo della storia della salvezza. Nel bilancio finale, il giudizio è calibrato.

«L'œcuménisme, au concile, a été bien plus qu'un thème à côté d'autres thèmes, il a été une préoccupation très largement partagée [...]. En trois ans, l'Eglise catholique a fait une sorte de conversion à l'œcuménisme dont il ne faut ni majorer ni diminuer l'authenticité»<sup>44</sup>.

Dell'UR si elogiano la metodologia, le aperture, i richiami alla riforma; si riconosce il proprio contributo: «il *proemium* e la conclusione sono quasi interamente miei»<sup>45</sup>. Merito principale del decreto è di aver spostato l'ecumenismo sul terreno del dialogo, indispensabile per raggiungere l'*objectif numéro un*, e cioè riscoprire gli altri come fratelli<sup>46</sup>. Questi frequenti richiami al dialogo non costituiscono una novità assoluta. In *Chrétiens désunis* era *le moyen* dell'ecumenismo, nel libro sulla riforma è un obiettivo da raggiungere, «un dialogue entre communions chrétiennes»<sup>47</sup>. Ora, esso è elevato a figura complessiva, con frequenti rimandi, che fanno percepire una coincidenza tra i concetti di Chiesa ecumenica e di Chiesa in dialogo.

La fase che si sta aprendo è segnata dall'ottimismo: *Chrétiens désunis* cede il passo a *Chrétiens en dialogue*, titolo di una corposa raccolta che si è avuto modo di citare, soprattutto nella prefazione che ripercorre la propria memoria ecumenica<sup>48</sup>. È però l'introduzione, sostituita dallo studio più recente del volume, ad attirare le attenzioni: *Le dialogue, loi du travail œcuménique*. L'operazione non

<sup>43</sup> Id., *Le concile au jour le jour. Deuxième session*, 105; cf. anche 67.

<sup>44</sup> Id., *Le concile au jour le jour. Quatrième session*, Cerf, Paris 1966, 147.

<sup>45</sup> Id., *Diario del concilio*, II, 426.

<sup>46</sup> Cf. Id., *Le concile au jour le jour. Quatrième session*, 148.

<sup>47</sup> Id., *Vraie et fausse réforme*, 69.

<sup>48</sup> Id., *Appels et cheminements* si ferma all'apertura del concilio, Congar ripubblica queste pagine dieci anni dopo, estendendo la memoria al 1973, in Id., *Une passion: l'unité. Réflexions et souvenirs 1920-1973*, Cerf, Paris 1974.

è di maniera e dà una chiave di lettura della “situazione nuova”. Il dialogo non è più un tema tra gli altri, ma segna il cambio generazionale dell’ecumenismo, con riflessi culturali ad ampio raggio. È la sfida del momento, l’ingresso fiducioso negli anni sessanta. Resta da disegnarne lo statuto, gli elementi, i valori in gioco. Per Congar, dialogare non è solo il piacere di conversare, ma uscire da una volontà di potenza, riconoscendo all’altro «le droit d’être autre, d’être lui-même»<sup>49</sup>. Il dialogo si oppone alla polemica, richiede la reciproca accettazione, illumina ed eventualmente corregge, ma impegnando gli interlocutori a motivare le proprie convinzioni. «Il s’efforce de trouver les raisons pour lesquelles on a dit ceci ou cela»<sup>50</sup>, e porta l’esempio di Tommaso d’Aquino.

In linea con il carisma dell’ordine di appartenenza, il padre domenicano fu anche un ricercato predicatore. Già *Chrétiens désunis* era scaturito da una serie di conferenze tenute per l’ottavario alla basilica del *Sacré-Cœur* a Montmartre. Di questo periodo è il volumetto *Aspects de l’œcuménisme*, dallo stile discorsivo, che raccoglie una serie di conferenze, con il pregio di disegnare il panorama delle varie forme intanto assunte dal dialogo ecumenico. Congar si avventura pure nel campo della pedagogia pastorale, vedendo la necessità di far diventare l’ecumenismo affare di popolo. Propone: l’educazione ecumenica, il superamento di alcuni complessi (il complesso romano), il ritorno alle fonti, il senso della storia, la spiritualità e, ancora, la diffusione del dialogo, cui dedica il quarto studio, con pensieri a tema<sup>51</sup>. In un mondo non più omogeneo, il dialogo si contrappone al *sed contra* dell’apologetica, non indurisce le posizioni, esige una condizione paritaria, giudica le tesi contrarie ma rivedendo le proprie. Suoi nemici sono il monologo e la confusione, mentre i benefici dissipano i pregiudizi e correggono le false interpretazioni. Esso svolge una funzione generatrice.

«Il est du dialogue un peu comme de la prière : il arrive qu’on n’obtienne pas ce que l’on demandait, mais la prière véritable a toujours cet effet de nous rendre meilleurs nous-mêmes. Ainsi, on ne revient pas du dialogue exactement le même qu’on y est allé. On a rencontré un frère et l’on s’est fait à soi-même un cœur fraternel. Il y a des choses qu’on ne pourra plus dire ou penser sur l’autre, ou bien qu’on ne pensera et ne dira plus de la même manière»<sup>52</sup>.

Il libro contiene pure molti riferimenti all’ecumenismo spirituale, perché la porta ecumenica «ne peut être franchie qu’à genoux»<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> ID., *Chrétiens en dialogue*, 6.

<sup>50</sup> *Ivi*, 10.

<sup>51</sup> Y. CONGAR, *Aspects de l’œcuménisme*, La pensée catholique, Bruxelles 1962, 57-75.

<sup>52</sup> *Ivi*, 36.

<sup>53</sup> *Ivi*, 38.

#### 4. In purezza e pienezza

Al teologo domenicano non sono mancate le accuse di minimalismo o di relativismo, di aver insomma facilitato la causa con scorciatoie dogmatiche. Stando a ciò che lui scrive, non sembra però che le cose stiano in questo modo. Nel primo saggio si dà come regola «l'obéissance à la vérité»<sup>54</sup>, confermata nel *Journal* dicendo di non avere diritto a sacrificare il servizio della verità<sup>55</sup>. Affermazioni del genere si potrebbero moltiplicare. Il rifiuto di un “ecumenismo a buon mercato” è netto, la passione per l'unità va di pari passo con quella per la verità. Non è indebolendo una delle due che si ottiene un risultato ecumenico.

«L'œcuménisme ne demande pas moins de Foi, je ne sais quel mauvais libéralisme avoisinant le scepticisme dogmatique : il demande plus de Foi, une Foi plus exigeante. Il ne détourne personne de ce que chacun professe tenir comme absolu, puisque l'Absolu souverain nous est en principe commun : l'horizon du dialogue ramène chacun au vertical de ses principes, qu'il doit réinterroger et honorer plus en profondeur»<sup>56</sup>.

Il “dialogo della carità” spiana gli ostacoli e purifica la memoria, il “dialogo della verità” porta a sedersi insieme al tavolo delle questioni disputate e va alla radice delle divisioni. Il suo sacrificio spegne ogni tentativo di autentica riconciliazione, e ciò perché la verità esiste, si è data a noi in Gesù Cristo ed è la misura dell'uomo. Tra i valori assoluti le spetta il primo posto, l'unità è al suo servizio. Tuttavia è pure necessario intendersi su cosa sia e sui limiti che si frappongono alla conoscenza. Tocchiamo un tema cruciale della ricerca di Congar, sensibile ai temi della teologia fondamentale, che è stata la sua prima disciplina d'insegnamento. Ai suoi occhi «la vérité est eschatologique»<sup>57</sup>. Da questa sua natura deriva l'intreccio con la storia, che la rivela e al tempo stesso la condiziona. La conoscenza immediata è dono dell'ultimo giorno, nel pellegrinaggio si vive un regime di *dévoilement*<sup>58</sup>. Richiamandosi a Tommaso, riconosce che i contenuti eccedono sempre le formule, che si attuano in una serie di sviluppi successivi, per cui la verità non esige solo di essere conservata ma anche liberata. «Il y a la fidélité toute simple à la forme prise par la vérité en un moment donné de son développement, et il y a la fidélité à la vérité dans son

<sup>54</sup> Id., *Chrétiens désunis*, XVI.

<sup>55</sup> Cf. Id., *Journal d'un théologien*, 196.

<sup>56</sup> Id., *Chrétiens en dialogue*, 13-14.

<sup>57</sup> Id., *À mes frères*, Cerf, Paris 1968, 104.

<sup>58</sup> Cf. Id., *La foi et la théologie*, Desclée, Tournai 1962, 16.

mouvement de développement, en tant qu'elle comporte des possibilités non atteintes au moment actuel»<sup>59</sup>. Per superare l'*impasse* è importante acquisire il senso della storia, altra cosa che la conoscenza del passato.

«Le choses ne sont pas seulement datées, situées, par des coordonnées dans le temps et l'espace, elles viennent de quelque chose et elles engagent quelque chose. L'histoire n'est pas seulement la reconstitution des choses mortes selon leurs coordonnées de lieu et de date, elle est une tentative de trouver les séquences explicatives en leur déroulement ou leur développement, de comprendre génétiquement comment les choses se sont passées ; par le jeu de quelles forces et de quels engagements»<sup>60</sup>.

Il senso della storia favorisce il discernimento e fa distinguere il dato dai valori immutabili che appartengono al lungo fiume della Tradizione<sup>61</sup>. Un altro aspetto, rimarcato soprattutto negli anni "conciliari", è l'approccio soteriologico. La rivelazione non è una metafisica fatta di enunciati dimostrabili, ma la manifestazione di un disegno che già opera nella storia. Un rischio della teologia è di ridursi a uno studio anatomico dei dogmi, perdendo la relazione con le preoccupazioni pastorali. Al contrario di altri teologi, Congar non oppone mai l'ontologia all'economia, il teologico al pastorale, che vede come realtà inclusive, ma il concilio ha rappresentato anche per lui, comunque sempre disponibile a una teologia vissuta, una specie di "conversione pastorale", senza mai cedere all'alternativa. Il "teologizzare" del concilio preferisce la realtà ai concetti, accosta la verità non per nozioni ma *propter homines*<sup>62</sup>. Il principio soteriologico fa da criterio ordinatore nella dottrina della "gerarchia delle verità", di primaria importanza per il dialogo ecumenico, e ufficializzata da UR 11. Tra i primi a teorizzarla, Congar la sviluppa più compiutamente in epoca postconciliare<sup>63</sup>.

Due termini che sintetizzano la posizione del nostro autore nei confronti della ricomposizione ecumenica, più in generale la sua *forma mentis*, sono: *pureté et plénitude*. Essi scorrono spesso sotto la sua penna. Ad esempio

<sup>59</sup> ID., *Chrétiens en dialogue*, 64.

<sup>60</sup> ID., *Vraie et fausse réforme*, 526. Cf. ID., *Le vrai sens historique*, in *Esprit* 11 (1971) 623-628.

<sup>61</sup> È di questo periodo l'opera in due volumi: ID., *La Tradition et les traditions. I. Essai historique. II. Essai théologique*, Fayard, Paris 1960 e 1963.

<sup>62</sup> Cf. ID., *La théologie au concile. Le «théologiser» du concile*, pubblicato nel 1965 e ripreso in ID., *Situations et tâches présentes de la théologie*, Cerf, Paris 1967, 41-56. Si nota in queste riflessioni uno spostamento rispetto a posizioni precedenti in cui premeva la messa in guardia dalle nuove tendenze che trascurano il momento veritativo della teologia.

<sup>63</sup> Cf. ID., *Le concile au jour le jour. Quatrième session*, 135. Per William Henn, Congar è l'inventore di questa terminologia: W. HENN, *The hierarchy of truths according to Yves Congar*, PUG, Roma 1987. Si veda la voce di R. DEL RICCIO, *Gerarchia delle verità*, in *Dizionario di ecclesiologia*, 685-691.

quando parla della riforma, sostenendo che questa è richiesta dall'identità escatologica della Chiesa, che va *d'un germe à une plénitude, à travers un dévoleppement*<sup>64</sup>. La purezza è sinonimo di santità, dirige lo sguardo verso lo splendore delle origini, facendo riconoscere le incrostazioni del tempo; la pienezza è invece affine alla cattolicità, allarga gli orizzonti e orienta al futuro. Entrambe hanno un riferimento cristologico, perché in Cristo «risiede tutta la pienezza (pleroma)» (Col 2,9), ma egli svolge un'azione che si dilata nel tempo, per cui ha bisogno della Chiesa (Ef 1,23). La condizione interlocutoria produce una tensione tra i due aspetti, e la costante ricerca di una loro sintonia, senza la quale si danneggerebbero reciprocamente. «È come se ci fosse una specie di lotta tra purezza e pienezza. Si tratta di sviluppare Gesù Cristo, vale a dire che la pienezza deve essere quella del principio nella sua purezza»<sup>65</sup>.

Una verità pura ma senza pienezza esclude, chiude in se stessi, è introversa; una verità piena senza purezza è un coacervo di convinzioni incontrollabili: «La plénitude et la pureté de la vérité sont l'objet d'une longue et difficile conquête»<sup>66</sup>. L'ecumenismo «est une entrée progressive dans la plénitude et dans la pureté, par l'accession aux sources, sous le choc du dialogue»<sup>67</sup>. Tra gli strumenti, Congar assegna un ruolo decisivo al *ressourcement*, il ritorno alle fonti, ma anche alla comunione, ritenendo che la verità è sempre frutto di una ricerca collettiva. Nessuno può pretendere di possederla per intero, occorre lasciarsi interrogare dalla complessità, raccoglierne i frammenti che si trovano persino nelle eresie. Il dialogo serve a questo. Da notare che in questo periodo, l'autore domenicano concepisce l'idea di un dizionario ecumenico, con teologi cattolici e protestanti, anticipando i dialoghi bilaterali delle successive commissioni<sup>68</sup>.

Contrario alle etichette, il futuro cardinale pone se stesso nel giusto mezzo, sempre alla ricerca dell'equilibrio, raggiunto attraverso un costante riferimento alla tradizione, che è pure tra le ragioni del suo successo. Rifiuta le definizioni di conservatore o progressista e si mette nella categoria del *tertium genus*, tra gli integristi fanatici della purezza e i partigiani della pienezza incondizionata. Rivendica piuttosto l'appellativo di “riformatore”, cui si chiede l'attualizzazione del Vangelo. Ci sono riformatori veri e falsi.

<sup>64</sup> Cf. Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, 316.

<sup>65</sup> ID., *Come la Chiesa santa deve riformarsi incessantemente*, Corsia dei Servi, Milano 1962, 46 (edizione originale in *Irénikon* 34 [1961] 322-345).

<sup>66</sup> ID., *Le concile au jour le jour. Quatrième session*, 185.

<sup>67</sup> ID., *Aspects de l'œcuménisme*, 23.

<sup>68</sup> Il volume sarà pubblicato una decina d'anni dopo la sua ideazione: ID. (dir.), *Vocabulaire œcuménique*, Cerf, Paris 1970.

Ai primi si chiede pure una serie di virtù, dove spicca la pazienza, spesso menzionata nelle sue confessioni:

«Non ho mai provato cose diverse da queste: situarmi, cercare di essere dove Dio mi ha messo, ciò che egli voleva che fossi. È una cosa non facile da realizzare, ma si è avverata e ha portato una verità anche nella Chiesa in generale e sono soddisfatto che il poco che ho fatto abbia portato qualcosa alla Chiesa. Bisogna però armarsi di molta pazienza. Nel mio parlare ho messo in opposizione riformisti e rivoluzionari, anche nella società civile, perché credo enormemente nell'importanza della pazienza, a condizione che non sia una pazienza vuota. La pazienza vuota consiste semplicemente nell'aspettare che qualcosa succeda. E allora succederà probabilmente niente. La pazienza attiva è quella che lavora, ma che lavora col tempo, rispettando i tempi di maturazione delle cose secondo il detto: "ciò che si fa col tempo resiste al tempo, ciò che non si fa col tempo passa col tempo"»<sup>69</sup>.

## 5. Conclusione

Al termine del concilio, Congar ha sessantuno anni. Le sue condizioni fisiche sono peggiorate, ma non lo attende il riposo bensì una nuova effervescenza delle idee. Il pensiero si evolve, vecchie intuizioni esposte con timidezza riprendono vigore, si affacciano prospettive inedite. Prende forma un secondo Congar, ma c'è chi vede anche un terzo. È il tempo delle celebri *retractationes*, soprattutto in tema di ministeri; di rivedere i propri concetti di unità e cattolicità; di riprendere la questione pneumatologica. Domina la nozione di comunione, condivisa in ambito ecumenico ed elevata a porta d'ingresso dell'ecclesiologia.

Sul piano ecumenico i suoi principali assilli riguardano la diversità: come riconoscerla e fin dove è possibile spingersi senza tradire l'unità. Concepisce soluzioni originali, non tutte soddisfacenti, che troveranno posto nel volume della maturità: *Diversités et communion* (1982), maturando nuovi paradigmi e avventurandosi nei sentieri non sempre perpendicolari dell'ermeneutica. Gli ultimi scritti mostrano il difficile confronto con una cultura mutata, dalle convinzioni più elastiche, e con una teologia alle prese con le faticose vie della recezione conciliare. Il dialogo non suscita più lo stesso entusiasmo, in molti è divenuto solo uno slogan, ha prodotto il ristagno ecumenico. Si moltiplicano i bilanci che se non sono proprio pessimistici fanno respirare un clima di stallo, con la vera unità sempre più spostata verso l'escatologia.

<sup>69</sup> Id., *La Chiesa di Cristo nella storia degli uomini*, in *Sacra Doctrina* 74 (1974) 195-211.

Spetta ai pionieri anticipare la storia ma anche subirne le conseguenze. Il lungo cammino non ha comunque scalfito l'entusiasmo della prima ora. Giunto al tramonto, Congar confessa di avere più domande che risposte, ma non ha pentimenti, e trova la forza di scrivere l'assioma di una vita: «C'est vrai je suis plus sensible à ce qui unit qu'à ce qui sépare».

Giovanni Tangorra  
tangorra@pul.va  
Piazza San Giovanni in Laterano, 4  
00120 Città del Vaticano

## Il pionierismo ecumenico di Yves Congar

GIOVANNI TANGORRA

### Abstract

Yves Congar occupa senz'altro un posto primario nell'elenco dei "pionieri o profeti" dell'ecumenismo. Il suo principale contributo sta nell'aver spostato la questione dal piano delle iniziative a quello più arduo del confronto dottrinale. Occupandosi quasi esclusivamente di ecclesiologia e di ecumenismo, il celebre teologo domenicano ha inoltre saputo intrecciare queste due aree di lavoro. L'articolo esamina le tappe salienti del suo percorso preconciliare: parte dall'analisi di *Chrétien désunis*, letto attraverso alcuni passaggi dell'*Unitatis redintegratio*, e procede per gradi, toccando argomenti come la riforma, l'ecclesiologia dialogica, l'idea di pienezza.

### Parole chiave

Y. Congar, Teologia, Ecumenismo, Ecclesiologia, Storia

### Abstract

Yves Congar certainly occupies a primary place in the list of 'pioneers or prophets' of ecumenism. His main contribution is in having moved the issue from the level of initiatives to the one of doctrinal comparison that is more difficult. Dealing almost exclusively with ecclesiology and ecumenism, the famous Dominican theologian was also able to weave these two areas of work together. The article examines the main stages of his pre-conciliar path: he starts from the analysis of *Chrétien désunis*, read through some passages of the *Unitatis redintegratio*, and proceeds by degrees, touching on topics like the reform, the dialogic ecclesiology, the idea of fullness.

### Keywords

Y. Congar, Theology, Ecumenism, Ecclesiology, History

# L'ESSENZA DELL'INTERIORITÀ SALVATA

## Appunti e spunti teologico-fondamentali da un convegno su Michel Henry

Giammaria Canu\*

*Posso cercare solo qualcosa  
che ho, in qualche modo, già trovato.  
Come posso cercare la bellezza e la verità,  
senza che la bellezza e la verità siano,  
nel profondo del mio cuore,  
a me già note?  
Sembra che tutti noi, esseri umani,  
abbiamo un profondo, intimo ricordo  
del paradiso che abbiamo perduto.<sup>1</sup>*

### Introduzione

La «teologia in ginocchio»: “invenzione” di von Balthasar che papa Francesco non smette di proporre alla teologia attuale. Cosa sottende un tale invito ad assumere questa “postura teologica”? Non si tratta certo di una prostrazione derivante da una sconfitta. Ma si riferisce alla proposta di una teologia che faccia la più nobile delle scelte di vita e di statuto epistemologico: l’ascolto della *scientia Dei et beatorum*. Quella teologia, cioè, dalle ginocchia consumate, pur di scendere più in basso e toccare terra, ma soprattutto inginocchiata ad adorare l’ammirabile incontro del mistero di Dio con il mistero della vita che “accade” nel terreno sacro dell’interiorità dell’*humanum* scoprendone (rivelandone) di volta in volta sempre nuovi volti. È l’invito rinnovato a pensare la fede partendo dalle cose sempre nuove e inesauribili che Dio ha da raccontare all’uomo. Questa “teologia in ginocchio” è l’unica capace di *auditus fidei*, perché l’unica capace di *auditus vitae*: «in interiore homine habitat veritas [vitae]»<sup>2</sup>.

---

\* Dottore in *Teologia Fondamentale*, Facoltà di Teologia, PUL.

<sup>1</sup> H.J.M. NOUWEN, *Sentirsi amati. La vita spirituale in mondo secolare*, a cura di E. TRAMUTO - G. CESTARI, Queriniana, Brescia 2015, 35-36.

<sup>2</sup> Il riferimento agostiniano sarà sempre presente lungo l’articolo soprattutto in tutti quei punti in cui insisteremo, con Henry, sull’esigenza di dare consistenza veritativa – e quindi di riconoscerne un’intrinseca intellegibilità – alla struttura dell’interiorità della vita: «Riconosci quindi in cosa consista la suprema armonia:

A Napoli, il 28 e 29 novembre 2018, in occasione dell'edizione italiana del suo testo fondamentale e fondativo *Essence de la manifestation*<sup>3</sup>, il pensiero del filosofo francese Michel Henry, scomparso nel 2002, ha nutrito riflessioni e dialoghi di un gruppo di studiosi italiani e francesi attorno al tema *La religione come fenomeno*<sup>4</sup>. Onorando l'opera, si è trattato principalmente di mettere a tema la vita e la vita nella sua essenza.

E il nostro orecchio interiore teologico, trattandosi della vita *qui donne à penser*, non poteva restare indifferente perché *humani nihil a me alienum puto*: la teologia in ginocchio sa privilegiare il suo momento contestuale.

Il fascino teologico operato dalla fenomenologia di Michel Henry promana dalla lucidità di un pensiero rivolto all'interiorità come ad un assoluto ineludibile, alla vita vera irriducibile ad un puro oggetto del pensiero: la vita interiore sfugge alla voracità della ragione. Ma non del tutto: nella fuga, qualcosa della vita resta invischiata nelle mani della ragione, quasi a volerla contaminare e obbligarla a prendersi seriamente cura di lei, a pensare l'invisibile non *ad modum recipientis* ma *ad modum recipiendi*. L'interiorità ha una sua intelligibilità propria, o, per dirla biblico-teologicamente, una sua "segretezza" (etimologicamente: "separatezza" e quindi, "sacralità", "intangibilità" della terra dell'ἐν τῷ κρυπτῷ) "misterica" (nel senso cristiano di progetto divino de-

---

non uscire fuori di te, ritorna in te stesso; la verità abita nell'uomo interiore e, se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso [recognosce igitur quae sit summa convenientia. Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendes et teipsum]. Ma ricordati, quando trascendi te stesso, che trascendi l'anima razionale: tendi, pertanto, là dove si accende il lume stesso della ragione. A che cosa perviene infatti chi sa ben usare la ragione, se non alla verità? Non è la verità che perviene a sé stessa con il ragionamento, ma è essa che cercano quanti usano la ragione. Vedi in ciò un'armonia insuperabile e fa' in modo di essere in accordo con essa [vide ibi convenientiam qua superior esse non possit, et ipse conveni cum ea]» (AGOSTINO, *La vera religione*, a cura di A. PIERETTI, NBA VI/1, Città Nuova, Roma 1995, 109-111: 39,72).

<sup>3</sup> PUF, Parigi 1963.

<sup>4</sup> Il convegno di studi italo-francese sulla fenomenologia di Michel Henry con particolare riferimento all'opera *L'essenza della manifestazione*, è stato ideato dalla prof.ssa Giuseppina de Simone, traduttrice principale dell'opera e ha coinvolto i maggiori specialisti della fenomenologia henriana e altri filosofi di spessore. Nella prima sessione tenutasi nel pomeriggio del 28 novembre presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli Federico II e moderata dal professor G. Cantillo, sono intervenuti i professori: Anna Donise della stessa Università di Napoli Federico II, Nicola Salato della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Sezione San Luigi, Felice Masi sempre dell'Università di Napoli Federico II e Giuseppina De Simone, ancora della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Sezione San Luigi. Alle altre tre sessioni, ospitate presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale Sezione San Luigi e presiedute rispettivamente da Anna Donise, Antonio Trupiano (Istituto di filosofia della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Sezione San Luigi) e Andrea Aguti (Presidente dell'Associazione Italiana Filosofia della Religione), sono intervenuti: Jean Leclercq dell'Université Catholique de Louvain e Direttore dei *Fonds Michel Henry*, Fabio Grigenti dell'Università di Padova, Anne Devarieux dell'Université de Caen-Normandie, Carla Canullo dell'Università di Macerata, Giuliano Sansonetti dell'Università Ferrara, Roberto Formisano dell'Università di Bologna, Philippe Cappelle-Dumont dell'Institut Catholique de Paris e Presidente della Société francophone de philosophie de la religion e Giuseppe Lorzio della Pontificia Università Lateranense di Roma.

finitivamente ri-velato e *simul* in continua ri-velazione), ma allo stesso tempo “sapienziale” (esiste nella fede Chi custodisce l’infalibile verità della Vita che si dona nella vita interiore). In quell’interiorità si opera la vera (neo)<sup>5</sup>moderna rivoluzione copernicana dell’uomo posto come “sog-getto”, come sostrato, come esperienza nativa originale e originante dell’io, fondativa degli altri “miei io” (maschere-*πρόσωπα*) affacciati all’esteriorità. Questi “io”, senza la frequentazione della *via interioritatis*, si presentano impacciati, improvvisati, e comunque provvisori, come dei costumi (*habiti*) indossati senza tanta verità e quindi senza tanta vita, animati solo dalla casualità che dell’unico vero e centrale “io” ne fa contemporaneamente “nessuno e centomila”: la tragedia contemporanea della dissipazione della vita soggettiva, della “frammentazione dell’io”<sup>6</sup>. Davanti all’uomo così frammentato Henry dipinge (o suona!) il quadro (o lo spartito!) della vita interiore come centro di sintesi e scoperta di un senso “sacrale” (e sacramentale) del vero *ego* e sorgente della sua fenomenalizzabilità quale via alla sua salvezza.

La concentrazione di queste pagine sarà orientata al tema centrale dell’intera produzione di Henry, ovvero la “fenomenologia della vita”. Per dare forza all’idea di un pensiero che trovi un alleato nella fede solo dopo aver percorso con serietà e profondità i suoi propri sentieri speculativi (autonomia epistemologica di filosofia e teologia), non ci occuperemo delle opere “cristologiche” della produzione henriana, ma ci accontenteremo di affacciarci giusto nel campo del divino-religioso. Onoreremo, per lo stesso motivo, con particolare attenzione l’opera principe che ormai, grazie alle fatiche di “intelligente”<sup>7</sup> traduzione dell’*équipe* guidata dalla prof.ssa De Simone, possiamo gustare in italiano: *L’essenza della manifestazione*. Sarà delineato lungo l’articolo un percorso progressivo che vuole scagionare la vita dalle secche dell’improvvisazione del vivere andando alla “materialità”-radicalità fenomenologica dei vissuti intimi lasciandoci accompagnare da Henry in questo viaggio “oltre Husserl” e εις τέλειον τέλον, dove trova senso-verità la vita: la vita, “osservata”-“sentita”

<sup>5</sup> Cf. R. MORDACCI, *La condizione neomoderna*, Einaudi, Torino 2017. In particolare, si veda l’analisi del “ritorno del soggetto” come luogo privilegiato di affioramento del vero e perciò sorgente dell’azione, *individua substantia rationalis naturae* capace di porre atti buoni (86-93), tutto in risposta all’*impasse de la condition postmoderne* di Lyotard che asseriva che nella contemporaneità, dopo i “grands récits”, «il criterio di operatività è tecnologico, non è pertinente per giudicare del vero e del giusto» (J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, a cura di C. FORMENTI, Feltrinelli, Milano 2014, 7).

<sup>6</sup> Freud e Jung in psicologia, Kafka e Pirandello in letteratura, per indicare solo alcune voci di denuncia, ma la *class ation* in modernità si estende ai documenti magisteriali e a ogni disciplina contemporanea convergente in alcunché di antropologico.

<sup>7</sup> Cf. il saggio di presentazione del testo: G. DE SIMONE, *Tradurre Michel Henry*, in M. HENRY, *L’essenza della manifestazione*, a cura di D. SCIARELLI - M. ANZALONE - G. DE SIMONE - F.C. PAPPARO, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, 7-19. L’opera sarà citata nel resto dell’articolo come *EM*.

nella sua interiorità (primo paragrafo) e nella sua rivelabilità-rivelazione originaria (secondo) è il territorio della salvezza (terzo). Le tre tappe segnano altrettante soste necessarie per rivendicare una centralità filosofica (fenomenologica) al concetto e all'esperienza della vita interiore e scoprire in essa la "potente discrezione" di una Presenza che è l'unica Vita possibile, *revelans et revelata*. Siamo davanti ad un'ulteriore possibilità per la ragione di sposare la fede e volare assieme verso la contemplazione della verità<sup>8</sup> che fa sentire liberati, amati e salvati.

Per la teologia fondamentale, questa mano tesa della fenomenologia è decisamente meritoria di sempre nuovi approfondimenti. L'eccedenza della Vita sul "mondo della vita" (*Lebenswelt*), oltre a costituire in filosofia il primato dell'ontologico sull'ontico, offre alla teologia il terreno del "dialogo col mistero", il luogo della preghiera, la "casa mia" in cui accolgo ("riconosco"<sup>9</sup>) la mia vita come vita già abitata dal *dulcis hospes animae*. È il vero *locus theologicus*, il tempo-spazio della "riserva escatologica" offerto da Dio perché non ci lasciamo ingannare (cf. *Lc* 21,8) dai "falsi profeti" di un'apparente disgregazione dell'io subdolamente preconizzata da tanti pulpiti scontenti dell'*humanum* che ci condannano ad abitare sempre in "casa d'altri"<sup>10</sup> o comunque ci fanno sentire forestieri non graditi, clandestini in casa nostra. Trovi, invece, il teologo, in particolare il teologo fondamentale, la pensabilità della vita interiore disseminata di λόγοι σωτηρικοί; si metta in ascolto e in servizio dell'uomo (*auditus temporis*) per raccontare ciò che ha sentito da Dio (*auditus-sensus fidei*); investighi per questo l'essenza della vita interiore salvata.

### 1. Vita interiore

Riconsideriamo la prospettiva assunta. L'angosciante possibilità di una "scomposizione della vita" è lucidamente descritta da Pirandello nella trage-

<sup>8</sup> Cf. *FeR* 1.

<sup>9</sup> Una delle pretese-promesse del pensiero, sia esso filosofico o teologico è quella di non mancare all'appello dell'essere e approfondire l'arte del ri-conoscimento. Per contro, il rischio di una filosofia monopolizzata dalla τέχνη e dal suo zelo per il progresso è quello di essere assente alla convocazione della vita. Di fronte ad essa «ormai solo un Dio ci può salvare» (M. HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel"*, a cura di A. MARINI, Guanda, Parma 2011, 149). Occorre che il pensiero sia presente davanti al darsi dell'essere e porsi in atteggiamento di "ri-conoscimento" (cf. K. HEMMERLE, *Un pensiero ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, a cura di V. GAUDIANO, Città Nuova, Roma 2018).

<sup>10</sup> Cf. S. D'ARZO, *Casa d'altri e altri racconti*, Einaudi, Torino 2007. Emblematica diagnosi di una vita scivolata via dalle mani, mai acchiappata nella sua essenza, in cui tutto ciò che è "proprio" del protagonista (il proprio tempo, i propri spazi, la propria vita) viene vissuto come "altrui", mai cittadino della propria vita, sempre clandestino e naufrago di una continua e logorante alienazione.

dia del viaggio interiore affrontato da Vittangelo Moscarda in *Uno, nessuno e centomila*: «quando uno vive, vive e non si vede. Conoscersi è morire»<sup>11</sup>. Risolutamente, proprio la fenomenologia della vita di Henry vuole, invece, donare una qualche visibilità, intelligibilità, un qualche senso alla vita ponendosi in ascolto della vita interiore.

Partiamo da un dato acquisito. Certa e luminosa appare una duplice verità: la precedenza e l'eccedenza della vita sul pensiero (*primum vivere, deinde philosophari*), da una parte, ma l'irresistibile bisogno per l'uomo di pensare con profondità la vita, dall'altra. Al cuore della *phénoménologie radicale* di Henry sta proprio la necessità assoluta di dire qualcosa sulla "fenomenalità" della vita, su un «savoir de la vie», un sapere non come quello della scienza, ma un sapere che può essere dato solo dalla vita stessa: la vita oltre ad essere il contenuto è anche lo stesso soggetto conoscente. L'io è la vita. La vita si conosce solo con la vita: «c'est la vie qui connaît ce qui est elle-même»<sup>12</sup>.

Argomentiamo questa duplice verità giungendo nello specifico all'opera che è stata celebrata durante il convegno di studi partenopeo.

Ne *L'Essenza della manifestazione* troviamo da subito un posizionamento originale di Henry a favore di una precedenza dell'immanenza sulla trascendenza radicata nel tentativo di restituire un senso alla vita interiore<sup>13</sup>. Andiamo per gradi esplorando il contesto epistemologico battuto da Henry.

All'inizio della sua riflessione, Henry descrive la sua indagine come la ricerca del «senso dell'essere dell'ego»<sup>14</sup>, domanda tipica della modernità ma da strappare al «sonno dogmatico» dell'"evidenza apodittica" come anche dal rischio di ogni sovrapposizione tra essenza e soggettività:

«Il senso dell'essere dell'ego cogito consiste propriamente nel conferire un senso all'essere [...], nell'essere la fonte di questo senso, l'origine assoluta da cui esso

<sup>11</sup> L. PIRANDELLO, *Uno, nessuno e centomila*, Feltrinelli, Milano 2017, 129.

<sup>12</sup> M. HENRY, *La question de la vie et de la culture dans la perspective d'une phénoménologie radicale*, in ID., *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, PUF, Parigi 2004, 20 (tutti i corsivi nei testi di Henry sono dell'autore).

<sup>13</sup> EM, 69. Un valido invito alla lettura dell'opera lo offre G. DE SIMONE nella *Postfazione* dell'opera (*L'essenza della manifestazione: una filosofia del Wie originario*, in EM, 747-775). Noi ci limitiamo a segnalare che la stesura dell'opera fu intrapresa dal ventiquattrenne Henry nel 1946 con lo scopo di rispondere alla necessità: «Je voulais savoir qui j'étais». Si trattava di costituire una fenomenologia dell'ego sotto il titolo di *L'essence de la révélation*, poi pubblicata nel 1963 come *L'essence de la manifestation*. La guerra vissuta nelle file della Resistenza lo hanno costretto a una più seria frequentazione della vita interiore e a pervenire alla constatazione che «le salut de l'individu ne peut lui venir du monde». Il fascino di autori come Kafka, Kierkegaard e Eckhart lo accompagnano in questa *descensio in interioritatem* per fondare una fenomenologia dell'immanenza con la preoccupazione di salvaguardare l'essenza vera del soggetto (cf. A. DAVID - J. GREISH [a cura di], *Michel Henry: L'épreuve de la vie*, Cerf, Parigi 2000).

<sup>14</sup> EM, 25.

sgorga ogni qual volta come una libera creazione. Solo quando viene collocata in un quadro trascendentale la realtà della coscienza può essere pensata in modo corretto. Tale “realtà” non si risolve in una somma di dati di cui la fenomenologia noetica o funzionale potrebbe descrivere in maniera esaustiva le strutture peculiari. Al di sopra di tale fenomenologia, che le conferisce il suo senso e i suoi limiti, si pone una disciplina di ordine superiore, *la fenomenologia trascendentale della coscienza assoluta*, consistente nell’insieme ordinato e sistematico delle ricerche finalizzate a chiarire in che modo questa coscienza conferisca ogni volta, e nella *sua vita stessa*, un senso specifico all’essere da essa costituito nell’atto con cui si trascende verso di esso»<sup>15</sup>.

L’intenzione è chiaramente quella di ripresentare in nuova veste la proposta husserliana: ogni esplorazione del campo trascendentale deve essere preceduta dall’*ἐπιτομή* “radicale”. Solo questa rende possibile l’accesso alla vita pura rendendola un fenomeno non alla stregua degli altri fenomeni ma come il fondamento trascendentale da cui affiorano gli altri fenomeni “presentificati” alla nostra coscienza<sup>16</sup>. Tale posizione della fenomenologia apre all’indagine sul fondamento dei fenomeni, ovvero quel fondamento che realizza le condizioni di possibilità di ogni fenomenalizzazione dei fenomeni e che opera una rivelazione tale da non sentire alcuna necessità di riferirsi ad una trascendenza, ma anzi,

«la trascendenza si fonda sull’immanenza. La verità originaria è il vero fondamento. È la condizione ontologica di possibilità di tutti i fenomeni trascendenti che essa fonda in quanto è l’origine della trascendenza. *Ciononostante è anch’essa fenomeno*, ma in un senso irriducibile, perché rivelazione immanente [...]. Se il fondamento è esso stesso un fenomeno, e in un senso originario, risulta evidente che la via d’accesso al fondamento è il fondamento stesso. *Ciò che si mantiene, però, in questa identità fondamentale della sua realtà e di un “pervenire” a questa realtà, è la vita stessa*, la vita trascendentale dell’ego assoluto in quanto è l’ultimo fondamento. Il fondamento [...] è una rivelazione *immanente* che è una presenza a se stessa, anche se resta “invisibile”. *Una rivelazione immanente è un’esperienza interna, essa prende necessariamente una forma monadica. È nella struttura eidetica della verità originaria che si radica l’ipseità dell’ego [...]. La verità dell’uomo è più originaria della verità dell’essere*»<sup>17</sup>.

Troviamo in queste poche righe l’essenziale del vocabolario di Henry relativo alla “vita interiore”. L’io assoluto, l’io reale, l’io vero (e perciò unico

<sup>15</sup> EM, 50.

<sup>16</sup> Cf. le difficoltà prodotte dalla fenomenologia di Husserl con l’indagine dell’essere dell’ego assoluto: EM, 53.

<sup>17</sup> EM, 65-66.

e fondativo) è la vita. Ora, come Dio non ha necessità di essere dimostrato o difeso – con buona pace dell'apologetica razionalista – neanche la vita ha bisogno di essere dimostrata, ma è l'originario dato che sorge e che perciò è l'"essenzialmente manifesto". Possiede già in sé ogni capacità rivelativa e non deve niente a nessuno per mostrarsi: non esiste di(δία)-mostrazione per la vita. Non si dà intermediario (δία) per la sua manifestazione ("mostrazione"), ma è automanifestazione fondata in se stessa. L'autentico senso dell'*ego* risiede nella partecipazione alla vita.

La fecondità di questa "monadologia"<sup>18</sup> henriana orientata ad individuare l'*unicum* dell'*humanum* si evince dalla capacità di definire la vita interiore come «l'esistenza stessa, quella che è opportuno pensare sotto l'appellativo di "realtà umana"»<sup>19</sup>. Nell'immanenza della vita, coi suoi caratteri fondamentali e (auto)fondativi<sup>20</sup> di rivelazione e verità originarie, è possibile la rivelazione della trascendenza, ovvero l'«essenza della manifestazione della trascendenza». E l'essenza dell'immanenza, oltre a indicarne il modo d'essere, indica anche il contenuto dell'unica esistenza umana possibile: la vita interiore che, essendo fondamento, non può che rivelare "essenzialmente" se stessa a se stessa (auto-affezione<sup>21</sup>), è essenzialmente auto-rivelazione, ed è essenzialmente "solitudine". Questa "solitudine", insieme all'"unità", alla "realtà" e alla "non-libertà" sono gli elementi strutturali interni dell'immanenza nella sua condizione assoluta di invisibilità<sup>22</sup>.

E qui si innesta un altro punto nodale della proposta della "fenomenologia della vita": varcare il Rubicone e cedere irrevocabilmente al fascino dell'invisibilità della vita interiore. Storiograficamente, Henry si è spesso lasciato attrarre dal paradosso<sup>23</sup> di una "fenomenologia dell'invisibile" nei termini di

<sup>18</sup> Il prof. Lorizio, allievo di Xavier Tilliette, riferisce che il suo maestro, interlocutore di Henry, definiva la fenomenologia di quest'ultimo come una "monadologia". Cf. G. LORIZIO, *Presentazione*, in G. DE SIMONE, *La rivelazione della vita. Cristianesimo e filosofia in Michel Henry*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, 7.

<sup>19</sup> *EM*, 65.

<sup>20</sup> Riguardo al "fondamento" oltre al passo citato che lo definisce qualche riga prima come «ciò che permette a qualcosa di essere manifestandosi» (*EM*, 65), si veda nello stesso testo di Henry l'analisi dell'*Essenza del fondamento* di Heidegger sull'illusorietà di un fondamento della trascendenza "situata" nel *Dasein* (*EM*, 361-371).

<sup>21</sup> Tema centrale della IV sezione di *EM: Interpretazione ontologica fondamentale dell'essenza originaria della rivelazione come affettività: affettività e ipseità* (467-698).

<sup>22</sup> Cf. l'introduzione della sezione III di *EM* dedicata a *La struttura interna dell'immanenza e il problema della sua determinazione fenomenologica: l'invisibile* (295-312).

<sup>23</sup> Sebbene, già in base alle riflessioni sopra riportate, sia chiara la non conflittualità tra invisibilità e fenomenicità, in quanto «l'invisibile non è il concetto antitetico della fenomenalità, ne è la determinazione primaria e fondamentale» e, meglio ancora, «l'invisibile è co-estensivo all'essenza originaria della fenomenalità, co-intensivo alla sua effettività» (*EM*, 449). Henry ama tessere i sui testi su dei paradossi. Sul concetto positivo di "paradosso" e il suo fecondo utilizzo in teologia fondamentale, cf. G. LORIZIO, *La logica del paradosso*, LUP, Roma 2001.

un'assenza assolutamente presente: con un gioco di assonanze, si può dire che l'assenza dell'immanenza al mondo è, ancora una volta, l'essenza della manifestazione, l'assoluta "presenza dell'assenza"<sup>24</sup>. Perciò, una volta dichiarata e impostata l'assolutezza della vita interiore nella sua essenza manifestativa e auto-manifestativa, il tema centrale che si dà a pensare resta la "teoretica dell'invisibile". Come si costruisce un pensiero e come si pone una fenomenologia dell'"interiorità invisibile"?

La "filosofia della vita", prima di essere un'etica del senso comune (una "filosofia di vita"), sente la necessità di scavare quell'eccedenza di pensabilità che si offre alla ragione come fondamento. Non si tratta di una scienza assolutamente soggettiva ma di un'ontologia dell'immanenza, di una fenomenologia dell'invisibile, di una "filosofia della Notte" che pone in discussione il primato metafisico della trascendenza per conferire all'oscurità «il primo fremito interiore del sapere in cui, al di qua della luce, esso *si rivela* innanzitutto a se stesso» in maniera tale che la fenomenalizzazione del fondamento nel modo della rivelazione è «coestensiva al proprio contenuto»<sup>25</sup>: è l'auto-rivelazione dell'invisibile nell'interiorità.

La svolta fenomenologica, *le vrai tournant de la phénoménologie* sta nell'annullamento (riduzione fino all'annichilamento) della distanza tra soggetto e essere che si dona. A fondo sta l'osservazione che si dà un di più del fondamento invisibile del fenomeno rispetto al fenomeno stesso. Ciò che si dona è la vita in tutta la sua originarietà, verità e universalità "monadologica" nell'interiorità invisibile.

Dunque, il primo passo da compiere per una "fenomenologia della vita", è quello di strappare la definizione dell'esistenza umana al monopolio dell'esteriorità. La *nouvelle tâche* per il pensiero fenomenologico è quella di "pensare l'immanenza", di "filosofare sulla notte", di "voir l'invisible".

Nel *Saggio su Kandinsky* (1988) che porta appunto il titolo di *Vedere l'invisibile*<sup>26</sup>, affiora il sintomo che la contemporaneità in tutte le sue espressioni (artistiche, filosofiche e religiose) è affetta dalla nostalgia della primissima e archetipa ricerca di senso, l'ἀρχή primordiale principio unico e universale,

<sup>24</sup> Il tema non è nuovo e promette sempre una grande fecondità di risvolti antropologici e teologici. Andrebbe approfondito a partire dall'ontologia heideggeriana e dalla fenomenologia della coscienza o dalle eco artistiche, letterarie e poetiche (uno fra tutti Ungaretti e l'ermetismo foriero della ineludibile loquacità del silenzio). Ci limiteremo in questo studio ad affrontarlo sfruttando il pensiero sotteso all'astrattismo di Kandinsky utilizzato dal nostro autore.

<sup>25</sup> *EM*, 68-69. Nelle pagine consacrate a Eckhart e alla sua interpretazione della struttura interna dell'"immanenza come essenza della manifestazione" (apax storico secondo Henry: cf. *EM*, 322), si coglie l'incapacità di Heidegger di raggiungere l'essenza della *Nichtigkeit* proprio perché questa non raggiunge con radicalità una fenomenologia dell'interiorità (cf. *EM*, 321-371).

<sup>26</sup> A cura di X.R. BRADFORD, Johan & Levi, Cremona 2017.

causa di ogni cosa e soprattutto causa (interna o esterna) del molteplice, del movimento, della vita. Proviamo a rivivere quei piccoli, embrionali ma audaci primi passi della storia della filosofia operati da singoli uomini che sono “grandi passi per l’umanità”:

«deve esserci qualche realtà naturale dalla quale derivano tutte le altre cose, mentre essa continua ad esistere immutata [...]. Ciò da cui tutte le cose si generano è, appunto, il principio di tutto»<sup>27</sup>.

Così vagiva la giovane filosofia dal buon Talete in poi, aggiungendo col correttivo operato dall’allievo Anassimandro che questo principio della vita non è niente di visibile-naturale-fisico né determinato ma è ἄπειρον (e non qualcosa di fisicamente πε-περασ-μένον, de-termin-ato come l’acqua del maestro), eppure qualcosa di “vitale”: c’è qualcosa di “invisibile” all’origine del movimento; c’è qualcosa di unico, immoto motore e amore in sé e per sé (Aristotele-Tommaso) all’origine invisibile della vita visibile; qualcosa che «move il sole e l’altre stelle», da noi distanziato da una “differenza ontologica” (*semper magis dissimilitudo* dell’*analogia entis*) che condanna i nostri occhi e la nostra coscienza alla cecità. Da qui due possibili risultanti: quella rischiate dallo “gnoseologismo moderno” che si è assunto la responsabilità di allontanare l’essere dal suo apparire (solo rappresentazioni), il fenomeno dal fondamento e quella, invece, capace di ricercare il fenomeno visibile non tanto nel suo affiorare all’empirico, ma nel suo giacere già nel fondamento immanente<sup>28</sup>. Ma di che immanenza è questione? Vediamo la proposta di “fenomenologia dell’immanenza” di Henry, decisamente originale rispetto ad ogni altra “filosofia dell’immanenza” nella sua declinazione di “vita interiore invisibile”.

Dopo aver attraversato le grandi *Kehren* del pensiero umano, la fenomenologia di Henry vuole nostalgicamente<sup>29</sup> riporci le stesse domande della filosofia

<sup>27</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. REALE, Rusconi, Milano 1993, 81: I,3,983b.

<sup>28</sup> Cf. L. MESSINESE, *Il problema di Dio nella filosofia moderna*, LUP, Roma 2017 che approfondisce l’interpretazione “immanentistica” della filosofia moderna, ovvero quella risultante che, secondo Del Noce, aveva insinuato nella filosofia moderna il virus dell’ateismo e che andrebbe accantonata per far emergere la linea che, partendo sempre da Cartesio, conduce però a Rosmini, via Malebranche, Pascal, Vico (A. DEL NOCE, *Il problema dell’ateismo*, Il Mulino, Bologna 2010). Cf. anche *FeR* 83: «Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal *fenomeno al fondamento*. Non è possibile fermarsi alla sola esperienza; anche quando questa esprime e rende manifesta l’interiorità dell’uomo e la sua spiritualità, è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge. Un pensiero filosofico che rifiutasse ogni apertura metafisica, pertanto, sarebbe radicalmente inadeguato a svolgere una funzione mediatrice nella comprensione della Rivelazione».

<sup>29</sup> Nella modernità questa nostalgia si è cristallizzata nelle affascinanti promesse individuate da Spinoza agli albori della filosofia moderna. Henry non si sottrae ma anzi inaugura il suo percorso speculativo ponendosi sulle spalle di Spinoza al quale dedica il suo *Mémoire pour l’obtention du Diplôme d’études*

antica, diagnosticando, come fa con l'immaginazione artistica l'"arte astratta" di Kandinsky, che per andare al cuore delle cose (coscienza: *zu den Sachen selbst*) e al cuore di noi stessi (autocoscienza) non abbiamo altro strumento che il *rede in teipsum*, dove stanno *le cose stesse*<sup>30</sup>:

«Poniamoci ora sul terreno dell'interiorità [...]. 1) Scompare di colpo l'aspetto esteriore di ogni elemento. E il suo valore interiore acquista un suono pieno. 2. Risulta chiaro che, utilizzando il suono interiore, l'evento esteriore non solo può essere secondario ma persino dannoso, in quanto può metterlo in ombra. 3. Il valore dell'organicità esteriore appare nella sua giusta luce, ossia come una limitazione e un indebolimento non necessari dell'azione interiore. 4. Sorge spontaneo il sentimento della necessità dell'unità interiore, che viene sostenuta e persino formata dalla mancanza di un'unità esteriore»<sup>31</sup>.

È qui riassunta una nuova aurora della pittura, «*lo spirituale nell'arte*», l'età spirituale dell'arte quando «l'anima, tramontata l'epoca della tentazione materialista, si risollewa, temprata dai conflitti e dalla sofferenza»<sup>32</sup> e dotata di vita solo da quello che Kandinsky definiva «il principio della necessità interiore»<sup>33</sup>. Nell'espressione artistica, affiora con la sua fenomenabilità solo ciò che le forze invisibili permettono di manifestare come essenza intima della

---

*supérieures* all'Université de Lille: *Le bonheur chez Spinoza* (tesi difesa nel giugno del 1943, all'età di 21 anni e alla vigilia del suo servizio in Germania nelle file della Resistenza come "maquis"). Per il giovane Henry si tratta di riallacciare il pensiero alla vita, la filosofia alla felicità, il senso alla sorgente viva del senso. Così, è necessario che la felicità, la vita, il senso non siano da acchiappare, conquistare, meritare, ma ineriscano all'essere stesso, permeino la vita, la felicità, il senso di ogni essere, ovvero che siano l'essere stesso, che siano Dio stesso, l'Essere immanente, eterno, *causa sui*. Possiamo affermare qui l'esigenza di un ritorno moderno e contemporaneo alla filosofia doppiamente "prima": "prima" ne ó χρόνος e "prima" ne τὸ ὄν (metafisica). L'Essere descritto da Spinoza è portatore di una promessa che intercetta il nostro desiderio di unità e felicità. Una monadicità panteista quella di Spinoza che, fa notare Henry, cela velatamente il grido umano del necessario amalgama di senso (*vérité*) e felicità (*bonheur*): «Les choses de ce monde étaient incapables d'assurer notre bonheur. Notre situation devant elles se résumait dans une attente qui pouvait toujours être déçue et qui l'était souvent. La conscience était complètement dépendante à l'égard de l'extérieur, qui tenait dans sa main, pour ainsi dire, notre bonheur et qui se jouait de lui et de nous. L'effort de Spinoza a dès lors tendu à montrer à cette conscience un domaine qui échappe aux caprices du monde et à la contingence de ses objets. C'est à cette exigence d'autonomie que répond la conception spinoziste de la vérité» (M. HENRY, *Le bonheur chez Spinoza. Suivi de Étude sur le spinozisme de Michel Henry*, a cura di J.-M. LONGNEA, PUF, Parigi 2002, 63). In realtà, è stato notato come tutta la linea moderna dell'*Ordo amoris* attinga nostalgicamente a Spinoza e al suo intreccio di ἀγάπη e λόγος come ricerca del principio unico, fondamentale e fondativo di ogni esperienza umana. Inoltre, occorre riconoscere che ciò che manca al panteismo spinoziano è la strutturale caratterizzazione personalista, quella ben definita dalla "terza navigazione" di Agostino ispirata a *IGV* 4,8.16 («Ὁ Θεὸς ἀγάπῃ ἐστίν»). Cf. AGOSTINO, *Amore assoluto e "Terza navigazione"*, a cura di G. REALE, Bompiani, Milano 2000.

<sup>30</sup> Cf. M. HENRY, *Vedere l'invisibile. Saggio su Kandinsky*, 125.

<sup>31</sup> W. KANDINSKY - F. MARC, *Il cavaliere azzurro*, a cura di G. GOLZINI CALZECCHI ONESTI, SE, Milano 1988, 171.

<sup>32</sup> W. KANDINSKY, *Lo spirituale nell'arte*, a cura di E. PONTIGLIA, SE, Milano 2005, 18.

<sup>33</sup> *Ivi*, 46-76 (il principio della necessità interiore e le sue leggi spirituali che governano i colori/suoni).

vita. Henry, commentando lo scatto d'epoca operato da Kandinsky nella sua teoria dell'arte astratta e individuandone la possibile replica filosofica, mostra l'irriducibile necessità contemporanea di sradicare la vita dalle costrizioni della forma visibile per consegnarla all'interiorità invisibile dove ogni colore ha una sua «sonorità interiore», un suo λόγος ἐνδιάθετος svincolato dalle aderenze al mondo sensibile. In questo modo, Henry coglie nell'arte – e nella pittura nello specifico – un paradigma, una mano tesa alla filosofia che vuole pensare la vita nella sua essenzialità:

«il concetto di fenomeno subisce un mutamento decisivo quando, abbandonata la docile sottomissione alle ingiunzioni del visibile, viene messo in relazione con la vita, con l'invisibile. Una volta operato il passaggio, come avviene in Kandinsky, assistiamo al dischiudersi di questioni completamente nuove a una ridefinizione totale degli obiettivi e dei procedimenti della pittura»<sup>34</sup>.

Come la pittura deve arrendersi all'astratto e sottomettere i canoni dell'estetica a uno *stress* finora sconosciuto, così la filosofia non può restare sorda al grido della «necessità interiore». La pittura astratta di Kandinsky ci offre questo modello per la pittura, vorace ricercatrice dell'essenza della vita,

«non dandoci a vedere o rappresentando sotto i nostri occhi l'essenza ultima delle cose, ma piuttosto permettendo di identificarci con essa nel gesto iniziatico dell'arte, nella misura in cui esso affonda la propria possibilità nella struttura stessa dell'Essere e si confonde con essa. Qual è dunque questa natura dell'Essere che la pittura presuppone e alla quale ci dà accesso, facendo di noi i contemporanei dell'Assoluto e, in un certo senso, i suoi legittimi beneficiari?»<sup>35</sup>.

La risposta a questa domanda dal sapore sotierologico non può risiedere che nell'immanenza della vita interiore invisibile: «l'arte è la risurrezione della vita eterna»<sup>36</sup>. Proprio nell'invisibile immanenza risiede l'espressione massima della rivelazione. Per questo l'invisibile non è l'opposto della rivelazione ma la sua radice profonda e la sua possibilità “essenziale”. Per tornare alla terminologia della “filosofia della notte”, «poiché rivela la rivelazione e dà ad essa l'occasione di prodursi, la Notte è Madre», genitrice e custode della rivelazione della trascendenza più trascendente, ovvero della rivelazione del sacro: «ciò che non si mostra è il primo momento di ciò che si mostra»<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> M. HENRY, *Vedere l'invisibile. Saggio su Kandinsky*, 16.

<sup>35</sup> *Ivi*, 11.

<sup>36</sup> *Ivi*, 160.

<sup>37</sup> *EM*, 455.

Ora, nell'*Essenza della manifestazione*, Henry propone un ulteriore passo su cui non ci dilunghiamo ma che costituisce un basso continuo in tutta la sua produzione: si tratta dell'affermazione dell'affettività come "cifra essenziale"<sup>38</sup> della rivelazione. L'intellegibilità della vita interiore deve tutto al potenziale di affettività di cui è capace l'essere. Si può dire che esista nell'essere una intellegibilità ancora più costringente di quella della ragione e che è costituita dall'essere che affetta il soggetto nella sua essenza vitale. Possiamo definirla come "il *cogito* dell'*affectus*", il potenziale di pensabilità che l'essere rivelato offre mediante l'affettività. Svincolato dalla psicologia e dall'emotività, la vita interiore invisibile appella costantemente ad un ri-conoscimento. Il punto chiave per Henry risiede nell'irrevocabilità della sentenza: «ogni affezione ontica presuppone un'affezione ontologica e trova in essa il suo fondamento»<sup>39</sup> come auto-affezione. Da qui si distribuiscono a cascata tutte le conseguenze dell'immanenza governata dal principio di auto-affezione, che nella sua essenza è auto-rivelazione:

*«L'esperienza immediata di sé, il sentimento originario che l'essenza ha di se stessa, non si lascia forse riconoscere e cogliere? Ciò che si sente senza che questo avvenga attraverso la mediazione di un senso è nella sua essenza affettività. L'affettività è l'essenza dell'auto-affezione, la sua possibilità non teorica o speculativa ma concreta, l'immanenza stessa colta non più nella idealità della sua struttura ma nella sua effettuazione fenomenologica indubitabile e certa, essa è il modo in cui l'essenza si recepisce, sente se stessa [...]. È questo ciò che costituisce l'essenza del sentimento, l'essenza dell'affettività come tale: sentire se stesso [...] nella sua realtà»<sup>40</sup>.*

C'è un realismo da difendere senza però che esso debba essere dimostrato: l'immediatezza "patetica" e assolutamente originaria con cui la vita interiore percepisce la rivelazione di se stessa è il primo e originalissimo dato della nostra esperienza. La prima esperienza umana, quella kantianamente più pura, è l'auto-affezione della vita che si rivela a se stessa. In questo senso la fenomenologia della vita interiore e affettiva non può essere un puro dato formale ma

<sup>38</sup> Vogliamo intendere che l'essenza della rivelazione è affettività per i motivi che seguono e allo stesso tempo facciamo riferimento all'idea delle *Chiffren* di Jaspers che definiscono la "periecontologia" dell'essere in base all'invisibile presenza della Trascendenza nell'immanenza. Per Jaspers, poi, proprio perché essa va alla ricerca delle *Chiffren*, la "fede filosofica" è da preferire alla "fede rivelata", soprattutto quella della forma cristiana: «la fede filosofica prende sul serio il comandamento biblico: non ti farai né immagine né icona alcuna di me. La fede rivelata ha Dio non solo in immagine, bensì come realtà concreta in carne e ossa» (K. JASPERS, *La fede filosofica a confronto con la rivelazione cristiana*, a cura di R. GARAVENTA, Orthotes, Napoli 2014, 89).

<sup>39</sup> *EM*, 467. Al concetto di affettività Henry dedica tutta la IV sezione dell'*EM*.

<sup>40</sup> *EM*, 470-471.

acquista una materia, una realtà, un contenuto, un senso: è il senso dell'ego, il "senso dell'essere dell'ego" ricercato da Henry fin dalla prima pagina del suo testo. Proprio per custodire questo realismo, Henry rimarrà sempre convinto che l'unico modo di trovare accesso alla questione di un *savoir* dell'invisibile è quello di una "fenomenologia materiale". Questa ha per «substance phénoménologique l'immédiation pathétique en laquelle la vie fait épreuve de soi» fino a rischiare l'accusa di bestemmia affermando che la vita fonda l'essere e non il contrario!<sup>41</sup>.

Siamo veramente di fronte ad un pensiero costruito sul grande paradosso-mistero della vita. È evidente come Henry, sentendo la filosofia quasi sguarnita, non esita a cercare rifugio nella terra dell'arte. E in realtà – questo è il paradosso usato da Henry e da Kandinsky per spiegare il paradosso della vita-interiore come essenza della rivelazione – la forma artistica che maggiormente è capace di soccorrere la fenomenologia materiale è l'espressione più immateriale di cui l'uomo sia dotato: la musica. Il suono della vita, la voce della vita urla dal suo silenzio interiore, (ri)producendo la manifestazione più assoluta dell'essere<sup>42</sup>.

Questa proposta monadologica della fenomenologia henriana propone, quindi, al pensiero il *savoir* dell'interiorità come un terreno amico per pensare l'unità della vita che si vendica della frammentarietà della rivelazione esteriore del "mondo della vita". Infatti, l'ineluttabilità e indistruttibilità strutturale della vita interiore vanifica ogni progetto di spezzare l'io dell'uomo:

«nell'impossibilità per l'io di rompere il legame che lo lega a se stesso, la relazione a sé, di fuggire alla sua sofferenza, sta la sua disperazione [...]. La struttura interna dell'immanenza, l'unità assoluta che essa racchiude e costituisce, è ciò che Kierkegaard chiama l'eternità, e ciò giustamente se una tale struttura si determina con l'escludere da essa il tempo della trascendenza, se, positivamente, l'unità che essa racchiude e costituisce, l'unità interiore e vivente della vita non può essere spezzata [...]. Perché si possa morire occorrerebbe che ciò che c'è di eterno in noi possa morire, che la struttura interna dell'immanenza, la sua unità assoluta, l'unità assoluta dell'io, sia spezzata. Ma allora [...] non può morire, a motivo del

<sup>41</sup> Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, PUF, Parigi 2012, 7.

<sup>42</sup> Cf. ID., *Vedere l'invisibile. Saggio su Kandinsky*, 127-134; W. KANDINSKY, *Lo spirituale nell'arte*, 39. Sarebbe prezioso approfondire il tema del "suono della vita". Da un punto di vista teologico, biblico e spirituale si trovano evidenti riferimenti nella cultura ebraica dell'esperienza dell'ascolto da privilegiare a quella del vedere oppure nelle pagine dei mistici e della potenza evocativa del suono nel far emergere e esprime la vita interiore. Si pensi ancora all'esperienza dell'"esicasmò" o, in maniera più vicina a noi, alla potenza interiore della ripetizione vocale delle giaculatorie nella pietà popolare o nelle devozioni più comuni: la ripetizione, svuotando di contenuto le parole, invita la coscienza credente a frequentare col riecheggiare di quei suoni il profondo della vita interiore e lasciarsi coinvolgere affettivamente dall'emergere della Vita nella sua radicale auto-rivelazione.

suo essere ed essere nell'unità indissolubile dell'esser dato a sé, come un modo della vita eterna e assoluta»<sup>43</sup>.

Così, nella struttura immanente della vita interiore è rivelata all'uomo la sua eternità.

## 2. *Vita interiore rivelata*

Nell'800 filosofico, Rosmini in aperta battaglia contro il razionalismo teologico e in implicita alleanza bellica con *Grammar of Assent* di Newman, avanzava nel terreno ancora aspro della "teologia della rivelazione" individuando nel suo zelante apostolato di discernimento e accompagnamento spirituale la luminosità di questo principio filosofico-esistenziale: la fede e la sua capacità veritativa si dà nell'evidenza e immediatezza della rivelazione interiore, dove è depositata la vera vita. Così Rosmini fa emergere questa conquista speculativa in un passo della sua *Logica*, testo filosofico neanche minimamente sospettabile di contaminazione teologica:

«La rivelazione divina da prima fu immediata. Tal è quella fatta a' profeti e agli apostoli e altri discepoli, e questi preordinati a ricevere l'immediata comunicazione di Dio non la ricevertero solamente come si riceve una testimonianza espressa in parole esterne, ma di più come si riceve una percezione, ché essi percepirono internamente le cose divine; e la percezione non ammette errore. Quelli poi che ricevono questa comunicazione mediante la testimonianza della Chiesa, la ricevono anch'essi per un mezzo che Iddio rende infallibile; non solo perché la Chiesa comunicante da parte sua è infallibile, ma di più perché anche in quelli che credono alla testimonianza della Chiesa, è un lume interiore ed evidente che viene da Dio, e quindi un'interna percezione, che dà loro la facoltà di giudicare quelle cose assolutamente vere e di prestare ad esse una fede incondizionata ed assoluta. Tale è la teoria coerentissima della fede cristiana, tutta conforme alla dottrina logica. Laonde quantunque le verità della fede sieno attestate da innumerevoli testimonianze, consentanee tra loro e in tutti i secoli, quantunque e le profezie e i miracoli e l'autorità d'uomini dottissimi, la costanza de' martiri, la portentosa sua propagazione ed altri argomenti interni e razionali accumulati d'ogni maniera ne confermino la verità in modo da produrre la massima certezza normale e pratica ed anche apodittica; tuttavia la verità di questa religione non si fonda soltanto sulla dimostrazione, ma di più sull'evidenza del lume interno, che Iddio per grazia comunica, dando a chi crede una percezione di sé ed un criterio immediato della verità. Il che è conforme a' divini attributi, anche per questo che dipende dalla fede

---

<sup>43</sup> EM, 689.691-692.

la salute di tutti gli uomini, s'ella si fondasse puramente sopra una dimostrazione razionale, sarebbe per pochi; perché per pochi è la verità dimostrativa, e Iddio non avrebbe ottenuto il suo fine»<sup>44</sup>.

L'«evidenza del lume interno», «criterio immediato della verità», rappresenta un fendente velenoso per la filosofia moderna e la sua concentrazione gnoseologista, dichiarata rea di aver erroneamente estromesso la trascendenza dall'ambito dell'«unità dell'esperienza»<sup>45</sup>. Storicamente la risposta ribelle allo gnoseologismo è stata quella del romanticismo e dell'affondo filosofico sull'esperienza mistica. Ma anche qui la tolleranza dell'impianto teoretico moderno nei suoi epigoni idealisti è stata impietosa:

«Da questo punto di vista [quello della filosofia romantica], infatti, l'Assoluto dev'essere non concepito, ma sentito e intuito; non il suo concetto, bensì il sentimento e l'intuizione che lo concernono devono avere diritto alla parola ed essere espressi [...]. Il bello, il sacro, l'eterno, la religione e l'amore diventano adesso l'esca più idonea per suscitare la voglia di abboccare; non il Concetto, ma l'estasi, non la fredda e progressiva necessità della Cosa, ma l'ardente entusiasmo deve costituire l'atteggiamento in grado di sostenere e diffondere la ricchezza della sostanza [...]. Quando quel sapere sostanziale e aconcettuale pretende di avere immerso nell'essenza il carattere proprio del Sé e di filosofare in verità e santità, allora nasconde a sé stesso che, disprezzando la misura e determinazione, piuttosto di essere devoto a Dio, ottieni unicamente di lasciare libero il campo al mutuo scambio tra il proprio arbitrio e l'accidentalità del contenuto. Abbandonandosi al caotico fermento della sostanza, riducendo al silenzio l'autocoscienza e rinunciando all'intelletto, costoro credono di essere gli eletti cui Dio nel sonno infonde la saggezza; ma in realtà, mentre dormono, essi concepiscono e partoriscono solo sogni»<sup>46</sup>.

Intuizione e sentimento, qui stigmatizzati da Hegel, erano in Schleiermacher<sup>47</sup> (come anche in Jacobi<sup>48</sup>) il *modus* (misura) e la *methodus* (cammino

<sup>44</sup> A. ROSMINI, *Logica*, a cura di V. SALA, Città Nuova, Roma 1984, 716: n.895.

<sup>45</sup> Cf. G. BONTADINI, *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1996, 171.

<sup>46</sup> G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. CICERO, Bompiani, Milano 2016, 57-59.

<sup>47</sup> «La sua essenza [della religione] non è né pensare né agire, ma intuizione e sentimento [...]. [alla metafisica e alla morale] vi manca il sentimento fondamentale dell'infinita e vivente natura che ha per simbolo la molteplicità e l'individualità [...]. L'intuizione senza il sentimento non è niente e non può avere né la giusta origine né la giusta forza; il sentimento senza l'intuizione, allo stesso modo, non è niente: entrambi sono qualcosa soltanto quando e perché all'origine sono una cosa sola, indivisi» (*Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, a cura di S. SPERA, Queriniana, Brescia 2017, 73.75.87).

<sup>48</sup> Cf. l'idea del «salto mortale»: «Il filosofo il quale nelle sue indagini perde il Dio presentito, necessariamente trova il niente [...]. In ciò, senza dubbio, si deve partire dal sentimento e dall'intuizione; non vi è nessuna via di accesso semplicemente speculativa per scoprire Dio: la speculazione può semplicemente venir poi, e mediante la sua struttura provare che essa per sé è vuota senza quelle rivelazioni, e che le può soltanto confermare, non dimostrare. Siccome da se stessa giunge a una necessità senza spirito, a una sostanza, così

“scientifico”) specifici della religione nella sua differenza con la metafisica e la morale e garantivano alla religione una verità al contempo “altra” ma “assomigliante” a quella che proviene dall’esperienza: per accogliere *religioso more* la “manifestazione dell’essenza del mondo” occorrono “intuizione” e “sentimento”. Ora, se anche volessimo dare credito alla caricatura hegeliana sopra riportata che vedeva nel “sentimento romantico” un estatico entusiasmo mistico anestetizzato da un “mostruoso sonno della ragione” (Goya), non potremmo però comminare la stessa condanna al “sistema della verità” di Rosmini. Questi, opponendosi a razionalismo e a fideismo, sostanzia filosoficamente (teoreticamente e “teosoficamente”) una “percezione dell’essere” donata nell’intuizione (essere ideale) e nel sentimento (essere reale). I sensi interiori acquistano qui oggettività<sup>49</sup> tanto quanto ne acquisti la *philosophia cordis* di Agostino, Pascal o il *sensus fidei* dell’uomo biblico. La filosofia contemporanea è pronta ad ammetterlo: non è più possibile fuggire dalla domanda se l’apparire dell’essere si esaurisca e si consumi nell’esperienza oppure se si dia un’esperienza altra, un altro «libro da leggere»<sup>50</sup> che esula dalle capacità trascendentali della sintesi kantiana per “sentire” che qualcosa accade, si rivela, fa evento, c’è, è reale e si dona «in interiore homine».

Abbiamo citato Rosmini. Più volte nel corso del convegno di Napoli è stato tentato un aggancio tra la fenomenologia di Henry e l’impostazione speculativa del Roveretano. Lungi dall’affiancare i due pensatori nei rispettivi contenuti teoretici, pena il rischio di un semplicistico e forzato revisionismo, registriamo in entrambi un’invincibile necessità di non spegnere la ragione, frustrata per le sue sconfitte razionaliste moderne, ma di portarla all’essenza dell’essere che appare, all’essenza della sua manifestazione ovvero alla “vita”, la quale, per Rosmini è «sentimento»<sup>51</sup> e per Henry è “Vita”, una vita che si auto-rivela e si auto-affetta allo stesso tempo, con lo stesso eterno atto.

---

può liberarsene solo mediante un salto, che io ho chiamato salto mortale» (F. SCHLEIERMACHER, *La dottrina di Spinoza. Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, a cura di F. CAPRA, Laterza, Bari 1969, 24-25).

<sup>49</sup> Cf. M.F. SCIACCA, *L’interiorità oggettiva*, L’Epos, Palermo 2003. Una eco artistica l’abbiamo già incontrata in Kandinsky: «l’armonia dei colori è fondata solo su un principio: l’efficace contatto con l’anima. Questo fondamento si può definire principio della necessità interiore» (W. KANDINSKY, *Lo spirituale nell’arte*, 46).

<sup>50</sup> «Hodie legimus in libro experientiae», afferma san Bernardo nei *Sermones super Cantica Cantorum* (*Sermons sur le Cantique. I. Sermons 1-15*, (Sch 414), a cura di P. VERDEYEN - R. FASSETTA, Cerf, Parigi 1996, 101: III,1) riferendosi non certo all’esperienza sensibile esteriore (nutrimento gnoseologico per la filosofia) quanto ad un senso interiore abitato nuzialmente dalla “terza venuta di Cristo”, l’*adventus moedius* che sta tra la venuta storica e quella parusiaca. Cf. E. FALQUE, *Le livre de l’expérience. D’Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Cerf, Parigi 2017.

<sup>51</sup> Cf. A. ROSMINI, *L’introduzione al Vangelo di Giovanni commentata*, a cura di S.F. TADINI, Città Nuova, Roma 2009, 190-192. È necessario intendere qui “sentimento” nel senso più ampio dell’esperienza totalizzante e unificante del sentire. Altrove infatti Rosmini definisce la vita come «l’atto di un sentimento

Ci interroghiamo di nuovo: cosa avrebbe da proporre Henry davanti all'urgente esigenza di rendere (*in actu exercito*) la vita interiore permeabile alla filosofia? Che equivale a domandarsi: che intelligibilità porta con sé la vita? O meglio ancora: se la fenomenologia della vita non si cura dell'affioramento della vita nel mondo, può essa riflettere su una qualche rivelazione della vita?

Innanzitutto, il Nostro sigillerebbe la questione con la sua inquietudine della «ricerca di senso dell'io». Nell'*Essence de la manifestation*, Henry si pone in continuità col padre della fenomenologia (Husserl) che aveva già strutturato un'"archeologica" indagine del fondamento, rinunciando – senza escluderla (ἐποχή) – all'osservazione della fatticità e mirando al "senso", all'essenza, all'εἶδος (*Wesen* o *Essenz*) del "fatto" e alla sua "permeabilità"-intelligibilità attraverso l'intuizione<sup>52</sup>.

Nei testi raccolti sotto il titolo di *Phénoménologie matérielle*, Henry si ripropone di porsi in linea con le intenzioni iniziali di Husserl ma di cogliere un «"comment" de la donation des phénomènes» diverso e fondato sulla proposta, già accennata sopra, di un'eccezione e quindi di una precedenza della vita sull'essere. Sta qui l'affascinante novità della fenomenologia radicale di Henry: nonostante la corretta e approfondita analisi dei vissuti di Husserl, resta poco investigata l'essenza della vita che è sempre rivelazione di se stessa a se stessa<sup>53</sup>. Non solo un ritorno alle "cose stesse", ma alla vita che nell'immanenza si rivela a se stessa fondando le "cose stesse" e la loro fenomenalizzazione.

Proponendo un'ermeneutica della ricognizione storiografica della bibliografia henriana, Jean Leclercq, direttore dei *Fonds Michel Henry*, dimostrava nella sessione centrale del convegno sull'*Essenza della manifestazione* che all'origine dell'opera sta un desiderio di ricerca di un sapere religioso radicalmente immanente e auto-rivelativo. Ricerca fenomenologica materiale e esperienza credente – rivelativa, interiore e affettiva – non si danno isolatamente ma sgomitano per rivendicare il loro diritto di pensabilità. Da subito Henry sentì l'attrazione per un'"archeologia" ancora più "archeologica" della fenomenalità, una fenomenologia che posa lo sguardo su ciò che precede il darsi-rivelarsi

---

sostanziale» (Id., *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. EVAIN, Città Nuova, Roma 1981, 43).

<sup>52</sup> Cf. E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, 2 voll., a cura di V. COSTA, Einaudi, Torino 2002.

<sup>53</sup> Cf. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*. Si veda ancora meglio l'originalità della proposta henriana rispetto alla "fenomenologia classica", in queste righe: «Une forme vide, un contenu mort, telle est la situation métaphysique qui domine la pensée occidentale à travers ses formulations les plus diverses. Dans la mesure où l'être déploie son essence par l'exposition de l'extase, il se produit et se propose comme un être dépourvu d'intériorité, inhabité, n'offrant jamais de lui que ses "dehors", une surface, une plage sans épaisseur sur laquelle le regard glisse et vient mourir» (Id., *Phénoménologie de la vie. Tome I. De la phénoménologie*, PUF, Parigi 2003, 46).

di un fenomeno al mondo, già oggetto di una fenomenologia della percezione (terreno che Henry ha ceduto a Merleau-Ponty). Sta qui il concetto di “Archirivelazione” che più volte affiora nelle opere di Henry. Così facendo, Henry si ribella alla *Kehre* heideggeriana e trova nella vita la capacità non solo di fondare se stessa, ma anche di precedere l’Essere. Di questo guadagno teoretico si ha conforto nell’esperienza che l’uomo biblico fa di Dio, del Dio vivente<sup>54</sup>, il cui attributo essenziale, prima di essere l’essere è la vita<sup>55</sup>. Ed è questa Vita che Dio rivela. Ora, questa vita che ha radici in Dio non ha niente a che vedere con la vita biologica. Infatti, la “fenomenologia della vita” non è da intendersi come quella fenomenologia che dà accesso alla vita come ad un suo oggetto scientifico<sup>56</sup>, ma è la vita che rivelandosi a sé ci dà di accedere ad essa<sup>57</sup> in un modo che il mondo con conosce: il modo di rivelarsi del mondo è quello di “gettare all’esterno da sé”, precludendosi così l’utilizzo del so-stantivo (ὕπο-κείμενον: ciò che sta nascosto sotto a principiare e fondare l’essere) “verità”,

<sup>54</sup> Sono ben 31 le ricorrenze del lessema “Dio vivente” («θεὸς ζῶν»), oppure, per calcare sulla “vitalità” di Dio: «ὁ θεὸς ὁ ζῶν»: *Sal* 42,3; *Mt* 16,16; 26,63) tra l’Antico e il Nuovo Testamento. A questo vanno aggiunte gli affondi sui racconti di risurrezione e sulla disputa circa la risurrezione dei morti: «Dio non è dei morti, ma dei viventi» (*Lc* 20,38 e paralleli).

<sup>55</sup> Si veda la sterminata bibliografia sull’«Εγὼ εἰμι»: il nome di Dio dà a pensare la vita di Dio prima di comunicare il suo essere.

<sup>56</sup> Cf. il tema centrale de *La barbarie* (1987) che invita ad un riposizionamento di contrattacco fenomenologico denunciando l’affiorare massivo della “barbarie” dell’«explosion scientifique»: «ce que la science a fait à Daphni [basilica del XI secolo i cui mosaici sono stati danneggiati per lasciar spazio a un’iniziativa scientifica], elle le fait partout: ignorer la vie, ses propriétés fondamentales, sa sensibilité, son pathos, son essence enfin, à savoir ce qu’elle est pour elle-même, ce qu’elle éprouve constamment et où elle puise la motivation cachée mais invincible de tout ce qu’elle fait. Ignorant la vie et ses intérêts propres, les seuls intérêts qui soient au monde et dont on ne découvre jamais l’origine dans le monde, dans l’objectivité, la science se place dans une solitude presque inconcevable. Cette solitude de la science, c’est la technique» (M. HENRY, *La barbarie*, PUF, Parigi 2014, 70). Si veda, approfondendo ulteriormente, il terzo capitolo di *C’est moi la vérité* dedicate a dimostrare che «nella biologia non c’è vita» (Id., *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, a cura di G. SANSONETTI, Queriniana, Brescia 1997, 53-74) e dove quella stessa critica rivolta alla scienza viene rivolta alla filosofia del *Dasein* heideggeriano: «Una volta eliminata la sua autorivelazione interiore nella Vita, la manifestazione del vivente non è altro, in effetti, che la sua apparizione esteriore in forma di ente o di organismo vivente, dotato del “genere d’essere” particolare qual è diventata la vita ridotta a proprietà empiriche di quest’ultimo e definita a partire da esse [...]. Nella misura in cui il nostro accesso alla vita è proprio del *Dasein* e si compie nel mondo, la problematica filosofica della vita somiglia più di quanto vorrebbe all’impostazione scientifica» (ivi., 67).

<sup>57</sup> Cf. M. HENRY, *Le christianisme: une approche phénoménologique?*, in Id., *Sur l’éthique et la religion*, 103: «phénoménologie de la vie, cela veut donc tout dire sauf appliquer la méthode phénoménologique à cet objet particulier qui serait la vie. Ce n’est pas la phénoménologie qui va donner accès à la vie. Tout au contraire, c’est la vie qui se révélant à soi nous donne dans cette autorévélation, d’accéder à elle. C’est la vie qui vient d’abord comme l’auto-donation pré-supposée par toute forme de donation. C’est la vie qui vient au commencement, et cela comme l’autorévélation qui constitue le commencement lui-même. Tout comme le Dieu chrétien qui n’est d’ailleurs rien d’autre que la vie, que l’auto-donation. Au commencement, et comme ce commencement même, Dieu se révèle, tel est notre premier acquis. Phénoménologie de la vie et christianisme sont congruents au point que la réalité dont il s’agit en eux étant la même, leurs problèmes aussi sont les mêmes».

accontentandosi del più modesto uso dell'aggettivo (il so-stantivo gettato fuori di sé verso il contingente) “vero”<sup>58</sup>; il modo di rivelarsi della vita è quello che non svuota di vita la Vita uscendo da sé verso il mondo, ma che nella sua affezione pura, radicale e materiale si conserva assolutamente se stessa: ciò che rivela è lo stesso che ciò che si è rivelato: Archi-rivelazione. E questo è Dio<sup>59</sup>. Si riconosce qui alla Vita una sua radicale e originaria caratterizzazione “re-ligiosa”, un suo “legame con l'As-soluto” (altro felice paradosso henriano) e la sua irrinunciabile rivelabilità. La vita è la protagonista passiva (*pathétique*) di questo rapporto e le religioni non sono che tentativi di interpretare questa passività avvolta dal mistero e determinarne tante “etiche della vita” – quante sono le religioni.

È palese il convergere delle opere di Henry verso una “monadologia” che assorbe tutte le argomentazioni fenomenologiche nella capacità (archi-)rivelativa e auto-donativa della Vita: l'*interior homo* è abitato dalla (ed è fondato nella) Vita che rivela e si rivela. Ed è altrettanto palese come ad un certo punto della sua vicenda biografica si intensifichino le incursioni biblico-teologiche della fenomenologia fino a radicare esplicitamente la fenomenologia nell'alveo teologico della rivelazione cristologica.

Negli anni '90, Henry aveva ripreso in mano i testi biblici del Nuovo Testamento (fulminato dal ricordo dell'immagine paolina del corpo mistico mentre decideva di intraprendere la scrittura di un libro sull'intersoggettività<sup>60</sup>) e aveva trovato nel cristianesimo una completa coincidenza coi temi della vita da lui già maturati, in particolare:

«1/ la definizione dell'assoluto (Dio) come Vita; 2/ l'affermazione che il processo della vita come venuta in se stessa e come avvertimento di sé genera necessariamente in essa un'Ipseità nella quale precisamente essa avverte se stessa e quindi si rivela a sé – che è il suo Verbo – in modo tale che questo non giunge alla fine di questo processo, ma gli appartiene come costitutivo della sua realizzazione ed è quindi ad esso contemporaneo. “In principio era il Verbo”; 3/ Che quello che chiamiamo uomo, cioè il Sé trascendentale vivente che ognuno di noi è, può essere compreso solo a partire da questo processo immanente della vita, mai a partire dal mondo. Per me, la “svolta teologica” della fenomenologia contemporanea non è una “deviazione” o uno snaturarsi della fenomenologia, ma la sua realizzazione”»<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Cf. ID., *Io sono la verità*, 53. Così nel mondo è possibile tutto ciò che di “vero” si dà dalla Vita, ma non si può cogliere «la verità che si chiama vita» (*ibid.*). Sulla differenza tra “verità” e “vero” e sul concetto di “verità” come “essere rivelante” si veda il paragrafo 44 di *Sein und Zeit* (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di A. MARINI, Mondadori, Milano 2016, 303-326).

<sup>59</sup> Cf. ID., *Io sono la verità*, 50-52.

<sup>60</sup> Cf. ID., *Auto-donation. Entretiens et conférences*, a cura di M. UHL, Beauschesne, Parigi 2004, 164.

<sup>61</sup> ID., *Entretiens*, a cura di J. GREISCH, Sulliver, Arles 2002, 154.

La vita, la sua (auto)rivelazione e immanenza sono la *praeparatio Evangelii* proposta dalla fenomenologia. Questo l'approdo di Henry alla "filosofia del cristianesimo": una contingenza biografica e non forzatura dei confini della fenomenologia per inquadrala entro i limiti della teologia come una sorta di "ragione (fenomenologica) entro i limiti della sola rivelazione": nessuna «prise en otage» della teologia nei confronti della fenomenologia. Henry fin dalle sue prime produzioni filosofiche aveva, infatti, già raggiunto il necessario ri-orientamento (*Kehre, tournant*) della fenomenologia verso un fondamento assoluto, ingiustamente definito da Janicaud «si peu phénoménalisable» solo perché «si pauvre en monde»<sup>62</sup>. Per questo, non possiamo in alcun modo definire Henry un "filosofo confessionale".

La fenomenologia della vita è, quindi, predisposta a stringere alleanza con la "filosofia della rivelazione" – in generale, e con la rivelazione-teologia cristiana, in particolare – perché entrambe cassano la distanza tra la vita e ciò che essa manifesta, tra la "verità" e i "veri" sentiti, e instaurano la coestensività tra la Vita assoluta e la singolarità di ogni vivente: esiste una sola e unificante Vita, quella dell'Assoluto e che è l'unica vita possibile per ogni vivente. È nella Vita che si dà la rivelazione teologica nella sua dimensione antropologica.

Certo, questo *excursus* bio-bibliografico di Henry non ci impedisce di porci la domanda se in questo modo la fenomenologia dell'interiorità sia subordinata alla rivelazione e in particolare alla sua forma cristiana.

Facciamo un passo indietro. Hegel, concepiva già le sue *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* come un "elevazione a Dio" della «coscienza al di là di tutti i pensieri finiti [...]. Nella religione non si ha a che fare con i fenomeni, ma con il contenuto assoluto»<sup>63</sup>. Ora Henry si dissocia radicalmente dalla dialettica metafisica che pone lo Spirito Assoluto come traccia razionale dei movimenti trinitari della rivelazione cristiana, per utilizzare come catalizzatore della "fenomenologia della religione" la teoria dell'"affectivité pathétique". Ecco di cosa si tratta:

*«È il potere di rivelazione dell'affettività che è qui in questione, il potere di rivelazione che appartiene al sentimento in quanto tale, in ciò che fa di esso un sentimento. Ciò che un tale potere rivela, il contenuto della rivelazione che esso compie non è né ambiguo né complesso, è perfettamente determinato. In quanto un tale potere consiste nell'auto-affezione la realtà nella quale esso abita e di cui costituisce l'essenza si affetta essa stessa, ha il potere di essere affetta da sé, da sé e da nient'altro. È da se stesso che il sentimento è affetto nella sua affet-*

<sup>62</sup> D. JANICAUD, *La phénoménologie dans tous ses états*, Folio, Parigi 2009, 93. In realtà, rispetto a quello su Levinas e su Marion, il giudizio di Janicaud su Henry sembra molto più tollerante.

<sup>63</sup> G.W.F. HEGEL, *Lezioni di filosofia della religione*, vol. I, a cura di S. ACHELLA, Guida, Napoli 2003.

tività. In ciò che fa di esso un sentimento, è se stesso che esso rivela, se stesso e nient'altro»<sup>64</sup>.

Siamo tornati a constatare che la *capacitas* rivelativa della vita risiede tutta nell'auto-affettarsi e nel sentimento di questa affezione. Per Henry, lo abbiamo visto anche sopra, quando si parla di questa vita interiore auto-affettata, ci troviamo al vertice della realtà: non si dà presenza più reale di questa. Niente a che vedere con l'affettività emotiva o con la percezione sensitivo-empirica. Ora, questa affettività fa percepire in noi in maniera pura un *quidquid* di divino nella simultaneità della percezione della verità della propria vita, cioè nello stesso momento in cui affiora in noi «il puro sentire se stessi in cui forma e contenuto dell'esperienza coincidono senza residui»<sup>65</sup>: l'affettività scappa ad ogni volontà di gestione umana (fallimento della teoria dell'affettività in Spinoza) e per questo in essa risiede la rivelazione assoluta o meglio, la rivelazione dell'Assoluto, l'Archi-rivelazione, la manifestazione dell'unica essenza, la rivelazione della Vita.

Per questo, ricorrendo a Kierkegaard, Henry prospetta un'unica possibile e vera vita, quella della fede: «essendo se stesso e volendo essere se stesso, l'io si fonda trasparente in Dio»<sup>66</sup>. Per questo, allargando la lettura dell'*Essence de la manifestation* alle opere più dichiaratamente cristologiche, Henry fa corrispondere questo potere di auto-affezione della vita col potenziale rivelativo di Dio: la Vita è *capax Dei*. E lo è come sentimento di unità e totalità della realtà di Dio – di nuovo un'eco di Rosmini:

«In quanto la rivelazione dell'assoluto risiede nell'affettività ed è costituita da essa, è la realtà di quest'ultimo, la realtà dell'assoluto che si rivela e realizza nell'affettività [...]. Si incontra qui, dal momento che l'assoluto non sorge fuori dell'essere, nell'ambito vuoto e senza vita dell'irrealtà, dal momento che esso si rivela in se stesso, nella realtà della sua affettività, l'insormontabile limite dell'idealismo, la sua incapacità di principio a cogliere la realtà [...]. L'affettività rivela l'assoluto nella sua totalità e nella sua realtà, essa lo rivela qual è»<sup>67</sup>.

Tutto questa mappa del percorso fenomenologico con approdo teologico era già presente nei *Carnets* inediti del 1945 (un anno prima d'intraprendere l'impresa de *L'essence de la manifestation*). Mentre si attende l'edizione completa, la sola lettura di alcuni estratti di questi *carnets* evidenzia un interesse già vivido nel giovane Henry per una "ontologia religiosa" radicata

<sup>64</sup> EM, 572.

<sup>65</sup> G. DE SIMONE, *La rivelazione della vita*, 50.

<sup>66</sup> EM, 694.

<sup>67</sup> EM, 695-696.

nel cristianesimo. Il fatto stesso che la religione della rivelazione trinitaria rivendica alla divinità le caratteristiche di perfezione e compiutezza che erano invece sottratte alle divinità greche *pro humana felicitate*<sup>68</sup> convinceva Henry sulla possibilità di un estetico solo come uno dei momenti dell'esperienza religiosa, quel momento legato all'individualizzazione. Il religioso, invece, si costituisce *in toto* come il sostrato che rende possibile la teoria dell'affettività sganciata dall'empirico-biologico e orientata ad una filosofia dello spirituale, ovvero sbilanciata, curvata, inclinata εις τέλος: «ma un τέλος non estetico. È veramente trascendente. E non trascendente in senso husserliano. Nel senso husserliano sarebbe estetico. Ma non lo è, è un trascendente nel senso religioso (il regno di Dio è in noi)»<sup>69</sup>. Proprio a questo proposito, già nel giovane Henry è testimoniato il fascino per Kafka, poi presente anche nell'*Essence de la manifestation*, soprattutto nella sua capacità di scavare e scovare la «totalità del me» nell'«eterno in me», cioè nel religioso trascurato fin dal racconto dell'Eden, dove l'uomo, ammalato dall'albero della conoscenza trascura l'albero della vita dei cui frutti «non abbiamo ancora mangiato»<sup>70</sup>:

«Il modo in cui comprende tale eterogeneità [l'eterogeneità ontologica strutturale dell'essere e della conoscenza] o, piuttosto, spontaneamente la vive la coscienza religiosa, la credenza mediante la quale si definisce, non è perciò una fuga fuori dalla realtà ma l'apprensione immediata di questa stessa realtà, *l'esperienza originaria dell'essere costitutiva dell'essere stesso e della sua struttura*, “credere, dice Kafka, significa: liberare l'indistruttibile in sé, o meglio ancora, liberarsi, o meglio ancora: essere indistruttibili, o meglio ancora: essere»<sup>71</sup>.

### 3. *Vita interiore rivelata e salvata?*

È chiaro: la questione decisiva che vuole innescare la lettura de *l'Essenza della manifestazione* è certamente la questione della vita. Eppure, sembra sempre insufficiente qualsiasi sistema di pensiero che si limiti al descrittivo e non sfiori, per quel che antropologicamente è possibile, il τέλος ultimo della Vita, ovvero la salvezza. Sebbene si assista ad un progressivo allontanamento sociologico dalla rivelazione religiosa (e cristiana nello specifico) della proposta

<sup>68</sup> L'aver dotato di un qualche limite antropomorfo gli dei greci, preferendo questi il governo sul mondo alla perfezione, semplicità, immobilità del dio aristotelico, garantiva all'uomo greco uno spazio di εὐδαιμονία fondante l'etica e la religione greca (meccanismo della mitologia, della tragedia ma anche dell'etica socratica).

<sup>69</sup> In attesa della pubblicazione, riportiamo la citazione dei *Carnets* offerta da Leclercq al convegno.

<sup>70</sup> Ancora nei *Carnets* inediti.

<sup>71</sup> *EM*, 417.

(disegno, μυστήριον) divina di salvezza (salvezza che si rivela come dono di Dio), resta in piedi la domanda che aveva fatto scaturire quella promessa: ma se la salvezza non può venire dal mondo<sup>72</sup>, l'uomo, come salva la sua vita? Quale può essere considerata una vita ben riuscita? Se il moderno nasce nel momento in cui l'uomo si fa garante della propria salvezza, la crisi della risposta soteriologica moderna può lasciare spazio ad un riaffacciarsi filosofico-teologico del tema della salvezza?<sup>73</sup> Detto altrimenti: non è convincente la teoria che

<sup>72</sup> Cf. M. HENRY, *Entretiens*, 14.

<sup>73</sup> Si veda la denuncia fatta da S. NATOLI, *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007. Vale la pena proporre qualche passaggio in cui Natoli identifica nel nuovo paganesimo e nella secolarizzazione una metamorfosi della dimensione soteriologica dell'umano: «l'escatologia cristiana offre una promessa radicale di salvezza, un superamento definitivo del dolore e della morte poiché essi sono legati alla caducità e transitorietà di questo mondo e non al tempo di Dio. Le promesse escatologiche del cristianesimo hanno inoculato nella cultura e nella storia dell'Occidente un bisogno di salvezza talmente incoercibile da mantenersi vivo oltre la dissoluzione della stessa cristianità. Ma nella dissoluzione del cristianesimo viene meno il garante della promessa senza che per questo cessi il desiderio che quel che veniva promesso attinga compimento [...]. Il moderno nasce nel momento in cui l'uomo si fa garante della propria salvezza e proprio per questo tale epoca si caratterizza come un trapasso in cui da un lato Dio è perduto, dall'altro viene reintrodotta attraverso l'autodificazione dell'uomo [...]. L'uomo viene sempre di più riconoscendo la sua *naturalità*, ma nel contempo viene perdendo sempre di più il senso della sua creaturalità [...]. L'uomo moderno ha appreso a divenire Dio e avendo mangiato il frutto dell'albero della conoscenza si è fatto capace di disegnare da sé i confini del bene e del male [...]. L'uomo, così facendo, si rende arbitro della propria salvezza e nel momento stesso in cui antropologizza l'*éschaton*, poiché lo include nell'ordine degli scopi attingibili dall'uomo, escatologizza il *télos* poiché ritiene di poter realizzare, mantenendosi nell'ordine naturale, quella salvezza che in precedenza doveva attendersi da Dio» (207-210). Cf. l'analisi del neopaganesimo di Natoli proposta in A. SABETTA, *Quel che resta della ragione. Sul senso di una nemesi storica per la dicibilità della fede nella congiuntura post-moderna*, Youcanprint, Tricase (LE) 2106, 63-75. Sulla positività e "prevedibilità teologica" del fenomeno della secolarizzazione è possibile affermare che essa è il frutto della libertà insita nell'annuncio del Vangelo che predica una *Weltanschauung* e un *in-der-Welt-sein* cristiani non come tirannia despótica dell'Assoluto-eterno sullo spazio e sulle domande degli uomini ma come luogo (teologico) e tempo (kairologico) per la decisione responsabile e libera: cf. F. GOGARTEN, *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, a cura di F. COPPELLOTTI, Morcelliana, Brescia 1970 o le riflessioni di Bonhoeffer sull'uomo e sul mondo che diventano adulti (*muendige*) con la decisione libera *etsi Deus non daretur*, ovvero nell'«essere al di qua» (*Diesseitigkeit*), nel decidere dentro il *saeculum*: cf. D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, a cura di A. GALLAS, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988. Tali visioni della società secolarizzata, sono oggi maturate anche nella sociologia della post-secolarizzazione di Eder (coniatore dell'espressione «*postsäkulare Gesellschaft*») come lettura del fenomeno di un cristianesimo che nelle domande riguadagna la scena pubblica: K. EDER, *Europäische Säkularisierung. Ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? Eine theoretische Anmerkung*, in *Berliner Journal für Soziologie* 12 [2002] 331-344) e di Habermas: cf. il dialogo sulla riconquista dello spazio pubblico della religione tra J. HABERMAS - J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, a cura di G. BOSETTI, Marsilio, Venezia 2005. Le sollecitazioni provocate dal concetto di secolarizzazione devono offrire alla teologia in genere e alla teologia fondamentale in specie, l'occasione per parlare della salvezza in termini di esperienza e di incontro: «nella teologia non dovremmo pensare sulla base solamente dell'interna sistematicità delle nostre formule e dei nostri concetti dogmatici o biblici, ma basandoci piuttosto sulla concreta realtà dell'esperienza. Il nome biblico di Dio, Jahwe, non significa l'essente o, tanto meno, il sopraessente, ma colui che è presente (*Da-Seiende*). Di conseguenza, una predicazione cristiana non deve affermare e dimostrare astrattamente l'esistenza di Dio, ma scoprire il suo essere-presente (*Da-Sein*), parlarne, interpretarlo ed indicare con fantasia le possibilità che vi sono nascoste. Questo sarebbe parlare correttamente di Dio in termini secolari e storici» (W. KASPER, *Fede e storia*, a cura di G. POLETTI, Queriniana, Brescia 1970, 141-142).

sostiene la religione immersa nel bagno di un “post-religioso” (“post-sacro”) che si lascia guidare da tutti gli altri “post”: “post-modernità”, “post-verità”, “post-metafisica”. Possono delle “non-definizioni” estendersi a definire altre realtà? Fallacia: possono dei ciechi guidare un altro cieco? La pigrizia intellettuale nel trovare determinazioni a ciò che viene dopo non può compromettere l’evidenza della vita che scorre e l’inguaribile ricerca di un suo τέλος<sup>74</sup>. Non trovandolo disponibile nei concetti e nella tecnica, non per questo la vita si rassegna. Interroga allora se stessa e resta in attesa (avvento escatologico) di un Salvatore che liberandola da se stessa (vissuti esteriori) restituisca la vita a se stessa (vita interiore)<sup>75</sup>. Ci lasciamo allora sollecitare: quale prospettiva soteriologico-fondamentale dischiude il protocollo fenomenologico sulla vita interiore impostato da Henry?

Durante il convegno di Napoli, nella sua lettura arricchita dalla bibliografia fenomenologica francese, la prof.ssa Canullo ha individuato proprio ne “la concezione della vita come oggetto” il peccato originale-originante altri peccati operato agli albori della fenomenologia così come l’ha pensata Husserl. Per Henry, invece, la vita necessita di essere osservata nella sua dinamicità non “cosificabile”, non “reificabile”, ma sempre fuggevole ad ogni comprensione. La vita, nella sua essenza, è osservabile solo come “vivibilità” in atto (*in actu exercito*) che, solo perché porta con sé una traccia di trascendenza può manifestarsi, può rivelarsi e così rendere possibile una “fenomenologia della rivelazione” non come atteggiamento-metodo di attesa dei fenomeni, ma come ricerca della loro fenomenalizzazione.

Occorre, però, non farsi scappare una domanda importante che a questo punto della trattazione ci aiuta a fare sintesi del tragitto percorso e rilanciare verso una proposta soteriologica: di che vita parla Henry? E in cosa può essere reso disponibile tale concetto di “vita” per un pensiero teologico?

La percezione della vita interiore come esperienza totalizzante di integralità e integrità costituisce sicuramente un *praeambulum fidei* (rivelazione sapienziale) che è già contenuto di fede (rivelazione storico-soteriologica)<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> Alla domanda delle implicazioni serie e drammatiche di un pensiero *Nach Gott* (cf. P. SLOTERDIJK, *Dopo Dio*, a cura di G. BONAIUTI, Raffaello Cortina, 2018) non si può che rispondere con un’evidente e diffusa *Nostalgia degli dei* (cf. M. VENEZIANI, *Nostalgia degli dei. Una visione del mondo in dieci idee*, Marsilio, Venezia 2019) oppure con l’effettiva pluralità di altari (cf. P.L. BERGER, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, a cura di M. MANSUELLI, Emi, Bologna 2017). Detto altrimenti: per quanto *in actu signato* la filosofia moderna abbia accompagnato il pensiero verso un “oltre Dio”, ogni riflessione umana eredita *in actu exercito* la nostalgia del sacro.

<sup>75</sup> Cf. A. SCOLA, *Postcristianesimo? Il malessere e le speranze dell’Occidente*, Marsilio, Venezia 2017.

<sup>76</sup> Ci riferiamo al modello di teologia della rivelazione a duplice dimensione (storico-escatologica e cosmico-antropologica) proposto in G. LORIZIO (a cura di), *Teologia fondamentale*, 4 voll., Città Nuova, Roma 2004-2005.

Proprio in questo la fenomenologia della vita immanente fornisce una potente pista di riflessione: da una parte, contro la frammentarietà dell'*humanum* che ci sollecita dall'inizio del nostro discorso; d'altra parte, in soccorso della domanda soteriologica fondamentale sulla vita salvata.

Partiamo da lontano. Questa concezione dinamica della vita, Henry la attinge da Maine de Biran. Un breve *excursus* riferito in particolare sul suo *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (1965)<sup>77</sup> ci è necessario per scoprire la chiara vicinanza riguardo al tema della "vita" tra le pagine filosofiche del Nostro e le pagine teologiche del Vangelo di Giovanni ancora prima che comparisse la trilogia cristologica degli anni '90.

Per Biran e il suo *Mémoire de Berlin "De l'aperception immédiate"* (1807) si dà un primato del sentimento dell'io sulla sua esistenza: prima ho il sentimento di me soggetto e poi sento che esisto. Non è l'esperienza esteriore che ci fornisce i principi primi ma l'appercezione immediata dell'io, il senso intimo. Infatti, senza l'appercezione soggettiva e immediata («senso intimo») non c'è conoscenza<sup>78</sup>. Per questo, è l'io la fonte della verità della vita. Henry, nel trovare ispirazione in de Biran rimprovera la filosofia occidentale, da Platone a Heidegger, di aver ridotto l'esistenza alla rappresentazione: il soggetto è gettato fuori dall'esistenza e concepito al modo dell'oggetto. Ma la realtà del soggetto non può essere definita dalla sua presenza davanti al pensiero: sarebbe annientare la stessa realtà del soggetto e costituire il mistero del soggetto attraverso l'atto freddo del pensiero. Quindi, per Henry, abbiamo già sottolineato, la vera realtà è la vita che si percepisce nel sentimento-esperienza. Così, la sola realtà data in assolutezza è quella dell'io a se stesso. Al di fuori dell'esperienza non è possibile niente di reale: il mondo delle cose (*Lebenswelt*), "le cose stesse" non hanno realtà in sé ma è costitutivamente la realtà della vita che le abita a essere la loro realtà. E questo accompagna Henry verso un duplice risvolto: la vita eccede lo stesso essere<sup>79</sup> e quindi, come sentenzierà in *C'est moi la vérité* leggendo la "teologia della vita" giovannea: «la Vita è più dell'uomo»<sup>80</sup>.

Ora, se la lettura di de Biran lo aveva iniziato al mondo dell'immanenza radicale della vita, la sua idea di vita necessitava di un sostentamento teoretico. Per questo, Henry attinge all'esistenzialismo di Heidegger e alla fenomeno-

<sup>77</sup> PUF, Parigi 2003.

<sup>78</sup> Cf. M. DE BIRAN, *Sull'appercezione immediata*, a cura di S. CAZZANELLI - M. PIAZZA, Marcianum, Venezia 2013.

<sup>79</sup> In opposizione all'eccedenza del *Dasein* sulla vita in Heidegger: «La vita è un modo d'essere a sé stante, ma accessibile solo nell'esserci. L'ontologia della vita si può formulare attraverso un'interpretazione privativa; essa determina le condizioni necessarie di ciò che si chiama un vivere-e-nulla-più» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 79).

<sup>80</sup> M. HENRY, *Io sono la verità*, 72.

logia di Husserl: le tracce sono tutte già nell'Essenza della manifestazione. Considerando il testo come la testimonianza del passaggio di Henry dalla giovinezza alla maturità adulta arricchita dall'esperienza bellica della Resistenza, affiorano le domande esistenziali sulla rischiosità – e quindi preziosità – della vita e della salvezza nascosta nella vita stessa. Questa salvezza non può essere mendicata nel mondo, ma è patrimonio genetico dell'essenza della vita stessa<sup>81</sup>. La fenomenologia dell'immanenza si propone, quindi, come il correttivo di un pensiero teoretico e scientifico oggettivante e dominante staccato dall'*épreuve de la vie*, esistenzialmente costretto a porsi la domanda soteriologica.

Nel suo resoconto teologico-fondamentale della lettura della *phénoménologie de la vie* di Henry, il prof. Lorzio, voce teologica del convegno, ha individuato un avvicinamento così stretto tra fenomenologia materiale e teologia da poterle considerare intersecanti o persino eternamente inseparabili. Questo perché Dio non può essere conosciuto ma solo vissuto: non si dà, infatti, fenomenalità di Dio (chi vede Dio muore!<sup>82</sup>) ma solo del divino, del sacro (questi sono conoscibili!); Dio si vive perché noi viviamo della sua Vita. Esiste però, e su questo punto siamo venuti già nella prima dell'articolo, un certo *savoir de l'intériorité*, un certo sapere della vita interiore. Esso, lo abbiamo già percepito, è molto vicino all'esperienza di conoscenza di Dio raccontata nei testi biblici. L'uomo biblico conosce Dio non secondo i processi gnoseologici "naturali" ma secondo una "gnoseologia dello spirito", una *scientia cordis*<sup>83</sup> sempre orientata al sapere della salvezza. Questo perché non è possibile negare che la salvezza possieda un contenuto intellegibile e che sia quindi possibile una soterio-logia, di una Parola di salvezza affidata da Dio agli uomini («ἡμῖν ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης ἐξαπεστάλη»<sup>84</sup>). Se, infatti, storicamente sono attestati tentativi "gnosoterici" (la gnosi come salvezza), ciò è avvenuto perché il dato rivelativo della storia della salvezza effettivamente si offre al pensiero, alla conoscenza, al λόγος. Il difetto si registra – ammettiamo la sommarietà della nostra affermazione rimandando ad altri studi<sup>85</sup> – sulla capacità di ascolto della rivelazione storica e antropologica: esiste infatti una gnosi autentica che si pone in atteggiamento duplice di *auditus revelationis* e *auditus vitae*<sup>86</sup>. Per-

<sup>81</sup> Cf. A. DAVID - J. GREISH (a cura di), *Michel Henry, l'épreuve de la vie*.

<sup>82</sup> Cf. *Es* 33,20.

<sup>83</sup> In questo lapidario è il Siracide: «Un cuore diede loro per pensare» (*Sir* 17,6).

<sup>84</sup> *At* 13,26.

<sup>85</sup> Rimandiamo al recente G. LORZIO, *Conoscenza e salvezza: autentica e falsa gnosi*, in *Dialoghi* 4 (2018) 52-61; e ci permettiamo anche di citare il nostro G. CANU, *Vincenzo Gioberti, filosofo della rivelazione e aspirante soteriologo*, in *Lateranum* 84 (2018) 489-508.

<sup>86</sup> In un bel capitoletto della sua *Phénoménologie de la vie*, Henry accoglieva l'idea che la «vérité de la gnose» passa per un «acosmisme radical», ovvero che la questione del rapporto dell'uomo con Dio, rapporto

ciò, se l'uomo naturale apprende i concetti a partire dall'esperienza e la sintesi a priori (Kant), la "gnoseologia dell'uomo spirituale" compie il processo inverso: è la dimensione pneumatica ( $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$ ), il cuore che arde, la vita che brucia, il senso intimo che riscalda la vita<sup>87</sup>, a toccare la dimensione coscienziale ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ) e a dare forma al vissuto esteriore-relazionale ( $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ ), e quindi a un nuovo sguardo sul mondo (*christliche Weltanschauung* di Giuardini), sull'esterno, sulla creazione: è l'esperienza certa e interiore di un Dio Emmanuele (credo-indicativo storico<sup>88</sup>) che ha strutturato i racconti della Genesi; è il cuore arso dall'incontro ri-conoscitivo (dimensione intellegibile e pensabile della rivelazione) col Risorto che ha trasformato la brachicardia dei discepoli di Emmaus in inversione di marcia, *veloce pede*, verso Gerusalemme<sup>89</sup>; è all'interno che la vita viene fecondata così da raccogliere all'esterno ( $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ ) il «frutto dello

---

che definisce la salvezza, non è mediato dal mondo e le sue pretese esteriorizzanti, ma dal principio dell'incarnazione, della fenomenalizzazione interiore della Vita divina nell'uomo: «La phénoménologie du corps esquissée à partir d'une phénoménologie de la vie a permis une première approche de l'Incarnation chrétienne dont la signification plénière est toutefois de fonder la possibilité d'un salut pour l'homme. Celui-ci consiste dans l'Incarnation du Verbe, c'est-à-dire dans le Verbe-homme. L'élucidation systématique du statut phénoménologique du Verbe d'un côté, de l'homme de l'autre, permettrait de saisir leur rapport non plus comme la juxtaposition de deux natures irréductibles, mais dans l'intelligibilité de leur intériorité phénoménologique réciproque – comme une réplique donc de l'Archi-intelligibilité qui s'édifie dans l'intériorité phénoménologique réciproque de la Vie et du Premier Vivant, selon le parallélisme constamment mis en évidence chez Jean: "De même que... de même..." – de même que je suis dans le Père et que le Père est en moi, de même je serai en vous et vous serez en moi» (Sur l'éthique et la religion, 142). Per concludere luminosamente: «Une phénoménologie de l'invisible n'est pas une fuite dans un monde illusoire si, comme dit Kafka, et comme peint Kandinsky, "avec cheque bouchée du visible, une invisible bouchée vous est donnée". Le christianisme n'a pas à se soustraire au soupçon de gnosticisme si toute réalité, sur la terre comme au Ciel, est celle de la vie» (143).

<sup>87</sup> Il già citato Rosmini contrapponeva l'idea fredda di Dio che proviene dalla filosofia da lui definita "regressiva" e la conoscenza del sentimento fondamentale che innesca la "fede viva": «nella cognizione naturale queste *idee* [idee pure e negative di Dio] restano così nude, come tracce sottili di un disegno a contorni. Nella cognizione soprannaturale quelle idee non restano svestite e fredde; ma esce da esse un sentimento (percezione) che le avviva, e mette in esse qualche cosa del positivo: il che è ciò che nelle divine Scritture si chiama intender col cuore. Per questo sentimento l'uomo della grazia percepisce e vede in quelle idee ciò, che in quelle medesime idee non vi percepisce né vede l'uomo della natura» (A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale. Tomo I*, a cura di U. MURATORE, Città Nuova, Roma 1983, 111).

<sup>88</sup> L'antropologia biblica muove dall'esperienza storica di un Salvatore per arrivare al racconto della creazione: se il Signore è Colui che salva è anche colui che crea. Sia l'esperienza dell'Esodo che quella dell'Esilio hanno cristallizzato il monoteismo giudaico attorno a una prima consapevolezza esperienziale che chi ha salvato una volta, salverà sempre («volgetevi a me e sarete salvi»: *Is* 45,22) e ad un conseguente riconoscimento della signoria su tutto il creato e anche sul tempo: «Stillate, cieli, dall'alto e le nubi facciano piovere la giustizia; si apra la terra e produca la salvezza e germogli insieme la giustizia. Io, il Signore, ho creato tutto questo» (*Is* 45,8).

<sup>89</sup> *Lc* 24,32-33. Citiamo un altro riferimento testuale e inedito di Henry offerto da Leclercq dai manoscritti conservati a Lovanio. Henry, alla domanda fatta da Marion in *Dieu sans l'être* riferita proprio ai discepoli di Emmaus, commenta: quale pensiero umano potrebbe riferire adeguatamente un testo a un evento impensabile? Henry non esita a rispondere: «Noi». Noi siamo quel testo capace di raccontare la propria esperienza di Dio come esperienza affettiva pura e immanente, ma trascendente ogni pretesa universalistica della ragione. E il racconto dei discepoli di Emmaus ne è una plastica e iconica dimostrazione.

spirito (ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος)»<sup>90</sup>, perché: «colui che ha fatto l'esterno, non ha forse fatto anche l'interno»<sup>91</sup>, e viceversa?

Riprendendo Henry e riferendoci al suo accostamento tra la sua fenomenologia materiale e la teologia cristiana, occorre accostare alla coppia biblica Salvatore-Creatore l'originale esperienza del Dio-Vita che invita a non restare sordi al grido interiore della vita che di Lui parla e che invita, perciò alla sua stessa vita, ovvero alla salvezza:

«Le christianisme bouleverse notre conception de l'homme parce qu'il a disqualifié le préalable à partir duquel l'homme se comprend depuis toujours et aujourd'hui plus que jamais. L'homme se comprend à partir du monde, de ses lois, de sa phénoménalité: cet "au-dehors", cet horizon de visibilité, ce creux de lumière où se montre à nous l'univers entier du visible. Le Christianisme comprend l'homme à partir de la Vie, cette seule et unique Vie qui est celle de Dieu et qui fait de nous des vivants. La vie ne cesse de jaillir en soi, vient en soi, s'écrase contre soi, s'éprouve soi-même, jouit de soi»<sup>92</sup>.

Che risieda proprio qui l'inefficacia della teologia razionale della modernità? Nell'aver preteso di parlare di Dio con le categorie della pura ragione (contagio kantiano) alienando dalla teologia il potenziale conoscitivo della vita e dell'affettività come essenza della sua auto-manifestazione? Che stia proprio nell'interiorità il *Deus ex machina* del salvataggio della teologia che pretende avere un fondamento di ragionevolezza-credibilità?

#### 4. Conclusione. Fenomenologia e teologia, mai viste così vicine!

Certamente, il rapporto tra vita e salvezza sarà più chiaro nella trilogia cristologica che volutamente non abbiamo interpellato per concentrarci su testi che affrontano con serietà e profondità la verità dell'umano a prescindere dallo sguardo cristologico della teologia giovannea<sup>93</sup>. Ed è evidente che dalla cristologia si potrebbe attingere a piene mani per scoprire lo sguardo che Gesù

<sup>90</sup> Gal 5,22.

<sup>91</sup> Mt 11,40.

<sup>92</sup> M. HENRY, *Sur l'éthique et la religion*, 165.

<sup>93</sup> Nella trilogia cristologica (ID., *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Parigi 1996; ID., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Parigi 2000; ID., *Paroles du Christ*, Seuil, Parigi 2002) Henry, affascinato da un risveglio del fascino esegetico del Vangelo di Giovanni, approfondisce la categoria di "vita" lasciando che essa esprima e testimoni tutta la sua coestensività con la "Verità": «c'è solo una Vita, quella del Cristo che è pure la Vita di Dio e degli uomini e che di questa sola e unica Vita, che è autorivelazione di Dio stesso, è testimone soltanto la parola del Cristo» (ID., *Io sono la verità*, 56).

aveva sul mondo della vita a partire dalla sua stessa vita di figlio, ovvero dalla consapevolezza che la sua vita aveva un'origine in una Vita<sup>94</sup>.

Abbiamo però trovato sufficiente nutrimento per la teologia fondamentale dalla tesi centrale della “fenomenologia della Vita” di Henry che coincide con la tesi di tutto il cristianesimo: l'uomo deve fare in modo che la fenomenalità che lo conduce all'esistenza e alla salvezza non sia la manifestazione del mondo ma la rivelazione della Vita. Per questo, sostiene Henry,

«il concetto di rivelazione è fenomenologico in un senso radicale, nel senso cioè che egli rinvia a l'oggetto stesso della fenomenologia. E l'oggetto della fenomenologia non sono solo i fenomeni e la loro fenomenalità [...], ma anche l'essenza di ogni cosa, che non può essere che il fatto che essa appaia [...]. C'è rivelazione se ciò che si mostra a noi sotto un certo aspetto si scopre essere tutt'altro che ciò per cui lo si è considerato in un primo momento. È questa rottura tra un'apparizione iniziale e ciò che questa prima apparizione si svela essere alla fine, che fa la rivelazione»<sup>95</sup>.

Così diventa evidente la fecondità di un'alleanza tra la fenomenologia materiale di Henry e la teologia fondamentale che studia la rivelazione come «rupture» tra ciò che appare agli occhi e il “suono della vita interiore”: la dimensione storico-escatologica della rivelazione si radica in un ri-conoscimento della rivelazione cosmico-antropologica della Vita nella vita invisibile dell'uomo pensatore ri-conoscente<sup>96</sup>.

Entrambe, la vita e la rivelazione concorrono alla salvezza. Così, la tensione escatologica tra il “già” e il “non ancora”<sup>97</sup> coincide con la tensione tra i due *ordines cognitionis*, tra *fides et ratio*, tra uomo naturale e uomo spirituale, tra pensiero cosciente e pensiero ri-conoscente, redento. Lo stesso “pensiero rivelativo” (Pareyson) non è altro che un λόγος τῆς ζωῆς, nel senso che è la vita interiore l'assoluta e essenziale rivelazione della Vita. Se ragione e fede sono le forze umane depositarie dello sforzo (*conatus*)<sup>98</sup> umano

<sup>94</sup> «Originariamente, essere figlio non significa avere un compito da svolgere, un incarico al quale obbedientemente attenersi; ma vuol dire piuttosto avere un'origine, a riguardo della quale ci si può disporre nell'atteggiamento del rifiuto oppure in quello dell'accoglienza e del riconoscimento di aver ricevuto la vita attraverso un atto precedente alla propria volontà» (F. MANZI - G.C. PAGAZZI, *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Cittadella, Assisi [PG] 2018, 45).

<sup>95</sup> M. HENRY, *Qu'est-ce qu'une révélation?*, in *Archivio di filosofia* 62 (1994) 51 (traduzione nostra).

<sup>96</sup> Cf. di nuovo K. HEMMERLE, *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*.

<sup>97</sup> Cf. O. CULLMANN, *Presente e futuro. La tensione storico-soteriologica fra “già” e “non ancora”, chiave interpretativa della storia neotestamentaria della salvezza*, in ID., *Il mistero della redenzione nella storia*, a cura di G. CONTE, EDB, Bologna 2011, 225-249.

<sup>98</sup> Sul *conatus* come *desiderium* di perseverare nell'essere (*conatus in suo esse perseverandi*) e nella gioia che ne deriva ha delle bellissime pagine B. SPINOZA, *Etica*, a cura di G. DURANTE, Bompiani, Milano 2017, 252-257: III, *propositiones VI-VIII*.

verso la piena realizzazione non possono occuparsi di custodire due territori distinti: come se la ragione dovesse occupare il terreno della conoscenza, dell'essere, della verità e la fede il terreno della rivelazione, della creazione e della salvezza. Nel «*pathos de la Vie*» proprio laddove ragione e fede diventano entrambe *ancillae vitae*, si ri-conosce la radicale te(le)ologia (dove τέλος e θεός coincidono) antropologica: l'essere si predica univocamente della verità e della salvezza.

Un piccolo appunto finale alla fenomenologia prima di concludere. La domanda che sembra inevasa dai protocolli fenomenologici, compreso anche dal *tournant théologique* (in particolare Levinas, Marion e lo stesso Henry, secondo Janicaud), ci pare essere quella relativa alla, ormai teologicamente indiscussa<sup>99</sup>, offerta universale della salvezza: quale pensiero offre il “sorgere” nella Vita della proposta divina di salvezza? In concreto: quanto occorre attendere perché la fenomenologia della vita lasci il palcoscenico ad una “fenomenologia della salvezza”? O in modo più catechistico ancora, alla Kierkegaard: può un Dio sorgere assieme alla Vita *in intimo meo* senza coinvolgermi in un abbraccio (*étreinte* di Henry o *Umgreifende* di Jaspers) salvifico? È la costatazione circa il contenuto della rivelazione: è impossibile che Dio consegni all'uomo solo la vita. Dio, di quella stessa vita consegna anche il senso, ovvero la direzione, il significato e la meta; la Via, la Verità e la Vita.

E un appunto anche alla teologia. Il materiale utile che la fenomenologia della vita di Henry ha affidato ai teologi costituisce un invito a fondare ogni teologia sul principio che “la vita si capisce con la vita”. La vita, poi, essendo *L'essenza della manifestazione* è intelligibilità pura, rivelazione immediata e assoluta: come è avvenuto per la fenomenologia, anche alla teologia occorre approfondire il compito di «disqualificare il potere del mostrarsi a profitto di un modo di Rivelazione che non deve niente al mondo»<sup>100</sup>. Come Dio: non deve niente al mondo perché gli ha tutto già dato e continua a dare (provvidenza). Eppure, anche Dio ha bisogno di rivelare agli uomini qualcosa della vita. E cosa fa? Per spiegare la vita dei figli ai figli si serve di una vita, quella del Figlio. Così anche noi, per capire la Vita (salvata, divina) abbiamo bisogno di interrogare la nostra vita (quella vera, interiore, invisibile). Il vero esegeta di Dio è proprio la vita e il vero esegeta del mistero dell'uomo è ancora una volta la vita: l'unica chiave ermeneutica della vita è la vita.

<sup>99</sup> La bibliografia è ampia, ma si veda, in merito all'originalità dell'argomentazione prodotta, E. DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, Cerf, Parigi 2012. Il testo biblico riassuntivo della tesi enunciata dal titolo è: «[Dio, nostro salvatore], vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità (πάντας ανθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἔλθεῖν)» (1Tm 2,4).

<sup>100</sup> M. HENRY, *Qu'est-ce qu'une révélation?*, 56 (traduzione nostra).

Usando la chiave ermeneutica della vita, Gesù ha scagionato l'adultera: «“Chi di voi è senza peccato, getti per primo la pietra contro di lei”. E, chinatosi di nuovo, scriveva per terra. Quelli, udito ciò, se ne andarono uno per uno, cominciando dai più anziani»<sup>101</sup>. Gli anziani erano quelli che avevano visto manifestarsi tanta vita in loro e negli altri: tante volte il fiume della vita li aveva bagnati di peccato e davanti alla frase di Gesù quelle pietre si depositavano come macigni nella loro vita interiore.

Con la stessa chiave ermeneutica della vita, Dio chiama l'uomo a convertirsi conoscendo, secondo la “gnoseologia dello spirito”, il suo progetto di amore, la nuova alleanza nel cuore: «ritornate a me con tutto il cuore, con digiuni, con pianti e lamenti. Laceratevi il cuore e non le vesti, ritornate al Signore, vostro Dio, perché egli è misericordioso e pietoso, lento all'ira, di grande amore, pronto a ravvedersi riguardo al male»<sup>102</sup>.

E ancora meglio nei racconti di risurrezione, la vita è l'unica ermeneutica possibile per un *savoir* della Vita del Vivente. Il Risorto fa appello alla vita, e alla vita interiore: «Donna, perché piangi?»<sup>103</sup> (le lacrime sono il traboccare della vita che non riesce a essere contenuta all'interno per la sua potenza rivelativa)<sup>104</sup>; «Non ardeva forse in noi il nostro cuore mentre egli conversava con noi lungo la via, quando ci spiegava le Scritture?»<sup>105</sup> (è il cuore che permette mutare il volto triste dei discepoli di Emmaus in una corsa verso Gerusalemme per annunciare l'incontro col Risorto); «Perché cercate tra i morti colui che è vivo?»<sup>106</sup> (le donne impaurite si domandavano il senso dell'assenza del cadavere, il senso di qualcuno che non si vede più e in quello stupore interiore si posa fertile la parola dei due annunciatori della risurrezione che invita a ri-cordare e ad abbandonare ogni risposta razionale divenuta ormai “necrotica”<sup>107</sup>); «Perché mi hai veduto,

---

<sup>101</sup> Gv 8,7b-8a.

<sup>102</sup> Gl 2,12a-13, dove viene utilizzato tutto il vocabolario dell'interiorità (ἡ καρδία) in contrapposizione a quello dell'esteriorità (τὰ ἱμάτια) e riferendo anche le caratteristiche dello θυμός divino: «ἐλεήμων καὶ οἰκτίρων ἐστίν, μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ μετανοῶν ἐπὶ ταῖς κακίαις».

<sup>103</sup> Gv 20,15.

<sup>104</sup> Durante il convegno di Napoli, il prof. Grigenti ha fatto notare come la vicenda letteraria dell'Occidente si innesca su una percezione della vita interiore: il sentimento di collera (la μῆνις di Achille). Tutta la mitologia e la tragedia greca si muovono sul principio di superiorità della vita rispetto alla forza fisica e alla ragione, tanto da coinvolgere e sottomettere anche gli dei a questo principio: la sede della persona e della vita risiedeva proprio nell'intimo dello θυμός.

<sup>105</sup> Lc 24,32.

<sup>106</sup> Lc 24,5.

<sup>107</sup> «Poiché il linguaggio della conoscenza non manifesta la verità dell'essere, poiché la vita non è affatto presente nel contesto in cui sviluppa ogni pensiero, la ricerca qui non raggiunge che una morta essenza delle pietificate determinazioni. La cattiva coscienza non è solo la coscienza sensibile, non è perciò a questa ma a ogni conoscenza, a ogni pensiero, che è rivolto l'interrogativo dell'essenza stessa, la sua parola più essenziale: “Perché cercate tra i morti colui che è vivo?”» (EM, 416).

tu hai creduto; beati quelli che non hanno visto e hanno creduto!»<sup>108</sup> (dice il Κύριος a Tommaso invitandolo a guardare e a toccare quei segni che non sono solo *vestigia*, la maschera della vita interiore dei discepoli schiacciata dal peso del tradimento del maestro: continua *felix culpa* che non smette di riconciliare i peccatori col Padre).

Perciò, altro pungolo alla teologia e alla pastorale:

«credere non designa un sapere omogeneo a quello del mondo ma ancora incompleto come se la fede avesse necessità di provare la sua verità mostrandosi per qualcosa di buono: nel mondo. Credere non è la sostituzione di un vedere per ora assente. Credere non designa un'attesa, l'attesa di ciò che non essendo ancora visto, lo sarà un giorno, in un vedere nella verità del mondo. Cedere è quando ciò che è visto è già presente, restando incapace di manifestare ciò di cui si tratta – credere implica la sostituzione di un modo di manifestazione evidentemente inadeguato di una rivelazione di un altro ordine, quella del Verbo stesso come Arci-rivelazione della vita assoluta»<sup>109</sup>.

Proprio in questo e in altri punti che abbiamo affrontato in questo articolo, da teologi “in ginocchio davanti alla Vita” siamo grati alla “fenomenologia della vita” e concordiamo col padre Tilliette, recentemente scomparso: «la fenomenologia contribuisce forse a distruggere alcuni idoli teologici»<sup>110</sup>. E allo stesso tempo, assieme alla teologia, la “fenomenologia radicale” difende l'uomo da ogni scomposizione della vita, percorrendo la via dell'essenza dell'interiorità salvata e dando così senso a quel segmento di essere che si chiama vita, affiorata dall'abisso e riconsegnata all'abisso: «abyssus abyssum invocat»<sup>111</sup>.

Giammaria Canu  
giamcanu85@gmail.com  
Piazza Santa Maria delle Grazie, 5  
00136 Roma

---

<sup>108</sup> Gv 20,29.

<sup>109</sup> M. HENRY, *Qu'est-ce qu'une révélation?*, 56 (traduzione nostra).

<sup>110</sup> X. Tilliette, *Breve introduzione alla fenomenologia husserliana*, a cura di E. GARULLI, Itinerari, Lanciano 1983, 123.

<sup>111</sup> *Sal* 42,8.

**L'essenza dell'interiorità salvata.**

**Appunti e spunti teologico-fondamentali da un convegno su Michel Henry**

GIAMMARIA CANU

**Abstract**

Sollecitata dalla vivace e profonda parabola fenomenologica di Michel Henry, la teologia fondamentale non può sottrarsi a una delle domande più alte dell'essere umano: da dove affiora il senso della vita? Attraversando le pagine più significative della "fenomenologia della vita" la domanda stessa indirizza il pensatore, compreso il pensatore della fede, verso l'interiorità invisibile dove la vita emerge (si manifesta) in tutta la sua essenza e eccedenza. Viene offerta al lettore una chiave di lettura teologica e soteriologica della "fenomenologia materiale" che fa da prologo filosofico della trilogia cristologica di Henry: Dio può essere conosciuto solo in quanto può essere vissuto, cioè incontrato nella Vita, visto nell'invisibile.

**Parole chiave**

M. Henry, fenomenologia, vita, teologia fondamentale, rivelazione, salvezza

**Abstract**

Urged by Michel Henry's lively and profound phenomenological parable, fundamental theology cannot escape one of the human being's loftiest questions: where does the meaning of life emerge from? Crossing the most significant pages of the "phenomenology of life" the question itself directs the thinker, including the thinker of faith, towards the invisible interiority where life emerges (manifests itself) in all its essence and excess. The reader is offered a theological and soteriological key to interpreting the "material phenomenology" that serves as a philosophical prologue to Henry's Christological trilogy: God can only be known insofar as he can be lived, that is, encountered in Life, seen in the invisible.

**Keywords**

M. Henry, Phenomenology, Life, Fundamental Theology, Revelation, Salvation



## IL CULTO A FOLIGNO DI S. MARIA GIACOBBE

*Mario Sensi †<sup>1</sup>*

*La Redazione di Lateranum intende onorare la memoria di mons. Mario Sensi (1939-2015), Professore Emerito di Storia della Chiesa nella Pontificia Università Lateranense, pubblicando l'ultimo suo studio rimasto inedito. Il testo è stato gentilmente inviato alla Redazione da mons. Fortunato Frezza, al quale giunga il più sentito ringraziamento. Il profilo di studioso di mons. Sensi – comprendente anche la sua vastissima bibliografia (503 titoli) – viene tracciato in F. FREZZA, “Pietas et civitas”. Ricordo di Mario Sensi, prete storico della Chiesa, della pietà popolare e della religione civica, in *Picenum Seraphicum XXX (2015-2016) 111-159*; ed anche in F. BETTONI, Mario Sensi (Assisi 1939 - Foligno 2015), *Bollettino della Deputazione di Storia Patria dell'Umbria, CXII (2015) t. II 488-495*.*

S. Maria Giacobbe è attualmente un santuario annesso alla chiesa parrocchiale di S. Biagio di Pale; mentre la relativa custodia è affidata all'istituto del *Santesato*, laici che periodicamente vengono scelti dalla comunità perché, in sua vece, gestiscano le feste, in particolare i due pellegrinaggi annuali, frequentati degli abitanti della bassa valle del Menotre, che si compiono: il primo per l'ascensione, l'altro il 25 maggio, festa della titolare, Maria Giacobbe, la madre di Giacomo il minore. Fino ad un passato prossimo, stante la vicinanza delle due feste, si faceva un solo pellegrinaggio nel giorno dell'Ascensione. I vangeli la ricordano insieme alla Maddalena, ai piedi della croce; e con le altre due Marie mentre va a recare gli aromi al sepolcro; da qui l'attributo e l'appellativo di mirrofora. Al sepolcro ricevette l'annuncio della resurrezione, da qui la nozione che, al pari degli Apostoli sia stata una evangelizzatrice.

In quanto utilizza una cavità anfrattuosa del Sasso di Pale il santuario appartiene alla tipologia dei santuari rupestri, particolarmente diffusi intorno

---

<sup>1</sup> Professore Emerito di *Storia della Chiesa*, Facoltà di Teologia, PUL.

al Mille, quando ci fu una ripresa su vasta scala del culto micaelico con la sacralizzazione di grotte *ad instar Gargani*, a somiglianza cioè del santuario Garganico, prototipo di tali santuari, alcuni dei quali sono giunti ai nostri giorni, tali sant'Angelo de Gructis, oggi la Madonna del Riparo sopra sant'Eraclio, e sant'Angelo di Profoglio, oggi i Santi di Pieve Torina.

Nulla si sa sulle origini e sui patroni fondatori di S. Maria Giacobbe. Assente fra le chiese elencate nella sentenza del 1239, S. Maria Giacobbe compare invece nella *Libra*, cioè il catasto delle chiese di Foligno compilato nel 1296. All'epoca aveva un patrimonio di 237 libre e 10 soldi e i beni erano posti in *cesis de Pale*, in *ripis* ed in *valle*. Stando allo Iacobilli ne era patrona la famiglia Orfini. Di fatto nel 1535 ne fu rettore un membro di questa famiglia, Tommaso Orfini che poi fu vescovo di Strongoli e dal 1568 al 1576 vescovo di Foligno. Vero è che alcuni elementi architettonici assai antichi denotano che il santuario sia stato eretto su un preesistente insediamento, un luogo che probabilmente da ultimo era stato santificato dalla presenza di una grande penitente. Fa anche problema il fatto che il beneficio, sulla fine del Medioevo, sia stato posseduto da un chierico della cattedrale di S. Feliciano, tanto che due contratti con gli eremiti custodi del santuario, stipulati nel 1493 e nel 1495, furono redatti in questa cattedrale, dove in effetti esisteva la cappellania S. Maria Jacobi annessa all'altare dell'Annunziata, vicino a quello del B. Pietro Crisci. Dall'inventario del Battistelli, redatto nel 1728 si apprende che erano patroni le famiglie Elmi, Cirocchi, Gigli e Gentili. Ma il problema di fondo è costituito dalla dedicazione del santuario a S. Maria *Jacobi* la mirrofora.

Il racconto di fondazione rimanda a una donna della penitenza, senza altri connotati, la quale ha lasciato impronte del piede e della mano lungo il sentiero che conduce al santuario. Impronte con cui i devoti inerpicandosi si segnano; dopo di che, giunti al santuario, si purificano con l'acqua che ristagna nel piccolo pozzo, posto all'interno del sacro recinto.

Fu grazie al Faloci, il quale era stato mandato cappellano a Ponte S. Lucia, che si cominciò a prestare attenzione a questo micro-santuario della Valle del Menotre. Nel 1880 Faloci pubblicò *S. Maria Giacobbe presso Foligno*, lavoro di base per le fonti storiche sul santuario e dove si nota una particolare attenzione al movimento eremitico che ruotava attorno al santuario. Dopo il Numero Unico, voluto dal parroco don Tullio Maffei, dal titolo, *Echi di vita e di concerti a Pale* (Foligno 1933), uscì il saggio di don Angelo Messini, *L'eremo di S. Maria Giacobbe, presso Pale di Foligno* (Foligno 1940, ristampato in anastatica nel 2006). Un opuscolo tascabile, ricco di informazioni, specie sul ciclo pittorico.

Fu poi la volta di chi scrive la cui attenzione non fu tanto per il singolo santuario, quanto per il contesto santuariole della Valle del Menotre e della

montagna di Foligno, dove l'eremo di Pale svolge una sua singolare funzione. Uscirono così M. SENSI (a cura di), *Santuari Terapeutici. La ricerca dell'identità paesana attraverso i Santuari Terapeutici di frontiera nella montagna folignate* ([Quaderno 2 della Cassa di Risparmio di Foligno], s.e., Foligno [PG] 1980), che raccoglieva il lavoro dei ragazzi della Scuola Media di Colfiorito e la relativa mostra documentaria; ID., *Santuari terapeutici di frontiera nella montagna folignate* (in *Bollettino storico della città di Foligno* 4 [1980] 87-119); ID., *Vita di pietà e vita civile di un altopiano tra Umbria e Marche (secoli XI-XVI)* (Storia e Letteratura, Roma 1984).

Venendo la Prof. Francesca Pertusi Pucci alla mostra documentaria, tenutasi nella Scuola Media di Colfiorito, fu colpita dall'immagine trecentesca del Santo Volto di Lucca, presente nel ciclo pittorico del santuario, per cui ne dava una prima notizia nella *Rivista Italiana di Archeologia e Storia dell'Arte*<sup>2</sup>. Quindi tornava due anni dopo, sulla stessa rivista, con il saggio *Il santuario di S. Maria Giacobbe presso Pale in territorio di Foligno*<sup>3</sup>. È questo il lavoro più completo sul santuario, a cui bisogna aggiungere interventi più o meno recenti sulla decorazione pittorica e su un arredo ligneo con sportelli dipinti, di notevole interesse per la storia non solo dell'arte, ma anche e soprattutto della pietà; e infine il saggio di M. MARTINI, *S. Maria Salomè (o Giacobbe) nella poesia e nell'arte* (in *Bollettino storico della città di Foligno* 29 [1995] 75-92).

Indubbiamente è rilevante questa fioritura di studi, se si tiene conto che, fino a non molti anni fa l'attenzione degli storici si era incentrata quasi esclusivamente sui santuari mariani, senza andare oltre gli edifici di una certa imponenza, limitandosi per di più ai luoghi di particolare devozione; mentre solo di recente l'attenzione è stata rivolta anche ai micro-santuari, meta di modesti pellegrinaggi di tipo processionale che però – per dirla con Dupront – sono quanto mai significativi in quanto «portatori di un messaggio dal profondo dei tempi»<sup>4</sup>.

Nonostante questi studi sul santuario di Pale, come del resto sugli altri santuari della Valle del Menotre, che continuano ad essere frequentati per la terapia del corpo o dello spirito, permangono problemi che vanno dal versante storico a quello storico artistico, fino a quello della pietà popolare. La loro importanza è innegabile: costituiscono infatti un reticolo del sacro che, dai centri demici, si estende alle campagne circostanti in risposta alle mille esigenze

<sup>2</sup> Cf. A. PERTUSI - F. PERTUSI PUCCI, *Il crocifisso ligneo del Monastero di S. Croce e Nicodemo di Bocca di Magra*, in *Rivista Italiana di Archeologia e Storia dell'Arte* III/2 (1979) 31-51.

<sup>3</sup> Cf. F. PERTUSI PUCCI, *Il santuario di S. Maria Giacobbe presso Pale in territorio di Foligno*, in *Rivista Italiana di Archeologia e Storia dell'Arte* III/4 (1981) 249-277.

<sup>4</sup> A. DUPRONT, *Antropologia del sacro e culti popolari: il pellegrinaggio*, a cura di C. RUSSO, Guida, Napoli 1976, 351.

di un'intera comunità che nel santuario riscopre la propria identità paesana e trova il modo di affrontare la vita e la morte, il dolore e la gioia, le speranze e le frustrazioni.

### *1. Il santuario*

La chiesa, come si è accennato, è addossata alla roccia e sull'unico altare si venera l'immagine della santa titolare, uno stendardo, eseguito da Lattanzio, figlio dell'Alunno (sec. XVI). Mentre tutte le pareti della chiesa sono state affrescate da pittori dei secoli XIV-XVI. Dell'interessante ciclo pittorico, completamente ridipinto, fa parte un presepe: la Madonna giace sdraiata in una grotta rocciosa; a sinistra san Giuseppe. La figura femminile inginocchiata che sostiene il bambino Gesù, su di un grande calice, è santa Maria Giacobbe titolare del santuario, rappresentata in veste di ostetrica e nell'atto di indicare Gesù come il Cristo, al pari Giovanni Battista. Sotto il braccio della santa si srotola un cartiglio con la scritta «Ecce Christus». Sulla destra due pastori guardano in alto verso la stella posta nel mezzo del cielo notturno. Vi si svolge il tema di Maria Giacobbe evangelizzatrice.

Interessante dal punto di vista iconografico anche un Volto Santo di Lucca, di inizio sec. XIV, che inserisce questo santuario nella catena di quegli spazi sacri visitati dai pellegrini diretti a Compostela.

Appartiene a questo santuario un tabernacolo a sportelli, attribuito al primo Maestro della Beata Chiara da Montefalco e datato 1320-1330. Trasferito nella parrocchiale, è stato più volte trafugato. Rappresenta, al centro una Madonna con Bambino; sullo sportello di sinistra: S. Pietro e angelo turiferario; Annunciazione, Natività, Adorazione dei magi. Su quello di destra: s. Paolo e angelo turiferario, cattura di Cristo, flagellazione, crocefissione. L'eremita, custode del santuario, fino agli inizi del nostro secolo, era solito portare a spalla questo tabernacolo, servendosene per la pastorale dei malati.

Variegate le occasioni che hanno dato e danno luogo a un santuario. Dall'apparizione della Vergine, alla memoria di un fatto accaduto (es. martirio); dalla presenza di un corpo santo o delle sue reliquie insigni, alla memoria di una grazia ottenuta per l'intercessione della Vergine o dei santi; dal rinvenimento miracoloso di statue, alla migrazione di immagini che – da sole, o per mano angelica – si trasferiscono da un luogo ad un altro (si pensi alle icone attribuite a san Luca); dal sogno, all'albero sacro, alla fonte miracolosa. Si tratta di un mondo ricchissimo e a tutt'oggi poco esplorato.

Va indubbiamente anche ricordato come alcuni edifici sacri pagani siano stati trasformati in santuari cristiani. Gli esempi del monaco Agostino inviati

da Gregorio Magno nel 596 a cristianizzare gli Angli con le precise direttive che l'opera missionaria doveva svolgersi col massimo adattamento possibile alla cultura di quel popolo, autorizzandolo pure a trasformare i templi in chiese e le feste pagane in cristiane; e quello del monaco Bonifacio, apostolo dei popoli germanici che, nel 723, abbatté la quercia di Donar, nei pressi di Geismar e con quel legno costruì una piccola chiesa in onore di san Pietro, debbono illuminarci sulla prassi seguita dalla Chiesa nel cristianizzare i luoghi sacri delle popolazioni pagane<sup>5</sup>. Ma va anche aggiunto, per dirla con il p. Pozzi, come spesso

«la fretta spinga a salti smisurati i folcloristi [...] anche nel caso di successive sostituzioni, Maria di Nazareth è altra cosa dalle antiche madri, dall'Uni etrusca, dall'Iside orientale e dalla greco-romana Giunone [...], la struttura del dogma o della pietà mariana è totalmente diversa dalla struttura dei culti femminili nella mitologia e nei miti pagani; tra il culto di Maria e quello delle dee madri, le analogie portano su circostanze esteriori»<sup>6</sup>.

## 2. I sacra pignora

I primi santuari della cristianità occidentale furono le tombe dei martiri e i luoghi dove questi subirono il martirio: quivi i fedeli confluivano per commemorare il *dies natalis* del martire, spesso con il rito del *refrigerium* e l'agape, ma anche con la celebrazione dei divini misteri<sup>7</sup>. A partire dall'era costantiniana si moltiplicano le invenzioni di corpi santi, ritrovati spesso a seguito di sogni o di pretese rivelazioni miracolose<sup>8</sup>. E contro le obiezioni di coloro che

<sup>5</sup> Per un quadro d'insieme, si veda CENTRO ITALIANO DI STUDI DELL'ALTO MEDIOEVO (a cura di), *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo. Atti della XIV Settimana del CISAM* (Spoleto, 14-19 aprile 1966), CISAM, Spoleto (PG) 1967; ID., *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo: espansione e resistenze. Atti della XXVIII Settimana del CISAM* (Spoleto, 10-16 aprile 1980), voll. 2, CISAM, Spoleto (PG) 1982. Sui singoli personaggi, per un primo approccio, M. DEANESLY, *Augustine of Canterbury*, St. Austin Press, London 1964 (per l'episodio citato, *Gregorii Magni Registrum epistularum*, XI, 56; *Bedae Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, I, 30); su Vinfrido-Bonifacio il volume miscellaneo, *Sankt Bonifatius 754 - 1954. Gedenkgabe zum 1200. Todestag*, Parzeller & C., Fulda 1954 (per l'episodio citato, VILLIBALDO, *Vita Bonifatii*, 6).

<sup>6</sup> G. POZZI, *Sull'orlo del visibile parlare*, Adelphi, Milano 1993, 69-70; cf. inoltre J. DANIELOU, *Le culte mariale et le paganisme*, in H. DU MANOIR (a cura di), *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, I, Beauchesne Paris 1949, 161-181.

<sup>7</sup> Cf. P. PAOLUCCI, *Refrigerium. Nuova indagine storica*, Savini-Mercuri, Camerino (MC) 1923; A. AMORE, *I martiri di Roma*, Ed. Antonianum, Roma 1975.

<sup>8</sup> Cf. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bureaux de la Société des Bollandistes, Bruxelles 1912. Esempiare il racconto che fa Ambrogio dell'invenzione del sito della tomba dei santi Gervasio e Protasio, (*Ep.* 22).

vedevano nel culto delle reliquie qualcosa di pagano san Girolamo rispondeva: «noi non adoriamo le reliquie dei martiri [...] le onoriamo bensì per adorare Colui di cui sono testimoni»<sup>9</sup>. Il culto delle reliquie diede luogo a due forme di pietà: alla monumentalizzazione del luogo dove era stato rinvenuto un corpo santo, con la costruzione appunto di una *basilica ad corpus*, di una *ecclesia ad corpus*, o di un *martyrium*, il corrispettivo del nostro santuario; e al possesso privato delle reliquie stesse<sup>10</sup>, considerate come un pegno di benedizione (*benedictionis munimentum*)<sup>11</sup>, come difesa dagli innumerevoli pericoli che insidiano la salute e la vita favorendo la salvezza sia delle collettività, come del singolo<sup>12</sup>.

Sull'esempio della Chiesa orientale, stante anche l'insicurezza dei cimiteri suburbani, si era cominciato a disseppellire i corpi santi, cosa fino ad allora proibita dalla legge romana; e a prendere l'iniziativa erano stati proprio i papi che trasportarono le più importanti reliquie dai santuari delle catacombe ai nuovi santuari, costruiti all'interno della città<sup>13</sup>.

Tra i più significativi esempi va citato Leone III che nella cappella del Patriarchio Lateranense (795-816) fece sistemare un'importante collezione di reliquie, ragione per cui quel sacello, arricchito in seguito da altre reliquie<sup>14</sup> – di certo a partire dal sec. XIII – ebbe l'appellativo di *Sancta Sanctorum*, il santuario per eccellenza della cristianità occidentale, anche a motivo del fatto che, insieme alle reliquie, vi si custodiva l'acheropita del Salvatore<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> GIROLAMO, *Ep.* 109,2.

<sup>10</sup> Le sanzioni della legge romana contro chiunque avesse osato turbare il riposo di un morto fecero sì che fino al VII secolo in Occidente le reliquie consistessero in lini o stoffe (*brandea, palliola, sanctaria*) che, per essere state a contatto con la tomba di un santo, ne avevano attinto parte della sua *virtus*, cf. A. GRABAR, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Collège de France, Paris 1943-1945.

<sup>11</sup> PAOLINO DI NOLA, *Ep.* 31, in Id., *Le lettere*, II, a cura di G. SANTANIELLO, LER, Napoli 1992, 216. E nell'epistola successiva san Paolino afferma che la morte preziosa dei santi giova per mezzo delle reliquie alle preghiere del sacerdote e al bene degli uomini (*vota sacerdotis viventium et commoda parvo | pulvere sanctorum mors pretiosa iuvat*, cf. *ivi*, 244).

<sup>12</sup> Prudenzio (*Peristeph.* 6,135) chiama le reliquie *Fidele pignus*; Ambrogio, (*Ex. Virg.* 2,4) le dice *munera salutis*.

<sup>13</sup> La proibizione di asportare le reliquie dai corpi dei martiri fu sancita dal Codice Teodosiano (Costantinopoli, 26 febbraio 386): «De sepulchri violati: Humatum corpus nemo ad alterum locum transferat; nemo martyrem distrahat, nemo mercetur» (cf. *Codex Theodosianus*, 9,17,7, in Th. MOMMSEN [a cura di], *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis*, Weidmannos, Berlino 1904, 466).

<sup>14</sup> La cappella fu costruita al tempo di papa Silvestro (314-337) che la dedicò a san Lorenzo. Leone III (795-816), per conservare le reliquie ivi raccolte, fece costruire un'arca di cipresso e la depose sotto l'altare. Stefano VII (886-897) vi portò le teste di Pietro e Paolo, conservate nella Basilica Lateranense dall'epoca di papa Silvestro I: le teste venivano esposte ogni anno, il venerdì santo; una consuetudine che durò fino al papato avignonese, STANISLAO DELL'ADDOLORATA, *La cappella papale del Sancta Sanctorum*, Tipografia italo-orientale "San Nilo", Grottaferrata 1919, 171-172.

<sup>15</sup> Elencano e magnificano le reliquie custodite nella cappella papale, GIOVANNI DIACONO, *Descriptio Lateranensis Ecclesiae*, in R. VALENTINI - G. ZUCCHETTI (a cura di), *Codice topografico della città di Roma*,

L'esempio dato da Leone III fu ben presto seguito da Carlo Magno, da Rabano Mauro abate di Fulda poi arcivescovo di Magonza e da altri principi e prelati d'Europa<sup>16</sup>. Ci furono scambi di reliquie; ci si adoperò per entrarne in possesso e di nuovo, come in età costantiniana, spuntarono *inventores* di inedite tombe di santi; d'obbligo è ricordare la scoperta del sepolcro e delle reliquie dell'apostolo Giacomo che diede origine al *locus sanctus* di Compostella: l'*inventio* operata da Teodomiro (ca. 812-830), vescovo di Iria Flavia, sarebbe avvenuta intorno all'anno 813<sup>17</sup>.

Circa cinquanta anni dopo il re Alfonso III il grande (866-910) faceva donazioni «Dei martiri glorioso beatissimo, nobisque post Deum piissimo patrono nostro Iacopo apostolo»<sup>18</sup>, confermando così ufficialmente il patronato riconosciuto all'Apostolo nell'inno «O Dei Verbum», scritto al tempo del re Mauregato (785-789), dove è chiamato «capo fulgente, potente difensore e patrono familiare (*patronus vernulus*) della Spagna» (Asturie e Galizia)<sup>19</sup>,

---

III, Forzani e C., Roma 1944, 356-357; TOLOMEO DA LUCCA, *Historia ecclesiastica a nativitate Christi usque ad annum circiter MCCCXII*, in L.A. MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, XI, Thypographia Societatis Palatinae in Regia Curia, Mediolani 1727, 1181; cf. inoltre L. MAZZUCCONI, *Memorie storiche della Scala Santa e dell'insigne santuario di Sancta Sanctorum*, Ferretti, Roma 1840, 45-55; PH. LAUER, *Le trésor du Sancta Sanctorum*, in *Fundation Eugène Piot – Monuments et Mémoires* 15 (1906) 5-146 (specialmente 39); P. JOUNEL, *Le Culte des Saintes dans les Basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle*, Ecole Française de Rome, Roma 1977. Sull'acheropita del Salvatore, iniziata secondo il racconto di fondazione dallo stesso evangelista Luca e completata da mano angelica, icona che dal pontificato di Stefano II (752-757) si iniziò a portare processionalmente dal Laterano a S. Maria Maggiore, per impetrare particolari grazie, M. ANDALORO, *L'Acheropita*, in C. PIETRANGELI (a cura di), *Il Palazzo Apostolico Lateranense*, Banco Di Santo Spirito - Nardini Editore, Firenze 1991, 81-90 (con bibliografia).

<sup>16</sup> Per un quadro d'insieme, cf. J.M. ZUNZUNEGUI, *El santuario en la tradición cristiana*, in FACULTAD DE TEOLÓGIA, *Santuarios del País Vasco y religiosidad popular. II Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco*, Caja Provincial de Álava, Vitoria 1982, 23-83 (specialmente 48-49). Su temi specifici, cf. M. DEFOURNEAUX, *Saint-Jacques et Charlemagne, Le pèlerinage et les légendes épiques françaises*, in R. DE LA COSTE-MESSÉLIERE (CUR.), *Pèlerins et chemins de Saint-Jacques en France et en Europe du X<sup>e</sup> siècle à nous jours*, s.e., Paris 1965, 105-109; R. MICHALOWSKI, *Le don d'amitié dans la société carolingienne et les "Translationes sanctorum"* in *Hagiographie cultures et sociétés (IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles). Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 maii 1979)*, Etudes augustinienes, Paris 1981, 339-416.

<sup>17</sup> La descrizione del prodigioso ritrovamento si ha in un atto di concordia del 1077 tra Diego Peláez, vescovo di Compostella e s. Egildo, abate del monastero di Antealtares, presso la basilica di s. Giacomo, cf. A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago*, III, Seminario Conciliar Central, Santiago 1899, appendice I. Il racconto fu poi ripreso e ampliato dalla *Historia Compostellana*, 1,2, in *PL*, 170,889-1236.

<sup>18</sup> La frase prosegue «cuius sancta et venerabilis ecclesia sita est in locum arcis marmoricis ubi corpus eius tumulatum esse dignoscitur territorio Gallecie» (cf. A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago*, II, appendice XVII [anno 885]; vedi anche le appendici: XIX, XXI, XXII e XXIV [relative agli anni 886, 895 e 898]).

<sup>19</sup> I vv. 7-12 dell'inno in cui si chiede all'Apostolo di proteggere il gregge, che gli è stato affidato, contro la peste e ogni sorta di mali materiali e spirituali, recitano: «O vere digne sanctorum apostole, / Caput refulgens aureum Hispanie, / Tutorque nobis et patronus vernulus, / Vitando pestem esto salus caelitus, / Omnino pelle morbum, ulcus, facinus» (J.P. GILSON [ed.], *The mozarabic Psalter*, Harrison and Sons, London 1905, 208-210; cf. anche il commento di J. VAN HERWAARDEN, *Saint James in Spain up to the 12th century*, in L. KRISSE-RETTEBACH -

sovrapponendosi al patronato di Fruttuoso, Augurio ed Eulogio, patronato proclamato da Prudenziò nell'inno VI del *Peristephanon*<sup>20</sup>.

Mentre tra le donne archeologhe, mi piace citare due spoletine, la matrona Abbondanza e la badessa Gunderada. Abbondanza, vissuta nel secolo IX, dopo aver raccolto le reliquie di moltissimi martiri uccisi nel vicino anfiteatro, o sul Ponte Sanguinario, costruì per quelle un sacello intitolato a S. Gregorio e ampliato nel 1079<sup>21</sup>. Si ricordi, per inciso, che la costruzione della grande basilica di Santiago a Compostella iniziò verso il 1075<sup>22</sup>. A sua volta Gunderada, badessa di S. Eufemia al tempo di Ottone II (967-983), insieme a due o tre consorelle e a un sacerdote, di notte, si recò in aperta campagna laddove – così come a Compostella – meravigliose luci notturne, da tempo, indicavano la santità del luogo e, scoperta la tomba del martire Giovanni, arcivescovo di Spoleto, ne trasferì il corpo al proprio cenobio dove, a motivo delle numerose guarigioni, divenne meta di pellegrinaggi finché, in un prosieguo di tempo quel santo vescovo entrò nel novero dei patroni principali della città<sup>23</sup>.

Ma ci furono anche allarmi teologici: tale quello di Claudio, vescovo di Torino che, zelatore di una religione pura e senza macchia, non esitò a condannare gli abusi che si andavano insinuando sia nell'uso delle sacre immagini, sia nel culto prestato alla santa croce e alle reliquie<sup>24</sup>. Questo vescovo fu persino

G. MÖHLER, *Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins München*, Schnell & Steiner, München-Zürich 1984, 235-247).

<sup>20</sup> Cf. CSEL 61,355-361; P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Gli atti di s. Fruttuoso di Tarragona*, in *Studi e Testi* 65 (1935) 129-199.

<sup>21</sup> Cf. F. GELOSI-ROSMARINI, *Osservazioni sopra l'antico cimitero di S. Abbondanza*, s.e., Spoleto 1759; AA.VV., *La basilica di S. Gregorio Maggiore in Spoleto*, Edizioni dell'Ente Rocca di Spoleto, Spoleto 1979.

<sup>22</sup> Per il contesto religioso e culturale, cf. F. LÓPEZ ALSINA, *El nacimiento de la población de Santiago en el siglo IX*, in G. SCALIA (a cura di), *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea. Atti del Convegno internazionale di Studi* (Perugia, 23-25 settembre 1983), CISC, Perugia 1985, 23-35. Sulla cattedrale, costruita sulla tomba dell'apostolo Giacomo e concepita come immagine della Gerusalemme celeste, cf. S. MORALEJO ÁLVAREZ, *La imáginen arquitectónica de la Catedral de Santiago de Compostela*, in *ivi*, 37-61.

<sup>23</sup> La leggenda che, quanto all'*inventio*, richiama molto da vicino quella della tomba dell'apostolo Giacomo (*Concordia* del 1077, cf. *sopra*, nota 17), compare nel lezionario spoletino compilato nel 1200 da un monaco cassinese di nome Giovanni, su incarico delle monache di S. Eufemia di Spoleto. Edita una prima volta da G. SORDINI, *Di un sunto inedito di storia spoletina scritto nel sec. X*, Unione tipografica cooperativa, Perugia 1906, fu poi ripubblicata e ampiamente commentata da L. FAUSTI, *Del Sepolcro di S. Giovanni, arcivescovo di Spoleto, martire. Con uno studio critico intorno a una distruzione saracena di Spoleto secondo un documento del X secolo, e con una introduzione sopra la letteratura agiografica locale relativa alle origini e allo sviluppo primitivo della Chiesa spoletina*, Romagnoli, Castelplanio 1911. Certa è l'esistenza di un vescovo spoletino di nome Giovanni, vissuto nel sec. V/VI e destinatario di una lettera di papa Gelasio I (492-496), in cui lo invitava a difendere una donna di nome *Olibula* dai suoi parenti che volevano impedirle di farsi religiosa (cf. P.F. KEHR [ed.], *Regesta Pontificum Romanorum*, IV. *Umbria, Picenum, Marsia*, Weidmannos, Berolini 1909, 44). Il suo martirio sarebbe avvenuto nel 546 ca. quando Totila distrusse Spoleto. Sui Patroni della città, cf. A. SANSI, *Storia del Comune di Spoleto dal sec. XII al XVII*, I, Accademia Spoletina, Foligno 1879, 142, n. 4.

<sup>24</sup> Perduto lo scritto intitolato *Apologeticum atque rescriptum Claudii adversus Theodemirum abbatem* (ne rimangono pochi estratti in *PL* 105,459-464), ci sono invece pervenute le risposte ai moniti, di Claudio

critico nei confronti dei pellegrinaggi; e tuttavia i suoi richiami fecero scalpore non più di tanto e tutto continuò come prima; anzi, quando l'Europa, per dirla con Rodolfo il Glabro<sup>25</sup>, scuotendosi e scrollandosi di dosso la sua vecchiezza, entrò in uno di quei periodi creativi destinati a incidere profondamente nella storia e cominciò a rivestirsi tutta di un candido manto di chiese, la corsa alle reliquie – necessaria per la consacrazione degli altari, ma anche *condicio sine qua non* per il prestigio dei nuovi templi, che imitavano i fasti di Roma – si fece più affannosa<sup>26</sup>. Quindi, con il ritorno in occidente dei primi crociati, il culto delle reliquie, ormai entrato nella vita religiosa, assunse una nuova importanza, facendosi – per dirla con Alphandéry e Dupront – «strumento di rinascita per una spiritualità venuta dall'Oriente»<sup>27</sup>.

Continuarono a riscuotere i maggiori successi le tombe degli apostoli, in particolare quella di Pietro, cui Gesù diede il potere delle Chiavi, e quella di s. Giacomo Maggiore, uno dei tre apostoli scelto dal Maestro per contemplare il miracolo della Trasfigurazione; quindi si cominciarono a frequentare anche i luoghi dove si venerano le reliquie di Maria, o di persone e oggetti che ne erano stati a contatto, trofei questi portati in occidente da pellegrini o da crociati<sup>28</sup>. Ovunque fu un accorrere di masse spinte dal desiderio «di ritrovare Cristo in quella che era stata la sua vita terrena»<sup>29</sup>. È in questo contesto che si

---

di Torino, in materia di immagini e di reliquie e cioè la risposta del recluso Dungal (*Dungali responsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias*, in PL 105,465-530) e quella di Giona d'Orléans, composta per desiderio dell'imperatore (*De cultu imaginum libri tres*, in PL 105,305-388).

<sup>25</sup> RODOLFO IL GLABRO, *Cronache dell'anno Mille (Storie)*, 3,13, G. CAVALLO - G. ORLANDI (a cura di), Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, Milano 1989, 133.

<sup>26</sup> Sancirono l'obbligo delle reliquie, per la dedicazione di una nuova chiesa, il Concilio di Nicea II e, per l'occidente, i *Libri carolini*, cf. E. LUCIUS - G. ANRICH, *Les origines du culte des saints dans l'Église chrétienne*, Librairie Fischbacher, Paris 1909, 374.

<sup>27</sup> P. ALPHANDÉRY - A. DUPRONT, *La cristianità e l'idea di crociata*, Il Mulino, Bologna 1974, 143.

<sup>28</sup> Valga l'esempio di Vézelay, in Borgogna, dove reliquie attribuite a S. Maria Maddalena sarebbero state portate in epoca carolingia da un certo Badilone, cf. E.R. LABANDE, *Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XI e XII siècle*, in *Cahiers de civilisation médiévale*, in *Cahiers de Civilisation Médiévale* 1-2 (1958) 159-169; 339-347; V. SAXER, *L'origine des reliques de sainte Marie-Madeleine à Vézelay dans la tradition historiographique du Moyen-Âge*, in *Revue des sciences ereligieuses* 29 (1955) 1-18; ID., *Le culte de Marie-Madeleine en Occident des origines à la fin du Moyen-Âge*, Soc. des fouilles archéologiques de l'Yonne, Auxerre-Parigi 1959; ID., *Miracula beate Marie Magdalene Vizeliaci facta. Études de la tradition manuscrite des recueils de miracles de la Madeleine à Vézelay*, Imprimerie Nationale, Paris 1960, 69-82.

<sup>29</sup> E. DELARUELLE, *La spiritualité du pèlerinage de Rocamadour au Moyen-Âge*, in *Bulletin de la Société des études littéraires scientifiques et artistiques du Lot* 87 (1966) 71. Un caso a sé è rappresentato da Tommaso Becket, arcivescovo di Canterbury (†1170), la cui tomba per quattro secoli vide avvicinarsi folle cristiane attratte dal celebre reliquiario innalzato nella cappella della Trinità e dove si celebravano due giubilei per secolo negli anniversari della morte e della traslazione (1220) fino a quando Enrico VIII ordinò di dissacrare quel luogo, cf. A.J. MASON, *What became of the bones of St. Thomas? A contribution to his fifteenth jubilee*, University Press, Cambridge 1920; R. FOREVILLE, *Thomas Becket dans la tradition historiographique et hagiographique*, Variorum reprints, London 1981. Una riprova della precoce diffusione del culto di questo santo in Italia è la raffigurazione pittorica del suo martirio nella prima metà del secolo XIII: a Spoleto, nella

moltiplicano furti sacri – *pia latrocinia*<sup>30</sup> – talvolta avallati dal fatto che dette reliquie non venivano più onorate in loco, emblematico l'esempio di s. Nicola di Mira<sup>31</sup>. E in quest'opera di spoliazione si distinsero anche alcuni vescovi, come Teodorico di Metz che, nel 970, in Italia al seguito di Ottone I, guidò una spedizione mirata ad asportare, sistematicamente e in «via del tutto legale», reliquie conservate in antiche chiese<sup>32</sup>. Anche a livello regionale i luoghi frequentati dai pellegrini erano quelli che conservavano reliquie preziose, o corpi di santi locali, che diventano oggetto di intensa venerazione da parte del clero e dei fedeli, come testimonia lo splendore delle urne e dei reliquiari che le racchiudono<sup>33</sup>.

La nostra attenzione è per le *mirrofore*, l'appellativo che i *Sinassari* danno alle tre donne che si recarono al sepolcro di Gesù, portando con sé vasetti di aromi per imbalsamare il cadavere di Cristo. Gli evangelisti concordano nel dire che una di esse era Maria Maddalena, per le altre due non v'è invece certezza. La tradizione vuole che queste siano state Maria di Cleofa e Maria

---

chiesa dei SS. Giovanni e Paolo; dove l'assassinio dell'arcivescovo è affiancato dall'immagine di s. Nicola da Bari (ed. dell'immagine in B. TOSCANO (a cura di), *L'Umbria, manuali per il territorio*, 2. Spoleto, Edindustria, Roma 1978, 221); all'abbazia di Casamari – affresco staccato e collocato nel Museo monastico – dove l'assassinio è affiancato dall'immagine di s. Francesco.

<sup>30</sup> L'espressione «pio latrocinio» compare nella vita di s. Fruttuoso, arcivescovo di Braga «regionis illius defensor et patronus», il cui corpo, conservato nel monastero di Montelios presso Braga, dove era pressoché ignorato, all'inizio del sec. XII fu trasferito dall'arcivescovo Gelmírez a S. Giacomo di Compostella, sua diocesi, cf. *BHL* 1,479, n. 3195; *Historia Compostellana*, 39; P.J. GEARY, *Furta Sacra. Thefts of relics in the Central Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton 1978. Un esempio di sanzione, comminata ai trafugatori di reliquie, è la *Glosas Silentes*, della seconda metà del sec. X: «si quis martiria (*id est reliquias*) dispoliat. I. anno in pane et aqua et tres annos se absteineat a vino et carne et omnia que extraxerit restituita» (in R. MENÉNDEZ PIDAL, *Origenes del español. Estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI*, Espasa-Caple, Madrid 1950, 15, riferito da J.M. LACARRA, *Espiritualidad del culto y de la peregrinacion a Santiago antes la primera cruzada*, in AA.VV., *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima Crociata. Atti del IV Convegno del Centro di Studi sulla spiritualità medievale* [Todi, 8-11 novembre 1961], Centro di Studi sull'Alto Medioevo - Accademia Tudertina, Todi [PG] 1963, 117); mentre il penitenziale di Burcardo di Worms a questa categoria di ladri, se pentiti e dopo aver restituito le reliquie, impone una penitenza di sette quaresime (cf. G. PICASSO - G. PIANA - G. MOTTA (a cura di), *A pane e acqua: peccati e penitenze nel Medioevo*, Europa, Novara 1986, 77).

<sup>31</sup> Cf. A. GAMBACORTA, *Culto e pellegrinaggi a San Nicola di Bari fino alla prima crociata*, in AA.VV., *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa*, 485-502.

<sup>32</sup> Cf. E. DUPRÉ THEISENDER, *La grande rapina dei corpi santi nell'Italia al tempo di Ottone I*, in P. SCHEIBERT - P. CLASSEN (Hrsg.), *Festschrift Percy Ernst Schramm, zu seinem siebzigsten Geburtstag von Schülern und Freunden zugeeignet*, Bd. 1, Steiner, Wiesbaden 1964, 420-432; B. DE GAIFFIER, *Saints et légendiers de l'Ombrie*, in AA.VV., *Ricerche sull'Umbria tardoantica e preromanica. Atti del II Convegno di studi umbri* (Gubbio, 24-28 maggio 1964), Centro di Studi sull'Alto Medioevo, Perugia 1965, 248-250. Spazia sulla vendita e sul furto delle reliquie, nonché sulle false reliquie J. SUMPTION, *Monaci, santuari, pellegrini. La religione nel medioevo*, Editori Riuniti, Roma 1981, 38-49.

<sup>33</sup> Sulle reliquie vedi la bibliografia in S. BOESCH GAJANO (a cura di), *Agiografia altomedievale*, Il Mulino, Bologna 1976, 281-285; N. HERMANN-MASCARD, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Klincksieck, Paris 1975.

madre degli apostoli Giacomo e Giovanni, detta Salomè (che significa Pace) o Sancta Maria Jacobi.

Il culto delle *mirrofore* è attestato in Oriente e in Occidente. Sin dal IV secolo i greci la seconda domenica dopo Pasqua, chiamata *domenica delle mirrofore*, commemoravano queste tre sante donne che, al mattino di Pasqua, volevano imbalsamare il corpo del divin Crocefisso.

Anche in Occidente si cominciò abbastanza presto a celebrare la *festa delle mirrofore*, nell'ambito del ciclo pasquale finché, in Francia, prese salde radici anche un santuario riassuntivo, quello posto alla foce del Rodano. Stando al racconto di fondazione – una leggenda apocrifia –, le tre Marie, dopo la morte di Cristo, sarebbero sbarcate a Marsiglia, insieme Marta e a Lazzaro. Il Conte di Provenza, Renato d'Angiò, si vantò di averne rinvenuto i resti e di averli seppelliti nella chiesa di Notre-Dame-de-la-Mer, alla foce del Rodano. Fu quindi loro dedicata la chiesa detta delle Saintes-Maries-de-la-mer presso l'abbazia di Montmajour, ancor oggi meta di pellegrinaggi.

Le tre Marie ebbero propri santuari e proprie feste, per cui il culto verso queste tre sante donne fece percorsi diversi. A cominciare da Maria Maddalena, per alcuni da identificare con la Peccatrice anonima (cf. *Lc* 7,36-50), per altri con Maria di Betania, la sorella di Lazzaro «che aveva scelto la parte migliore» (*Lc* 10,38,42), per altri con la donna liberata da sette demoni che si mise al servizio del Salvatore, seguendolo fino alla Giudea per assistere alla sua morte (cf. *Lc* 8,2), ma, da Gregorio Magno in poi, identificate nella stessa persona. In Oriente la sua festa si celebrava il 22 luglio e suoi luoghi di culto furono Betania, in Palestina dove era venerata insieme a Marta e a Lazzaro, suoi fratelli. Erano invece dedicati solo a lei due importanti santuari. Il primo era quello di Efeso, città che pretendeva di possederne il corpo in una tomba, le cui caratteristiche ci sono note grazie alla leggenda dei Sette dormienti, una leggenda nata nel 449, in occasione del *Latrocinium efesinum*. Detta tomba era vicina a una grotta che si apriva sul monte, chiamato oggi Panajir-Dagh, grotta nella quale i sette santi avrebbero dormito il loro sonno durato 159 anni. La prima notizia in Occidente su questa tomba si ha nel *De gloria martyrum*, scritto da Gregorio di Tours, intorno al 590. L'Autore lascia supporre che il luogo era un oratorio privo di tetto e collocato all'esterno, accanto alla grotta dei Sette Dormienti. A partire dal 900 ca., i pellegrini che si recavano ad Efeso per venerare la Maddalena, visitavano ormai una tomba vuota poiché, sotto il regno di Leone il Filosofo (886-912), il corpo della Maddalena era stato trasferito a Costantinopoli, nel monastero di S. Lazzaro. A partire dal Martirologio di Beda, anche in Occidente la festa della Maddalena viene assegnata al 22 luglio. Mentre il primo centro di diffusione del culto della Maddalena fu Véze-lay, un'abbazia riformata da Cluny tra il 1040 e il 1050. Dopo il secolo XI si

assiste a una specie di fermentazione del culto magdalenico e, un po' ovunque, centri di riforma monastica e canonica ne incrementarono il culto. Era abate di Vézelay Gioffredo (1037-1052) quando cominciò a circolare la voce che il monastero possedeva il corpo della Santa. Ebbe inizio il forte pellegrinaggio che rafforzò questa nozione incrementando anche il culto della santa e dando origine ad altrettanti santuari "ad instar".

La seconda Maria detta Salomè è probabilmente la sorella di Maria, Madre di Gesù, di cui parla l'evangelista Giovanni, che la dice ai piedi della Croce (cf. *Gv* 19,25). Mentre l'evangelista Matteo dice che è la madre dei figli di Zebedeo (cf. *Mt* 27,56). Fu lei, secondo *Mt* 20,20-28 a chiedere a Gesù un posto d'onore per i due suoi figli. Nel santorale di Adone la sua festa cade il 22 ottobre.

È questo anche il contesto in cui il 25 maggio 1209 un giovane verolano, di nome Tommaso, su indicazione dell'apostolo Pietro apparsogli in sogno, rinvenne il corpo di santa Salomè poco fuori la città di Veroli, in un luogo sconosciuto. Qualche giorno dopo, l'abate di Casamari, invitato dal vescovo, insieme a due frati si sarebbe recato sul posto dove fu rinvenuta, sotto un sasso, una cassetta reliquiario su cui era scritto «Maria mater Ioannis Apostoli et Iacobi in ista». Aperta vi furono trovare ossa integre, avvolte in un panno su cui era cucita una piccola carta con la stessa scritta della cassa. Da notare tuttavia come i caratteri epigrafici della scritta non siano anteriori al secolo XIII; e anche la stessa fattura della cassetta sembra coeva all'*inventio*. Del fatto fu informato lo stesso papa Innocenzo III, che ricevette una dettagliata relazione da Girardo, abate di Casamari.

Nella *Vita, seu legenda trium sororum Mariae Virginis, Mariae Jacobi, Mariae Salomae*, manoscritto del secolo XV, ora alla Biblioteca Vaticana, si narra invece come furono gli stessi s. Giacomo e s. Giovanni, figli della Santa, ad apparire al vescovo di Veroli e ad indicargli il luogo della sepoltura di Maria Salomè e di Maria di Giacomo.

Premesso che all'epoca Maria di Giacomo veniva confusa e identificata con Salomè, la santa donna sarebbe fuggita dalla Palestina durante la persecuzione di re Erode Agrippa nel 44, dopo la decapitazione del figlio Giacomo. Maria Salomè fuggì, in compagnia di Biagio e Demetrio, via mare giungendo sulle coste del Lazio, da dove proseguì per Veroli. La santa, stanca del viaggio, chiese alloggio nella casa di un pagano (poi battezzato col nome Mauro), a poca distanza dalle mura della città, mentre i suoi compagni entrarono nella città e furono martirizzati. Santa Salomè rimase nella casa di Mauro, lo convertì al cristianesimo e dopo circa 6 mesi (3 luglio) morì. Con riverenza Mauro raccolse le spoglie per la sepoltura, le racchiuse in una urna di pietra, sulla quale incise le parole: «Hae sunt reliquiae B. Mariae Matris apostolorum Jacobi et Joannis». Per la paura di subire anche lui il martirio da parte dei pagani, Mau-

ro si nascose nella Grotta di Paterno, e morì dopo tre giorni. Trascorso molto tempo alcuni pagani trovarono l'urna, che conteneva le Reliquie della Santa e informarono il Preside, il quale, credendo vi fosse nascosto un tesoro, ordinò che gli fosse portata innanzi; fattala aprire, vi trovò i resti della Beata Maria, per cui, senza fare attenzione all'epigrafe, disse con rammarico: Queste sono ossa di qualche cristiano: gettatele sulla piazza. Intanto un Greco, di religione cristiana in segreto, si era recato dal Preside e leggendo l'iscrizione pensò di portarsi in patria il prezioso tesoro. Di notte furtivamente raccolse tutte le ossa, le avvolse in un panno e le portò fuori la Città presso le mura; quindi sulla pietra e su una carta scrisse le parole: «Maria Mater Joannis Apostoli et Jacobi ene ista». Infine nascose tutto fuori la Città presso una rupe fino al suo ritorno da Roma, dove stava per andare, in attesa di portarsi l'urna nella sua patria. Il greco non poté effettuare il suo progetto e il corpo fu ritrovato nel 1209, da un certo Tommaso, a cui san Pietro e successivamente santa Salomè apparvero nel sogno e rivelarono la storia e il luogo della sepoltura del corpo. Infatti il corpo fu ritrovato il 25 maggio come indicato da Tommaso.

«Tre giorni dopo furono presenti sul luogo il Vescovo di Penne, l'abate di Casamari e l'abate di S. Anastasia in Roma con alcuni suoi monaci. Mentre i due Vescovi sollevavano in alto le Reliquie per mostrarle alla folla convenuta in numero di quasi cinque mila uomini, da un osso della tibia si vide sgorgare vivo sangue, come non avviene per le ossa aride separate dalle carni da tanti anni. Nel vedere ciò, tutto il Popolo rese grazie a Dio» (Giovanni Martello, 1553).

La testa e le braccia furono legate in teche di argento e conservate nella tesoreria della cattedrale, mentre le altre ossa furono messe in una piccola urna che venne custodita sotto l'altare del piccolo oratorio che fu costruito subito sul luogo del ritrovamento. Più tardi si costruì sopra l'oratorio l'attuale basilica. Durante il terremoto del 1350 la chiesa subì gravi danni e le reliquie furono traslocate nella Cattedrale, per tornare di nuovo alla basilica nel 1742.

Le antiche cronache locali, testimoniano il ritrovamento del sacro deposito il lunedì 25 maggio del 1209 proprio sul luogo dove oggi sorge l'antica cripta della basilica, ed esattamente sotto l'altare. Fu un rinvenimento prodigioso perché il luogo esatto fu rivelato più volte dallo stesso principe degli apostoli ad un giovane custode della chiesa di san Pietro, presso la Catena, oggi non più esistente. Il pio Tommaso, così si chiamava il giovane devoto, ne fece cenno al Vescovo e, solo dopo ripetute insistenze del giovane, il vescovo di Veroli Oddone organizzò la commissione per il ritrovamento. Il prelado, insieme al clero locale, all'abate di Casamari Giraldo con alcuni suoi monaci e a persone robuste, si incamminarono verso il luogo preceduti dallo stesso Tommaso: dietro la cattedrale, in un dirupo di difficile accesso pieno di grossi massi e di

caverne. Dopo l'indicazione del punto esatto gli scavatori iniziarono la ricerca e dopo aver rimosso terra per l'altezza di un uomo gli attrezzi da scavo urtarono contro una pietra: dopo attenta ricognizione del reperto fu estratta e con essa il prezioso deposito con le reliquie della santa. L'autentica si ebbe dalla lettura delle iscrizioni riportate sulla pietra e sulla *chartula* in pergamena conservata insieme alle reliquie. I documenti furono esaminati attentamente dall'abate di Casamari e dai suoi monaci. Del resto vi furono anche segni particolari, come l'emanazione di un odore soavissimo sentito dai presenti allo scavo e la presenza di sangue fresco scaturito da alcune ossa (il sangue raccolto su un pannolino di tela fu donato all'abate di Casamari). Tutto il racconto suddetto si rileva ancor oggi dalla lettera che l'abate Giraldo inviò a papa Innocenzo III, conservata in tre esemplari coevi.

Le reliquie dei santi Biagio e Demetrio furono rinvenute nel 1196; quelle di Salomè nel 1209, mentre era vescovo Oddone. L'*inventio* ebbe il consenso dei fedeli, tanto che con le offerte raccolte a partire dal 1210, cioè l'anno successivo, fu iniziata una basilica, l'attuale, ancora in costruzione nel 1255. Francesca Pertusi Pucci avanza l'ipotesi che il culto verolano di santa Solomè, che risale al secolo XIII, sia da collegare con quello dei santi Biagio e Demetrio, le cui reliquie, giova ripeterlo, erano state rinvenute, sempre a Veroli, dodici anni prima.

Stante la scadenza santorale indubbiamente il culto folignate della santa è di derivazione verulana, ancorché appaia problematico individuare gli agganci economici e culturali fra queste due città<sup>34</sup>. Questa nozione viene rafforzata dal fatto che la parrocchiale di Pale è dedicata a san Biagio, mentre un affresco del secolo XIII nella chiesa di santa Maria *infraportas* attesta l'antichità a Foligno del culto per Demetrio, terzo esule giunto a Veroli, insieme alla santa.

Altre fonti verolane identificano questa santa con Maria Iacobi. Stando a un altro racconto, scritto al tempo di Innocenzo III, le reliquie di Maria Iacobi furono miracolosamente rinvenute nel 1209 dal Oddone vescovo di Veroli (Frosinone), che le avrebbe poste in venerazione, venerando la santa come patrona. Da altre fonti sembra invece che detto culto sia nato intorno al 1196,

---

<sup>34</sup> Su questo santuario rupestre, cf. F. PERTUSI PUCCI, *Il santuario di S. Maria Giacobbe presso Pale in territorio di Foligno*, 253-254. Probabilmente alla diffusione del culto di santa Maria Giacobbe a Foligno – città dove, peraltro, sono venerati anche san Biagio (parrocchiale di Pale) e san Demetrio (in santa Maria *infraportas*) – non furono estranei i Servi di Maria di Marsiglia che si erano insediati in città poco prima del II Concilio di Lione (1274). Su questa famiglia religiosa, soppressa dallo stesso Concilio di Lione, rimando al mio M. SENSI, *S. Maria di Valverde a Corneto (Tarquinia): una convenzione tra i servi della b. Maria Madre di Cristo, la loro fraternita mariana e i frati Minori*, in *Collectanea franciscana* 57 (1987) 289-316.

a seguito dell'invenzione o della traslazione delle reliquie dei martiri Biagio e Demetrio<sup>35</sup>.

La terza Maria, detta di Cleofa o Clopa viene comunemente identificata con la Madre di Giacomo il minore e di Giuseppe; i suoi figli dal vangelo sono detti fratelli del Signore, cioè fratelli cugini; con ogni probabilità Clopa era fratello di Giuseppe e pertanto Maria di Cleopa è cognata di Maria Santissima. Questa santa nell'iconografia è conosciuta come Maria Jacobi, perché considerata madre di Giacomo il Minore e come le altre due appare nel gruppo delle tre donne al sepolcro. E questa è la santa venerata a Pale di Foligno.

Il culto attestato anche per questa santa a Pale è quasi coevo a quello di Veroli; e, come a Veroli, anche a Pale il culto per la santa è accompagnato da quello di san Biagio, titolare della parrocchiale e di san Demetrio, culto peraltro abbastanza raro che però è attestato non a Pale, ma a Foligno da un affresco del secolo XII nella chiesa di S. Maria infracortas. La datazione dell'affresco riporta alla migrazione del culto dei tre santi venerati a Veroli, probabilmente a seguito dello spostamento delle relative reliquie lungo le vie del pellegrinaggio. Il che è un indizio del legame tra la Mirrofora di Pale e quella di Veroli.

### 3. Conclusione

Le reliquie per l'uomo del medioevo attualizzavano la presenza di Dio e assolvevano alla funzione di compiere i miracoli; v'era inoltre la convinzione che lo sforzo compiuto in onore di Dio, o dei suoi santi, obbligasse in un certo senso la potenza divina a manifestarsi<sup>36</sup>. Da qui la dura ascesi del pellegrinaggio, quella che il Delaruelle chiama la «devotion au pardon»<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Su questa santa verolana è tornato di recente M. MARTINI nell'articolo già citato in precedenza: S. Maria Salomè (o Giacobbe) nella poesia e nell'arte, 75-92.

<sup>36</sup> Quanto al miracolo, R. MANSELLI, *Il soprannaturale e la religione popolare nel Medio Evo*, Studium, Roma 1985, 34-38, fa notare che, mentre nell'alto Medioevo il santo fu considerato polivalente, a mano a mano che si procede nel basso Medio Evo ci si trova di fronte ad un processo che egli definisce "di specializzazione": si tende cioè a collegare un santo – o un'immagine – ad un determinato tipo di intervento presso Dio, in aiuto del fedele. Per una bibliografia sul miracolo, S. BOESCH GAJANO (a cura di), *Agiografia altomedievale*, 285-289, da aggiornare con Id., *La tipologia dei miracoli nell'agiografia altomedievale, qualche riflessione*, in *Schede Medievali* 5/Luglio-Dicembre (1983) 303-312. Sul ruolo dei miracoli nella vita spirituale dell'uomo del medioevo, cf. A. VAUCHEZ, *La spiritualità dell'Occidente medioevale, secoli VIII-XII*, Vita e Pensiero, Milano 1978, 164-165, inoltre R. BROOKE - C. BROOKE, *La religione popolare nell'Europa medioevale (1100-1300)*, Il Mulino, Bologna 1989, 40-41.

<sup>37</sup> É. DELARUELLE, *Dévotion populaire et hérésie au Moyen Âge*, in J. LE GOFF (ed.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle 11<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles. Communications et débats du Colloque de Royaumont* (27-30 Mai 1962), Mouton, Paris 1968, 152; inoltre, R. MANSELLI, *Il soprannaturale e la religione popolare nel Medio Evo*, 57-74.

I riti e i gesti, preparati dal pellegrinaggio e compiuti all'interno del santuario rispondono all'esigenza di mettere il fedele a contatto con la sfera del soprannaturale. Così, fino a tutto il secolo XII, si andò al santuario nella speranza di impetrare la guarigione desiderata: toccando, baciando le reliquie<sup>38</sup>, o sforzandosi di passare sotto le tombe dei santi, pratiche di cui rimangono ancora oggi ampie tracce e non solo nei piccoli santuari rurali<sup>39</sup>.

Mario Sensi  
Pontificia Università Lateranense  
Piazza San Giovanni in Laterano, 4  
00120 Città del Vaticano

---

<sup>38</sup> Per la Francia, un quadro generale in P.A. SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI-XII siècle)*, Cerf, Paris 1985; relativamente a Tours, cf. E. DELARUELLE, *La spiritualité des pèlerinages a Saint-Martin de Tours du V au X siècle*, in AA.VV., *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima Crociata*, 199-243.

<sup>39</sup> Relativamente all'Umbria trovo esempi a Giano e a S. Eutizio in Valcastoriana dove le tombe sono sopraelevate per permettere il passaggio dei fedeli che puntualmente ancor oggi ripetono in occasione della festa santorale; altrove, come a S. Salvatore di Verchiano per impetrare la guarigione dal mal di ossa è invece sufficiente introdurre contemporaneamente mano e piede nell'arca di un santo eremita, ma ora vuota – il sarcofago del B. Paoluccio – e a tal fine sono state effettuate sul sarcofago due aperture.

## **Il culto a Foligno di S. Maria Giacobbe**

MARIO SENSI

### **Abstract**

Il santuario rupestre dedicato a Santa Maria Giacobbe (o Salomè), sito a Pale in diocesi di Foligno, è documentato dal 1296. Meta di antichi pellegrinaggi, era custodito da alcuni eremiti e veniva raggiunto dai fedeli soprattutto per godere gli effetti salutari dell'acqua terapeutica, raccolta in un pozzo interno al santuario. Oltre che definirne la tipologia santuariale, il saggio ricostruisce la diffusione dall'Oriente all'Occidente del culto delle Mirrofore, testimoni della resurrezione, e spiega, anche attraverso l'iconografia presente nel santuario, come la devozione a S. Maria, madre di Giacomo il Minore, abbia raggiunto il territorio di Pale.

### **Parole chiave**

Storia, Foligno, Santuari rupestri, Pellegrinaggio, Acqua terapeutica, Mirrofore

### **Abstract**

The rocky sanctuary dedicated to Santa Maria Giacobbe (or Salomè), located in Pale in the diocese of Foligno, has been documented since 1296. Destination of ancient pilgrimages, it was guarded by some hermits and was reached by the faithful especially to enjoy the healthy effects of therapeutic water, collected in a well inside the sanctuary. In addition to defining the type of shrine, the essay reconstructs the spread from East to West of the cult of the Mirrofore, witnesses of the resurrection, and explains, through the iconography present in the sanctuary, how the devotion to St. Mary, mother of James the Less, reached the territory of Pale.

### **Keywords**

History, Foligno, Rocky Sanctuaries, Pilgrimage, Therapeutic Water, Mirrofore



## **RECENSIONI**



M. DAL BELLO, *Lutero - l'uomo della rivoluzione*, Città Nuova, Roma 2017, 136 p.

Una forma piana che non richiede conoscenza di tecniche o particolare predisposizione emotiva per essere compresa; un lessico semplice e chiaro che, attraverso precisi riferimenti a cose e sentimenti, ne richiama spontaneamente il significato, non rinunciando a eloquenti connotazioni e sfumature; una sintassi paratattica dai periodi brevi e sempre logicamente collegati, a puntualizzare gli eventi, a contestualizzarli nello spazio e nel tempo e a segnalarne il consequenziale sviluppo; un procedere della narrazione fluido e coerente, sulla scia del succedersi cronologico dei fatti e dell'evolversi delle convinzioni di Martin Lutero, il grande riformatore religioso tedesco iniziatore della riforma protestante. Questi i pregi formali, davvero non trascurabili, del recente libro di Mario Dal Bello, docente di letteratura italiana e storia, giornalista, critico d'arte, collaboratore di diverse riviste di carattere culturale, membro della Commissione nazionale valutazione film della CEI e della giuria del David di Donatello.

Un testo che racconta minuziosamente, seguendola passo dopo passo, la vita di un pensatore dalla personalità poliedrica e contraddittoria, di un dottore in teologia che, travagliato da tormentosi conflitti interiori, si fece spietato interlocutore prima di se stesso, poi della realtà in cui ebbe in sorte di vivere e che gli parve malata e infetta.

Un testo di ricostruzione alieno da ogni pregiudizio confessionale, da ogni volontà apologetica e da ogni intento polemico. Un testo rigoroso, privo di velature, intorbidamenti o oscuramenti, ma agile nella strutturazione, nella forma quasi di un libro di narrativa, coinvolgente e piacevole da leggersi, per nulla stancante, pur argomentando di fatti che produssero rotture luttuose e inconciliabili.

Felice perché assolutamente aderente alla realtà storica appare in questo senso il sottotitolo del libro: *Lutero - l'uomo della rivoluzione*, del quale l'autore analizza l'interiorità, ripercorrendone tutti i sentimenti, primo tra tutti la personale sensazione di incapacità a soddisfare un Dio sentito come rigido e inflessibile, fino all'abbandono di un concetto di giustizia divina, intesa non come attività remunerativa, ma come volontà salvifica di Dio che giustifica i peccatori, rendendoli giusti.

Non emergono in primo piano tanto i fatti che coinvolsero Lutero, quanto il vissuto di Lutero, che tali fatti provocò e sostenne. Apre il libro un malinconico capitolo sulla sua morte, come a ricondurre nell'ambito degli uomini e dunque a restituire umanità a una personalità di eccezione, che l'immaginario collettivo ha fin dall'inizio, e sempre più nel corso dei tempi, collocato in

un'aura lontana e irraggiungibile, vista come straordinaria e stupefacente, ma sentita anche come impercettibilmente insidiosa.

È il 28 febbraio del 1546 quando, tra lo sgomento degli amici e il dolore silenzioso dei parenti e in un contesto di normalità, si spegne un uomo nella cui vita nulla è stato normale. Tra le sue carte viene trovato un biglietto rivolto a Dio: "Siamo dei mendicanti. È vero". È quel che il libro cerca di raccontare, privilegiando gli anni di fuoco della rivoluzione di Martin Lutero.

Sempre salvaguardando il carattere storico dell'opera e con attenzione ad accentuare o attenuare particolari aspetti per giungere in profondità alla realtà dei fatti, si susseguono linearmente venticinque capitoletti tutti molto brevi, ma tutti in sé conclusi, sì che è possibile anche fermare la lettura, per riprenderla tranquillamente quando si voglia, senza che siano rimasti interrogativi o incertezze: piccole tappe ben definite, a dar conto nei minimi particolari dei comportamenti del riformatore, delle reazioni dei suoi oppositori e fautori, delle azioni ufficiali e ufficiose della Chiesa, della ricaduta sul popolo cristiano, degli effetti a livello socio-politico.

Una scelta molto azzeccata, perché consente al lettore di conoscere o approfondire la conoscenza dei fatti che portarono alla frattura della cristianità, di ricostruirli e di ripensarli senza fatica, attraverso una lettura agevole, accattivante e illuminante.

Non sembra opportuno riassumere il contenuto del libro, conosciuto peraltro negli aspetti essenziali fin dai banchi di scuola e che, per la forma in cui sono riproposti, sarà indubbiamente più interessante rivisitare direttamente; sembra invece importante sottolineare che numerosi saranno gli input alla riflessione, al ripensamento, alla messa in discussione di idee personali e concetti che si credevano consolidati.

Non pare azzardato ipotizzare che, nell'analisi dell'interiorità di un uomo il quale, mentre si faceva interprete della profonda crisi che attraversava la società agli inizi del '500, si misurava col mistero dell'incontro con Dio, il singolo potrà interrogarsi, conoscersi meglio, e magari riscoprirsi. Il testo, infatti, pur ambientato in un tempo ormai tanto lontano, riconduce al bisogno di verità, ad aneliti trascendentali, a condizioni di turbamento spirituale e di disperata solitudine che appartengono a casi e persone di tutti i luoghi e di tutti i tempi.

Approfondimenti psicologici e sociali mettono in esso a nudo tematiche di attualità sconcertante: il rapporto tra Stato e Chiesa, tra politica e religione, il conflitto tra individuo e strutture, lo scontro delle passioni individuali, il controllo delle masse, il valore dell'unità e della convergenza, il bisogno acuto di vivere con coerenza e autenticità.

*Lutero - l'uomo della rivoluzione*, pubblicato nella collana "Misteri svelati" della Città Nuova – che ha già ospitato altri volumi di Dal Bello (*La leggenda*

*nera. I Borgia* [2012]; *Gli ultimi giorni dei Templari* [2013]; *La congiura di Hitler. Il rapimento di Pio XII* [2014]; *Anna Bolena e il suo re. Enrico VIII e i Tudor* [2015]; *Quando un papa si dimette. La storia di Celestino V* [2019]), tradotti in diverse lingue – è un libro che va assolutamente letto, perché capace di creare con il lettore quell'empatia che trasforma la lettura in cultura; perché, raccontando la realtà, predispone a leggerla con spirito libero da pregiudizi; perché si propone come testo al contempo informativo e formativo.

Lubomir Žak - Nico de Mico

A. MALFATTI, *L'autorità nella Chiesa secondo i documenti del dialogo ecumenico internazionale*, con Prefazione di R. GIRALDO, ofm, e Postfazione di R. BURIGANA, Cittadella Editrice, Assisi 2017, 490 p.

«In questo nostro lavoro, vogliamo provare a dare voce ai dialoghi ecumenici bilaterali tra cattolici e mondo protestante (luterani, riformati, anglicani, metodisti) e ai dialoghi della Commissione Mista Internazionale Cattolico-Ortodossa e ad alcuni dialoghi multilaterali. Vogliamo quindi vedere come si riflettono cinquant'anni di dialogo e di documenti sul tema dell'autorità nella Chiesa. Lo stile che vogliamo adottare sarà quello dell'ascolto. Il nostro intento è quello di poter penetrare nel pensiero e nella teologia dei dialoghi» (14-15).

In queste poche righe tratte dal volume che ci accingiamo a recensire, sono racchiusi i contenuti, il metodo e gli obiettivi dell'importante opera. «Importante» lo dico non per compiacenza, ma perché nelle 490 pagine che compongono il volume ci è dato di conoscere ciò che si è raggiunto nei laboriosi e spesso faticosi dialoghi racchiusi in quella che Riccardo Burigana, nella *Postfazione*, chiama la «biblioteca dei dialoghi ecumenici», una sorta di «foresta pluviale» (464) esplorata dal Malfatti allo scopo di presentare un tema, tra i più pregnanti nel cammino ecumenico e nella vita delle Chiese e delle comunità cristiane, il tema dell'autorità. L'operazione, condotta con acribia, contestualizzando sempre i diversi documenti studiati, è ben riuscita. L'Autore conduce il suo lettore dentro un universo pieno di sorprese, ne aiuta a comprendere la ricchezza e la complessità attraverso un percorso tematico ben definito e sempre controllato, quello dell'autorità nella Chiesa, ponendo le basi per ricerche future.

Lo studio si articola in dodici capitoli, raggruppati dall'Autore in tre parti, introdotte da un capitolo riguardante l'autorità nell'insegnamento del Concilio Vaticano II (19-21; 23-54).

La prima parte si occupa dei dialoghi bilaterali della Chiesa Cattolica con il mondo della Riforma (Luterani, Anglicani, Metodisti) ed è composta

di cinque capitoli (55-306). È la parte più corposa di tutta la ricerca. A detta dell'Autore il quarto capitolo, dedicato al dialogo tra Cattolici e Anglicani, è il capitolo più fruttuoso e interessante (195-235). È attentamente analizzata la dichiarazione comune della COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA - CATTOLICA ROMANA, *Il dono dell'autorità. Autorità nella Chiesa III* (Palazzola, Roma 1998). Si tratta del terzo intervento della Commissione sul tema che è all'origine della divisione fra le due comunioni.

La seconda parte prende in considerazione l'autorità nei dialoghi bilaterali tra Cattolici e Ortodossi, dove hanno rilevanza non solo i documenti scritti, ma anche gesti e incontri che rappresentano dei veri e propri passi verso l'unità, come l'abolizione delle scomuniche del 1054 – avvenuta il 7 dicembre 1965, per opera di Papa Paolo VI e del Patriarca di Costantinopoli Atenagora –, la costituzione della COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE DEL DIALOGO CATTOLICO-ORTODOSSO, con i suoi quattro documenti (*Il ministero della Chiesa e dell'Eucaristia alla luce del mistero della Santa Trinità*, Monaco di Baviera, 1982; *Fede, sacramenti e unità della Chiesa*, Bari, 1987; *Il sacramento dell'ordine nella struttura sacramentale della Chiesa*, Valamo, 1988; *L'uniatismo, metodo d'unione del passato e la ricerca attuale della piena comunione*, Balamand, 1993). A questi documenti ha fatto seguito il *Documento di Ravenna* (2007), che ha segnato la ripresa del dialogo teologico ecumenico tra cattolici e ortodossi e contiene l'importante affermazione, accolta da entrambe le Chiese, che sussiste la necessità per la Chiesa di avere un *protos* a livello locale, regionale e universale (307-383). Il documento di Ravenna, sottolinea il prof. Malfatti, ha fatto fare alle Chiese, pur con i suoi limiti, un importante passo in avanti sul tema dell'autorità, ha suscitato un grande interesse e un vivo desiderio di approfondire la fondamentale questione dell'autorità del Vescovo di Roma, in connessione con i non meno importanti temi della collegialità e della sinodalità (366-371).

La terza parte esamina più documenti ecumenici. Prende in considerazione alcuni testi significativi del *Gruppo di Dombes*, gruppo teologico locale francese (l'abbazia di *Les Dombes* si trova a 40 km da Lione), ricco di storia e autorità, una vera e propria palestra di ecumenismo multilaterale, vicino al mondo protestante (385-405) e i maggiori testi del dipartimento *Fede e Costituzione*, collocato all'interno del *Consiglio ecumenico delle Chiese*. Vengono esaminati il documento di Lima *Battesimo, Eucaristia, Ministero* (1983), il documento *La natura e lo scopo della Chiesa: una tappa sulla strada di una dichiarazione comune* (1998; 2005) e il documento *La Chiesa: verso una visione comune* (2013). Il tema dell'autorità, molto presente in questi documenti, è sviluppato a partire dalla visione di Chiesa come *koinonia* o *communio* (407-431). Infine sono presi in considerazione i testi dei dialoghi multilaterali

(433-436). Secondo il prof. Malfatti, questi ultimi testi, se, da una parte, fanno emergere ampie convergenze sul tema dell'autorità nella Chiesa, dall'altra mostrano o tacciono su delle aree che risultano ancora essere di divergenza tra le Chiese e le comunità cristiane e che necessitano di approfondimento nel dialogo ecumenico (435).

La ricerca del prof. Malfatti è arricchita da una preziosa *Prefazione* e da una altrettanto interessante *Postfazione*. La prima è del prof. Roberto Giraldo ofm, già docente dell'Università *Antonianum* di Roma, la seconda è del prof. Riccardo Burigana, docente nell'*Istituto di Studi Ecumenici San Bernardino* (Venezia). I documenti del dialogo ecumenico, segnala il prof. Burigana, hanno una storia che precede il Vaticano II e dopo questo concilio sono divenuti una vera e propria «biblioteca, che cresce in direzioni molto diverse», nei dialoghi a livello universale, continentale, nazionale e locale (463).

Nel volume del Malfatti ha risalto il tema dell'autorità nei dialoghi ecumenici, ne viene evidenziata la centralità, ma anche la complessità. Se, da una parte, tutti i documenti accolgono l'autorità come “dono” di Gesù, ribadiscono che si deve fare riferimento a Lui per quanto riguarda la modalità del suo esercizio (si tratta di servizio o *diakonia*) e la considerano come un dato imprescindibile per la vita e la missione della Chiesa, dall'altra occorre riconoscere che le questioni irrisolte e da approfondire circa l'autorità sono numerose, riguardano ogni aspetto della vita ecclesiale. Il Malfatti a pagina 443, tracciando un *bilancio conclusivo* della sua ricerca, fa un elenco delle questioni aperte: «la forma concreta del ministero, la natura sacramentale dell'ordinazione ministeriale, la questione dell'episcopato nella successione apostolica, il triplice ministero [...], il rapporto Scrittura e Tradizione e chi la interpreta». L'elenco è lungo. Dietro le molte questioni, non del tutto risolte, si trova, sottolinea il Malfatti, un problema fondamentale e una divergenza fondamentale nella comprensione della Chiesa: *Che cos'è la Chiesa? Dov'è la Chiesa e dove si realizza? Qual è l'essenza della Chiesa?* Scrive il nostro autore: «Anche se sono stati fatti molti progressi nel tentativo di dare una risposta unitaria a questo interrogativo di fondo, sono ancora molte le questioni da risolvere» (*ibid.*). E poco più avanti: «Parlare di autorità nella Chiesa non è semplice» (447).

La ricerca del Malfatti non consente di trarre conclusioni pessimistiche sui dialoghi ecumenici in generale, né tanto meno sul tema dell'autorità da lui studiato. Obiettivo delle analisi condotte dal nostro Autore era quello di conoscere e far conoscere i documenti, di segnalare i loro punti di convergenza e di mettere in risalto le radici e le finalità dei dissensi (17). Il perseguimento dell'obiettivo indicato, è uno dei risultati più consistenti dell'opera in esame. Essa indica ciò che si è raggiunto nei confronti ecumenici, ma sollecita anche orientamenti e itinerari futuri per l'azione (442-457).

Un'importante acquisizione è che il cammino ecumenico intrapreso a partire dal concilio Vaticano II è stato possibile grazie all'ecclesiologia di comunione, ripresa dal Malfatti nel capitolo I della sua ricerca (23-53). L'ecclesiologia di comunione è condivisa in tutti i documenti e costituisce una solida base per poter coniugare insieme l'aspetto del mistero della Chiesa come comunione di grazia e la sua struttura sociale come istituto di salvezza, quindi coniugare insieme autorità e corresponsabilità, partecipazione, sinodalità, collegialità. L'ecclesiologia di comunione, fondata sulla convinzione che «tra i battezzati esiste già un'unità o *communio* fondamentale e che la distinzione da fare non è tra unità piena e mancanza assoluta di *communio*, bensì tra *communio* piena e *communio* incompleta» (W. Kasper, citato dal Malfatti a p. 54), consente di ridisegnare secondo nuove prospettive gli assetti ecclesiali esistenti. È questo uno dei più preziosi apporti dell'ecumenismo al rinnovamento della Chiesa. Ma perché questo possa realizzarsi, afferma il prof. Malfatti, è necessario che venga «promossa una più incisiva formazione ecumenica integrale» (456). Anche da questo punto di vista la ricerca del prof. Malfatti si rivela importante e utile per futuri sviluppi.

*Agostino Montan*

D. OPATRŇÝ, *Zachránit lidi od hříchů. Etika v teologii mistra Jana Husa*, MlŇn, Jihlava 2018, 126 p.

Quando si affronta la questione dell'etica, il tema ad essa immediatamente connesso è quello della motivazione di fondo, di un fine ultimo che giustifichi e renda fondato l'attenersi ad una certa norma e direzione di vita. Il presente volume, *Salvare gli uomini dal peccato. L'etica nella teologia del maestro Jan Hus*, come già esplicita il titolo, individua tale motivazione nella teologia morale di Hus con una preoccupazione primaria: quella di riportare la collettività dei fedeli, nel buio tempo del Grande Scisma, all'autentica fonte della salvezza.

La trattazione di Dominik Opatrný, docente alla facoltà teologica dell'Università di Palacký a Olomouc (Rep. Ceca), prende le mosse da uno scopo ben preciso e al tempo stesso da un interrogativo in certa misura provocatorio. Lo scopo è, come dichiarato fin dall'inizio dall'autore, quello di colmare, perlomeno dalle fila degli studiosi di ispirazione cattolica, una lacuna negli studi finora condotti sulla figura e sul pensiero di Jan Hus e cioè la mancanza di un'analisi sistematica degli aspetti etici nell'opera del rettore dell'università carolina praghese e riformatore religioso della Boemia del XIV secolo.

L'interrogativo invece mette in discussione la constatazione che forse ben poco interesse possono riscuotere oggi le considerazioni in ambito morale e teologico scritte da un pensatore del tardo medioevo, con il loro bagaglio di cultura e struttura scolastica, con le *quaestiones* e gli oggetti d'indagine tipici degli ambienti universitari sul finire del Trecento (il perdurante dibattito sugli universali, lo scontro tra sostenitori e oppositori della dottrina di Wyclif, e i temi direttamente derivanti dal contesto storico, come il dibattito sulla vendita delle indulgenze), tratti che le rendono apparentemente distanti dal nostro universo mentale odierno. Tale scopo e tale interrogativo fanno da cornice concettuale all'intero lavoro.

Vita, pensiero e dimensione etica sono spesso difficilmente separabili in un autore. Questo è tanto più vero nel caso di Jan Hus il quale per le proprie convinzioni diede la vita, morendo sul rogo nel 1415 a seguito della condanna da parte del concilio di Costanza. Per questo motivo Opatrný non tralascia di tracciare una sintetica biografia del predicatore boemo, ripercorrendone brevemente le principali tappe: gli studi, l'incontro con gli scritti di Wyclif, la carriera accademica e l'impegno di predicatore alla cappella di Betlemme, l'allora centro pulsante per la vita religiosa dei praghensi di lingua ceca, ma anche i conflitti con le istituzioni ecclesiastiche, la critica aperta dei costumi corrotti imperversanti nella chiesa – critica che gli costò il divieto di predicare – e infine la drammatica piega presa dagli eventi del concilio di Costanza, che porterà alla condanna per eresia e all'esecuzione.

Nei nove capitoli seguenti, con i quali l'autore indaga le principali opere del maestro Hus per filoni tematici (la legge e le motivazioni di una retta condotta, differenza tra legge di Cristo e legge degli uomini, i comandamenti, l'obbedienza in relazione al conflitto con le autorità, la coscienza, il peccato, il pentimento e la funzione mediatrice della chiesa per il perdono, le virtù, il merito) emerge un ritratto a tutto tondo del suo insegnamento in ambito morale. Sono individuate con attenzione le varie fonti e influenze rinvenibili negli scritti del teologo (che com'è abitudine tipicamente medievale ricorre nelle proprie riflessioni ad abbondanti citazioni spesso indirette di altri pensatori): la sua posizione è descritta come prevalentemente conservatrice e in linea con l'insegnamento ufficiale del tempo – sulla scia di Agostino, Tommaso d'Aquino, e Bernardo di Clairvaux – fino a quando si arriva alle questioni del peccato e dell'obbedienza, temi sui quali egli riprende le idee più radicali di Wyclif (con un'accentuazione della peccaminosità di ogni azione svolta da chi si sia macchiato di gravi colpe – accentuazione che ha lo scopo di riformare la chiesa esortando all'orrore per ogni forma di peccato – e con la legittimazione della disobbedienza a superiori indegni, anche in ambito ecclesiastico). Particolare importanza è data al tema del primato

della coscienza e della verità contenuta nella scrittura rispetto a qualunque ordine proveniente da un'autorità terrena, fosse anche essa la cattedra di un pontefice. Come osserva Opatrný fu proprio per fedeltà alla propria coscienza che Hus si scontrò con i dottori del concilio di Costanza, in quanto alcune tesi che gli venivano imputate erano riportate in maniera scorretta ed egli rifiutava di rinnegare, come ricredendosi, qualcosa che non aveva mai insegnato. È ben messo in evidenza anche il conflitto tra la linea di difesa adottata dal riformatore, quella tipica delle *disputationes* teologiche, e il modo in cui il processo fu condotto dai padri conciliari, che corrispondeva invece ad una forma mentis giuridica: quello che a Hus più premeva, e che non gli fu concesso, era che gli si mostrasse in base alla scrittura se e come egli si era allontanato dall'ortodossia.

Alla fine della sua analisi, l'autore arriva alla conclusione che nonostante le differenze tra il contesto tardomedievale e la sensibilità odierna, e nonostante il pensiero di Hus possa talvolta apparire di una radicalità a suo dire eccessiva (radicalità che trova comunque una conferma esemplare nella vita e nella morte del predicatore), i temi portanti che gli stavano a cuore non perdono neanche oggi la loro attualità: le regole cui attenersi, il problema del peccato, il ruolo della coscienza; sebbene trattati con linguaggi diversi e calati in ambiti nuovi, questi restano argomenti fondamentali per la chiesa della nostra epoca, tutt'ora centrali nei dibattiti e nelle sfide del presente.

Trova così una risposta l'interrogativo di fondo che pervade questo volume. Inoltre, dal momento che in Hus la dimensione etica è praticamente inscindibile dal suo terreno teologico, la ricerca di Opatrný tocca diverse dimensioni del suo pensiero, offrendo a grandi linee una visione d'insieme di un personaggio che come pochi ha influenzato la storia e la società delle terre ceche in epoca moderna. L'autore fa tra l'altro uso di un'amplia raccolta bibliografica, interagendo criticamente e dialogando con le principali voci degli studiosi – storici, filosofi e teologi di ambito ceco e internazionale – che si occupano o si sono occupati della figura del riformatore, il che fa sì che il suo lavoro costituisca anche una fonte di rimandi per un ulteriore studio più approfondito delle singole tematiche trattate.

Tali caratteristiche fanno di quest'opera un contributo originale e rigoroso al tempo stesso, di interesse tanto per gli esperti del settore quanto per chi voglia avvicinarsi per la prima volta all'argomento, e ne rendono auspicabile una traduzione dal ceco, soprattutto considerando quanto Jan Hus rimanga ancora un personaggio poco noto alla maggioranza del pubblico italiano e constatando il basso numero di opere consultabili al riguardo in lingua italiana.

*Anežka Žáková*

S. PIÉ-NINOT, *Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2018, 523 p.

Il volume di Pié-Ninot che presentiamo rappresenta, come l'autore stesso scrive, una "nuova sintesi accademica" di quasi cinquant'anni di lavoro, ricerca e studi dedicati alla teologia fondamentale, ed un contributo ad accogliere e a tentare di dare seguito all'invito di papa Francesco a sviluppare un'"apologetica originale" (cf. EG 132) capace di fronteggiare le complesse sfide della nostra contemporaneità. In questo senso la teologia fondamentale va intesa in chiave di dialogo ragionato, come apologia, e di speranza credibile, come testimonianza, nel nostro mondo plurale e secolare; in altre parole, come scrive l'autore, il volume intende «mostrare come la fede cristiana è proposta di senso, degna di fede e credibile, quale apologia e testimonianza della fede per il mondo di oggi, che renda possibile di poter giungere "fino al mistero della soglia" del Dio manifestatosi in Gesù Cristo e vissuto nella chiesa» (7). Il primo capitolo è importante e programmatico; esso mette in chiaro l'idea di teologia fondamentale sottesa alla proposta e lo fa ripercorrendo storicamente le tappe che hanno reso la teologia fondamentale quella disciplina che vuole giustificare i principi della conoscenza teologica e la credibilità della rivelazione cristiana (cf. *IPt* 3,15), con particolare riferimento al travaglio della modernità entro cui prende forma la disciplina, fino alla sintesi rappresentata dal n. 67 di *Fides et ratio*. In conclusione l'autore presenta la duplice articolazione che seguirà nella proposta del volume che corrisponde alle due dimensioni della disciplina. Anzitutto il "compito fondazionale-ermeneutico" in vista di una teologia fondamentale epistemologico-gnoseologica che configura il trattato di epistemologia-gnoseologia i cui contenuti sono affrontati nei capp 3-5.1. In particolare il cap. 3 mette a tema la rivelazione quale "principio oggettivo della conoscenza teologica", sviluppa brevemente i modelli teologici della rivelazione e si sofferma più ampiamente sul primo capitolo della *Dei Verbum* e su *Verbum Domini* (cf. 155-192). Alla trasmissione della rivelazione è dedicato il cap. 4 che affronta le tematiche della tradizione, dell'ispirazione e del magistero. Siamo così nel cap. 5 che mette a tema la fede quale principio soggettivo della conoscenza teologica (cf. 242-306).

Entriamo così nella seconda dimensione della proposta teologico-fondamentale del volume ovvero "il compito dialogal-contestuale" (apologetico-contestuale). Questa dimensione viene sviluppata anzitutto nel cap. 2 dedicato all'uomo aperto alla questione di Dio; sia che si parli di uomo capace di Dio o del greco "conosci te stesso" o della formula scolastica dell'uomo potenza obbedienziale, il dato comune è che l'uomo non è mai chiuso in se stesso ma permanentemente alla ricerca del senso di sé come delle realtà che lo circondano. Ed è proprio la domanda di senso l'orizzonte ultimo che sfida e dinanzi al quale

si colloca la “pretesa” della fede cristiana di essere l’offerta di un “senso definitivamente valido” perché rivela all’uomo il mistero che è lui stesso. Nel cap. 5.2 si riflette sulla credibilità mentre il cap. 6 affronta la cristologia fondamentale, quella che un tempo veniva chiamata *demonstratio christiana*, in particolare riferendosi alla singolarità di Gesù Cristo, alla dimensione storica della sua credibilità con la questione della ricerca sul Gesù storico e la presentazione dei dati fondamentali del vangelo condivisi da tale ricerca (344-373). Tali dati dei vangeli ci avvicinano alla soglia della persona ed ecco allora il paragrafo dedicato al mistero di Gesù di Nazaret per poi infine declinare la credibilità di Cristo a partire dall’assunto di GS 22: nel mistero di Cristo l’uomo trova la pienezza. Il capitolo conclusivo è dedicato all’ecclesiologia fondamentale che in epoca moderna si configurava come *demonstratio catholica* ed era volta a dimostrare o mediante la via delle note, o la via storica o la via empirica, la coincidenza della vera chiesa con la chiesa cattolica. In particolare l’autore presenta il diverso modo di intendere queste tre strade soprattutto nell’ecclesiologia cattolica, con particolare riferimento alla nuova via empirica rappresentata dalla testimonianza che diventa “condizione della fede” e “segno ecclesiale di credibilità” (cf. 418). La questione della credibilità della chiesa comporta la considerazione del rapporto tra Gesù e la chiesa, la sua fondazione, le sue vicissitudini storiche fatte anche di divisione.

Le due dimensioni attorno a cui si struttura il saggio, rappresentano anche il duplice sguardo della teologia fondamentale che da un lato si rivolge verso l’interno della fede e della chiesa (la dimensione epistemologico-ermeneutica) e dall’altro volge l’attenzione al mondo dei contesti e mentre si fa sentinella della teologia si pone in ascolto del tempo e dell’altro (cf. 89) in virtù della sua vocazione liminare e frontaliera. Il volume è concluso da un’appendice di 25 tesi riassuntive delle principali idee del compendio, dalla bibliografia generale e da un opportuno indice dei nomi. Non c’è bisogno di aggiungere che il corposo testo merita di essere letto e studiato, sia perché ci offre un quadro molto ampio dello statuto, della storia e dei contenuti della teologia fondamentale, sia perché delinea una proposta che pensa la credibilità in termini di testimonianza, idea che si rivela feconda, per quanto l’istanza sia bisognosa di ulteriori approfondimenti

Pierluigi Sguazzardo

C.V. POSPIŠIL, *Husovská dilemata*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2015, 319 p.

Il 2015, anno in cui ricorreva il seicentesimo anniversario della morte sul rogo di Jan Hus, ha visto la pubblicazione di numerose opere riguardanti la

vita e il pensiero di questo personaggio. *I dilemmi di Jan Hus*, del teologo ceco Ctirad Václav Pospíšil, può essere visto come un tassello del mosaico costituito da tali contributi. Esso spicca grazie a un approccio fresco, uno sguardo sul tema in questione volutamente poco consueto nell'ambito culturale ceco, e un modo particolare di sviluppare gli argomenti: l'autore affronta, come procedendo per *quaestiones*, i principali interrogativi, i dilemmi appunto, che scaturiscono dagli argomenti trattati.

Innanzitutto Pospíšil, dichiaratamente cattolico, vuole superare certi pregiudizi confessionali in alcuni casi ancor oggi piuttosto radicati (complice anche la strumentalizzazione ideologica da parte del regime comunista), e pone senza mezzi termini la domanda circa l'ortodossia del maestro Jan Hus e sulla possibilità di una sua piena riabilitazione da parte cattolica. Non trascura però di mantenere una lettura equilibrata del pensiero di Hus, ribadendo l'impossibilità di ascriverlo esclusivamente a questa o a quella confessione (in linea con la conclusione a cui pervennero nel 1999 gli esponenti delle chiese cattolica ed evangelica, al convegno tenutosi nell'Università Lateranense – in occasione del quale papa Giovanni Paolo II pronunciò le famose parole di rammarico per la morte del predicatore boemo).

Il volume vuole costituire in certa misura una rottura con la tradizione storiografica ceca circa il tema trattato, una storiografia che fino a un'epoca recente si è fin troppo spesso ritrovata condizionata da faziosità e partiti presi, che hanno reso la scena accademica talvolta più simile a un campo di battaglia tra fronti opposti che non alla sede di un confronto fecondo. Pospíšil si sofferma sì sugli eventi biografici del maestro Jan Hus, ma soprattutto dedica ampio spazio alla sua "seconda vita", alla storia delle ricezioni e interpretazioni, dell'iconografia-agiografia, della propaganda in nome del grande teologo e predicatore tardomedievale. Egli si interroga sulle ragioni profonde di una certa polarità che caratterizzò l'ambito ceco riguardo alla riforma religiosa boema e constata come la difficile era del comunismo abbia tra l'altro ancor più acuito tale situazione, rendendo quasi impossibile per gli studiosi riuscire ad instaurare un clima di serena e distesa collaborazione. Tale tendenza si esplicitò ad esempio nella fredda accoglienza, se non aspra critica, con cui gli studiosi cechi – evangelici, cattolici o laici che fossero – accolsero l'eminente lavoro di Paul de Vooght, *L'herésie de Jan Hus* (1960, 1975<sup>2</sup>). E proprio all'insigne benedettino belga Pospíšil dedica questo libro, riconoscendogli il merito incontestabile di aver per primo superato quegli schemi su cui si erano arenati gli studiosi cechi e di aver osato presentare una valutazione tout court più positiva e scevra da preconcetti su questa importante figura.

Fatte queste constatazioni, l'autore ritorna al quesito già menzionato – il primo dilemma – quello sull'ortodossia di Jan Hus. Il metodo che egli adotta in

questa indagine è da lui stesso definito come “pluridimensionale”, cioè teso a considerare i molteplici aspetti, spesso contrastanti, per dipingere un quadro il più possibile imparziale del personaggio e della sua epoca. Le conclusioni cui giunge si possono riassumere come segue: essenzialmente Hus era un cattolico e lo scontro tra utraquisti (perlomeno la loro ala moderata) e cattolici non fu in realtà uno scontro tra credenti di diverse confessioni, ma un conflitto tra cattolici che auspicavano una riforma interna della chiesa e cattolici difensori dello *status quo*.

Un altro dilemma è rappresentato dalla dottrina eucaristica dei riformatori boemi. Se è indubbio che in merito Jan Hus non fu mai accusato di eresia, nemmeno dai padri conciliari, più complessa è la concezione sostenuta dal suo compagno Jakoubek da Stribro. Attraverso l'analisi delle implicazioni teologiche, Pospíšil arriva anche a vedere come non eretica la dottrina eucaristica di Jakoubek, il cosiddetto *consustanzialismo*, condannata dal concilio di Costanza. Secondo la sua lettura, tale dottrina sarebbe stata infatti motivata dal desiderio di scongiurare il rischio insito nell'estremo opposto (cioè il rischio di arrivare a negare la natura di vero e proprio “pane” al pane eucaristico), e si distinguerebbe assolutamente dalla concezione puramente simbolica che ha dell'eucaristia il riformatore inglese – e per molti versi ispiratore del movimento riformatore boemo – John Wyclif. Tale constatazione è uno dei risultati teologicamente più rilevanti di questo libro, e rende auspicabile una prosecuzione degli studi del settore in tale direzione.

Persino le teorie di Hus circa l'autorità e l'obbedienza, spesso bollate come i punti più critici del pensiero del riformatore, pur rilevandone la problematicità, sono viste dall'autore come tutt'altro che eterodosse: la chiesa sotterranea durante il comunismo, ricorda Pospíšil, non avrebbe fatto altro che mettere in pratica questi stessi principi nei propri rapporti con istituzioni ecclesiastiche compromesse col regime.

Come già si è visto finora, una delle caratteristiche principali di questo volume sta nella capacità di contestualizzazione, di porre l'accento sulle circostanze che hanno fatto da cornice alla nascita di un pensiero, integrando così la riflessione teologica con quella storica. Sono quindi messe ben in luce anche le dinamiche sottese agli eventi più noti di questa pagina di storia ceca, come le forti tensioni sociali destinate ad esplodere da un momento all'altro e che culminarono con la rivolta e le conseguenti guerre hussite. È infatti un altro dilemma ben noto, un rompicapo della storia che spesso si presenta in casi analoghi, quello del nesso tra la predicazione del maestro e la deriva dei fatti posteriori, delle azioni che si dicono ispirate dal suo insegnamento. Secondo Pospíšil, non si può attribuire a Hus, inconsapevolmente assorto a simbolo della rivoluzione, la responsabilità del conflitto armato che seguì la sua morte, mentre è al tempo

stesso importante considerare il ruolo giocato da altri personaggi solitamente presentati come marginali in questa vicenda, ad esempio re Václav IV, che col suo carattere particolare e irresoluto si ritrovò a dover fronteggiare una situazione che avrebbe dato filo da torcere a sovrani ben più esperti.

Vi è infine un ultimo dilemma, quello più spinoso, sotteso a tutti gli altri interrogativi finora esposti: il nodo centrale che rende tutt'oggi percepita come problematica la figura di Jan Hus. Si tratta di una lacerazione che la vicenda del predicatore palesa in maniera paradigmatica: la lacerazione sempre esistente, e qui portata alle sue estreme conseguenze, tra singolo e collettività, tra un'istituzione che richiede obbedienza cieca e un individuo la cui libertà, volontà e coscienza reclamano il proprio diritto dinanzi all'abuso di potere di un'autorità corrotta. Una posizione intransigente come quella di Hus è sovversiva, rischia di minare il fragile equilibrio di una società civile: sarebbe questo, a detta di Pospíšil, il vero motivo per cui egli doveva essere eliminato, e l'accusa di eresia non sarebbe stata che un abile escamotage per spostare un problema di natura politica sul piano della speculazione teologica. Vi è possibilità di scelta tra totalitarismo e anarchia? E se sono possibili posizioni intermedie, che cosa comporta il mantenimento del compromesso? Si tratta di un conflitto che già i tragediografi greci avevano individuato e che sempre accompagna le riflessioni della filosofia, il conflitto risultante dalla paradossale situazione di fondo dell'istituzione politica fondata su principi che per la loro stessa natura la trascendono. Questo è, in ultima istanza, il dilemma di tutti noi.

*Lubomir Žak - Anežka Žáková*

C. REDONDO MARTÍNEZ, *El Dios in-ex-sistente. El misterio de la unidad y de la distinción en la ontología trinitaria y cristológica de Piero Coda*, Instituto Teológico san Ildefonso, Toledo 2016, 662 p.

Accattivante già nel titolo, il testo in esame è la prima monografia scientifica tesa ad esaminare il pensiero filosofico e teologico di Piero Coda, già docente ordinario della Facoltà di teologia della PUL e attualmente preside dell'Istituto universitario "Sophia" di Incisa in Val d'Arno (Loppiano). Stimolante e interlocutorio, è stato base della recente opera, di quasi 600 pagine, del francescano E. PRENGA, *Gottes Sein als Ereignis sich schenkender Liebe. Von der trinitarischen Ontologie Piero Codas zur trinitarischen Phänomenologie der Intersubjektivität und Interpersonalität* (Herder, Freiburg i.B. 2018), anch'essa concepita per mettere a fuoco, interpretare e valutare le principali intuizioni di pensiero elaborate dal teologo piemontese. L'Autore della mo-

nografia, docente dell'Istituto di Scienze religiose Santa Maria di Toledo e della Facoltà di teologia dell'Università San Damaso di Madrid, ha mirato in particolare a esplorare il cuore tematico e teoretico del progetto filosofico-teologico di Coda, ovvero la sua ontologia trinitaria, strutturando il suo percorso di ricerca in due brevi (45-81; 83-172) e in altrettanti più corposi capitoli (173-414; 415-582).

Se la finalità del primo capitolo (*La mediación impulsada. Interacción entre el carisma espiritual y la obre*) è quella di presentare l'ontogenesi del pensiero di Coda, la questione, invece, circa le tappe di sviluppo delle sue idee di fondo e gli influssi da queste esercitati è risolta subito in partenza, in quanto se ne dà per presupposta la sostanziale dipendenza dal carisma di Chiara Lubich, fondatrice dell'Opera di Maria (il movimento dei focolari): una dipendenza non solo spirituale e tematica, ma anche metodologica ed ermeneutica. Pertanto, pur citando come luoghi di formazione intellettuale dell'eminente pensatore sia la Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli Studi di Torino sia la Facoltà di teologia della PUL, l'Autore si sofferma in particolare sugli anni e sui percorsi formativi che Coda ha vissuto nelle strutture del movimento dei focolari, essendo stati proprio questi a qualificare il suo pensiero nei tratti più caratteristici. I frequenti contatti con Chiara Lubich e altri intellettuali focolarini (P. Foresi, G. Zanghi, K. Hemmerle ecc.), la possibilità di partecipare per molti anni alla "Scuola Abbà", originale esperienza spiritual-intellettuale focolarina, e soprattutto la convinta apertura e compartecipazione alla spiritualità e allo stile di vita proposti dalla carismatica trentina hanno permesso a Coda di elaborare quella teologia definita come «desarrollo de los núcleos teológicos del carisma», che lascia intravedere nella sua vocazione l'«expresión carismática de la teología focolar» (75).

Che il testo in oggetto sia un'investigazione di centrale importanza per la corretta conoscenza del pensiero di Coda emerge anche dalle parole della *Prefazione* (12-21), da lui stesso redatta, in cui si legge: «la mia personale ricerca – di marca esistenziale e per ciò stesso, per mia naturale inclinazione, filosofica – ha incrociato ben presto l'evento di Gesù Cristo e la sua *Wirkungsgeschichte* vivente nella *traditio* della Chiesa cristiana quale accesso decisivo all'esperienza e all'intelligenza della realtà che siamo e sperimentiamo. E ciò, per dono singolare, grazie soprattutto all'incontro con un carisma donato dallo Spirito al nostro tempo – quello dell'unità di Chiara Lubich [...]. In tal modo, le lezioni e le sollecitazioni acquisite prima negli studi filosofici e poi in quelli teologici sono state orientate da questa vitale esperienza» (14).

Il secondo capitolo (*La mediación buscada. El método y sus fuentes*) esamina più da vicino il metodo speculativo utilizzato da Coda, e più precisamente gli aspetti epistemologici del suo pensiero. Si è di fronte a un metodo

attento all'istanza ontologica, interpretata alla luce della Rivelazione trinitaria in Cristo quale evento esplicativo di quell'orizzonte ermeneutico che riesce a cogliere e a esprimere la verità più profonda (strutturale) del reale. Proseguendo con un'analisi più dettagliata, Redondo Martinez si concentra su alcuni fondamentali articoli del "Credo" epistemologico di Coda: ad esempio sull'idea dell'interconnessione tra mediazione antropologica dell'ontologia e mediazione ontologica dell'antropologia – un'idea che viene a configurare la ragione teologica come ragione storico-ermeneutica –, o anche sull'idea di intrinseca relazione tra ermeneutica, ontologia relazionale e fede. Allo stesso tempo ricorda le radici cristologiche di tale epistemologia, manifestatesi con chiarezza nel momento cruciale della "teologia di Gesù": l'evento pasquale. L'agape cristologica vissuta come *kenosi* di sé del *Logos* eterno e incarnato ne è una delle categorie centrali, di intrinseco valore staurologico e pneumatologico. L'esplicarsi, poi, del metodo di Coda in chiave ontologico-trinitaria è considerato frutto soprattutto della convinzione dell'esemplarità della struttura trinitaria dell'Essere di Dio per le dinamiche e i processi strutturali del pensare umano, *in primis* quello teologico. Una struttura che Coda, partendo da una fenomenologia del Crocifisso (Abbandonato) e Risorto, e frequentando Agostino, Tommaso d'Aquino, Rosmini, von Balthasar, Bulgakov, Mühlen e alcuni altri teologi cattolici, ortodossi e protestanti, propone di interpretare come agapico-comunionale, descrivibile in questi termini: «cada persona se hace don de Sí según la propiedad que la define, expresando, y no disolviendo, la unidad en el Único Ser Agápe de Dios» (138). È soprattutto Hemmerle a sollecitare Coda a considerare che «el pensar teológico desde la fe hacia la conquista de una ontología del amor entendida como radical don de sí» (152).

Il terzo capitolo (*La mediación participada. Historia y ontología analógica ante el mysterium caritatis*), piuttosto ampio, è diviso in tre parti specificamente riservate a trattazioni riguardanti questioni cruciali connesse con il progetto di Coda: I. *Hermenéutica histórico-genética y dogmática de la modalidad teo-ontológica moderna y contemporánea* (173-341); II. *Una analogía entis culminando en una analogía caritatis* (341-372); III. *La ex-sistencia personal humana: horizonte trinitario de la ontología de la relación y de la libertad pro-existente* (373-412). Redondo Martinez opportunamente evidenzia come il punto di partenza della prima sia definito da un problema teoretico di notevole importanza per la filosofia e la teologia di ogni tempo, bisognoso di una soluzione anche da parte dell'ontologia trinitaria: quello della relazione tra Creatore e creazione, da vagliare però correttamente alla luce della verità circa la presenza immanente (con il Suo agire creatore e sostenitore) di Dio nel creato. Ovviamente la ricerca della soluzione invita a interrogarsi sul nesso tra storia e ontologia, e a scoprire anzitutto «en qué tiene que consistir la

*semejanza* que existe entre el mundo y Dios en general, y entre el hombre y Dios en particular» (172). L'Autore si impegna a mostrare che e come la via teoretica percorsa da Coda passi attraverso il serrato confronto con il pensiero dialettico di matrice luterana e con l'*analogia entis* di matrice cattolica. Il posto centrale viene riservato soprattutto al confronto con Hegel, per mostrare l'originalità interpretativa di Coda, ma anche la sua corretta individuazione di taluni evidenti limiti della *Denkform* hegeliana. Disquisendo su questo tema, l'Autore non ha omesso il riferimento all'accusa di "hegelianismo" rivolta a Hemmerle e, di conseguenza, a Coda, formulata da Antonio Livi (convinto di poter/dover parlare della "falsa teologia" di Coda), riuscendo al contempo a confutarne le ragioni. Quanto poi alla soluzione proposta da Coda, l'Autore ne presenta lo specifico profilo ontologico-cristologico/trinitario (335-341), sottolineandone alcune intuizioni di fondo, ad esempio quella che dice: «El sentido de la creación se juega ante todo en la justa *relación* de amor y entrega entre el Padre y el Hijo, es decir, que la *perichóresis* del Padre y del Hijo en el Espíritu es el seno de la "perichoresis" entre Dio y la creación» (337); o anche quella che sostiene che «*Jesús Crucificado y abandonado es el seno de la nueva creación*»; e soprattutto quella che ribadisce: «Dios Creador es quien funda y sostiene al ser creado en su distinción y autonomía, en cada momento y en cada una de sus expresiones. Por consiguiente, gracias a la encarnación del Verbo – por la que lo divino y lo humano devienen *perichoréticamente uno* en la *distinción* –, la "paralela" de la creación, quedando tal, es elevada *por la gracia* y por la efusión escatológica del Espíritu al rango de ser de la "paralela" de lo divino. Este es el modo, afirma Coda, en el que *deviene plenamente presente el ritmo del ser, de la lógica y de la vida trinitaria*» (340).

La seconda e la terza parte del capitolo intendono mostrare in che cosa consista l'intuizione di Coda relativa alla necessità di ripensare in chiave ontologico-relazionale – a partire dalla concezione ontologico-trinitaria della creazione (del "naturale") – (a) il principio di analogia e (b) il concetto di persona; e la rinviengono nell'assunzione della prospettiva ermeneutica pasquale-trinitaria, avente al centro non semplicemente l'idea dell'*essere come relazione* (interpretata, questa, in termini squisitamente trinitari, e quindi come relazione pericoretica), ma altresì l'idea della relazione ontologica costituita sul principio del "nulla di sé" per amore, resosi mirabilmente manifesto nell'Abbandonato. In questa prospettiva, radicalmente cristologica e trinitaria, il teologo torinese arriva a pensare la persona come *analogia caritatis* del mistero dell'essere, sostenendo che «la dinámica de la naturaleza de la persona se actualiza al ritmo ontológico de la *estructura trinitaria de la relación*» (412).

Il quarto e ultimo capitolo (*De la automediación de Dio en Cristo e la in-mediación proexistente trinitaria. Revelación cristológica del Dios in-ex-*

*sistente*) procede a un riassunto sistematico e a un ulteriore approfondimento delle idee e dei concetti chiave – già emersi nei capitoli precedenti – della prospettiva ontologico-trinitaria di Coda, non senza un qualche rischio di ripetitività e di ridondanza. Redondo Martínez si sforza innanzitutto di mettere a fuoco i capisaldi della teologia trinitaria di Coda e della sua cristologia/soteriologia, concentrandosi sull'idea dell'esistenza di un intrinseco nesso tra la concezione del Dio unitrino (e della Sua rivelazione) e l'evento pasquale, considerato che è proprio essa a fungere da idea di fondo dell'ontologia trinitaria. Ne coglie il cuore l'espressione: «revelación histórica de la *perichóresis* trinitaria como dinámica soteriológica y misterio del ser» (416). Sono i titoli dei sottocapitoli e dei paragrafi dell'intero capitolo a indicarne con chiarezza la prospettiva e il percorso di approfondimento e i temi chiave ad essa connessi; ad esempio: «El hecho *kenótico* inicial de la automediación divina: la encarnación del *Lógos* en la *dedizione* total de María» (419); «Pre-existencia y pro-existencia trinitaria en la automediación divina de la encarnación como “nulla d'amore”» (420); «La encarnación del *Lógos*: dedizione de María y revelación de la *kénosis* trinitaria en la carne de Cristo» (425); «El Abbá de Jesús y la conciencia filial humano-divina de su ser y misión» (434); «Dios Abbá: revelación de la filiación *kenótica* de Dios en Cristo» (435); «La obediencia de Jesús a Dios Abbá insertada en la identidad filial trinitaria: su *ex-sistir* y *pro-existir*» (436); «El Dios Espíritu Santo en el ritmo *pro-existente* de la *missio Christi*» (437); «Acontecimiento pascual: identidad oblativa del misterio de Cristo como revelación de la ontología de la caridad» (442); «El grito soteriológico del abandono en la cruz: revelación de Dio Trino en el culmen *kenótico* de Cristo» (454). L'Autore non trascura di mettere in luce che proprio nell'originale interpretazione che Coda fa dell'Abbandonato, così centrale per la sua ontologia trinitaria, sia da intravedere uno dei principali influssi del pensiero della Lubich. Al contempo si sofferma sugli approfondimenti presenti in Coda a proposito di due questioni teologiche: la sofferenza di Dio e la fede di Gesù (482-494).

Presentati tali argomenti, torna a occuparsi del cuore propulsivo delle intuizioni filosofiche e teologiche di Coda, l'ontologia trinitaria, sforzandosi di elaborare una presentazione dei suoi aspetti più caratteristici, che struttura in quattro paragrafi: «1. Claves fundamentales de *ontología trinitaria*»; «2. Ontología de la reciprocidad trinitaria de la caridad»; «3. La *ontología trinitaria* como ontología de la positividad del “no ser” del amor»; «4. Ontología de la libertad oblativa del Amor trinitario de Dios: Trinidad como libertad» (515-571). È significativo che nella *Prefazione* Coda abbia voluto abbozzare egli stesso una breve descrizione dell'ontologia trinitaria, mettendone però in primo piano specialmente la dimensione epistemologica. Essa, asserisce, «va

intesa innanzi tutto come uno “stile” specifico di pensiero», e proprio per questo motivo «risulta decisiva la forma dialogica e comunitaria del suo esercizio, fatto di parola ma al tempo stesso di silenzio e ascolto, perché intrinsecamente misurato dalla reciprocità del dono» (18-19).

Peccato che nella conclusione finale (583-603) – seppur arricchita dai riferimenti a Giovanni della Croce – prevalga uno sguardo riassuntivo sui capisaldi, già trattati, del pensiero di Coda, in particolare dell’ontologia trinitaria, e non invece quello, solo timidamente presente, sulle sue potenzialità speculative/ermeneutiche e sulle sue possibili applicazioni in diversi ambiti, incluso quello – in realtà da tempo al centro dell’interesse del teologo piemontese – della progettazione dei modelli più avanzati di inter-/trans-disciplinarietà, strategicamente rilevanti per il futuro della scienza e della cultura, specialmente quelle universitarie. Ciò nonostante, si tratta di una monografia di grande rilievo, che potrà essere proficuamente consultata da chi vorrà conoscere a fondo non solo il pensiero di Coda, ma anche e soprattutto il progetto stesso dell’ontologia trinitaria, al quale collaborano da decenni e con passione numerosi studiosi di diverse nazionalità e di differenti competenze scientifiche.

*Lubomir Žak - Nico De Mico*

L. RUSSO, *I crociati in Terrasanta: Una nuova storia (1095-1291)*, Carocci, Roma 2018, 282 p.

Le crociate, uno dei fenomeni più noti e per certi versi caratteristici del periodo medievale, racchiudono in sé una serie di processi storici molto complessi. Per capirne il significato, bisogna tenere conto delle evoluzioni della società occidentale e di quella orientale, cristiana, musulmana e mongola, mettere a vaglio una serie di sviluppi sul piano religioso e spirituale, politico e commerciale, visionare le fonti narrative, documentarie e materiali prodotte in un arco di tempo di più di due secoli. Nella storiografia si è affermata la definizione della crociata come spedizione esplicitamente indetta dalla Sede Apostolica, i partecipanti alla quale beneficiarono di specifiche indulgenze. Questo permise di applicare il termine di “crociata” anche alle spedizioni destinate all’evangelizzazione dei popoli del Baltico (le “crociate del Nord”), a quelle organizzate contro gli eretici o i nemici politici della curia papale, tale Manfredi di Sicilia, e di allargare l’arco cronologico del fenomeno anche ai secoli successivi alla perdita della Terra Santa: si parla in questo ultimo caso, con particolare riferimento al XV secolo, delle “crociate tardive”. Tale definizione

delle crociate trascura tuttavia alcune spedizioni, come quella che vede come protagonista il re di Norvegia Sigurðr Magnússon all'inizio del XII secolo (cf. 49), perché non considerate "crociate" vere e proprie e, dall'altro lato, attribuisce il rango di crociata ad alcuni eventi decisamente scollegati dal fenomeno nel suo insieme. Per tentare di semplificare tutte queste vicende e unirle in un unico quadro scientifico, didattico e divulgativo, la storiografia di base enumera una serie di spedizioni "ufficiali" in Terra Santa e nell'Africa settentrionale, indicate con numeri, quindi dalla prima crociata del 1096-99 sino all'ottava e forse anche una nona negli anni 1270. Tutte le sintesi esistenti sul fenomeno partono da questa numerazione, certamente intuitivo, ma troppo semplice. Peraltro, le storie generali delle crociate in Oriente, a cominciare da quelle di base di Steven Runciman e Jonathan Riley Smith, disponibili in edizione italiana, sono molto dettagliate, ma necessitano degli aggiornamenti sia bibliografici che concettuali.

Luigi Russo, dopo una ventennale esperienza di studi sull'argomento, si è lanciato nella sfida di scrivere una storia aggiornata delle crociate, utilizzabile sia da parte degli specialisti che da parte del grande pubblico di lettori. Egli si concentra solo sul nucleo originale del fenomeno, ovvero le crociate in Oriente e in Africa, partendo da un concetto nuovo. Ovvero, le crociate non vengono elencate in una rigida successione numerica, bensì osservate nel loro insieme, con un interesse sia alle problematiche storiche che agli eventi. Certo, il suo libro mantiene una impostazione cronologica, cominciando con l'appello di papa Urbano II a Clermont nel novembre 1095 e terminando lo studio con la caduta di Acri nel maggio 1291, ma non ci presenta né una (talvolta estenuante al lettore) successione di battaglie, conquiste e sconfitte, né alcune considerazioni generiche fuori contesto. L'autore prende in considerazione il quadro storico e i punti chiave delle evoluzioni in Terra Santa, come, ad esempio, la questione se si potesse parlare nell'Oriente crociato di un "regno coloniale", il ruolo degli ordini religioso-militari dei Templari e degli Ospitalieri, la riscossa islamica, le vicende legate al ruolo dei personaggi come Francesco d'Assisi, Federico II e Luigi IX di Francia e così via. Nel panorama di libri sulle crociate, disponibili in gran numero nelle librerie e biblioteche italiane, quest'opera offre tre vantaggi principali. Per primo, si tratta di uno studio aggiornato che può vantare la completa conoscenza della storiografia internazionale sull'argomento, sino al momento dell'edizione del libro. Alla fine del volume (213-272) l'autore presenta peraltro un lungo approfondimento bibliografico con commenti, di grande utilità per gli specialisti di storia medievale. Per secondo, a Russo è riuscito concentrare la storia delle crociate in meno di 200 pagine (il testo vero e proprio si conclude alla p. 184, seguita poi dalle note), senza sacrificarne alcun aspetto importante. Infine, dal punto di vista concettuale, alle questioni come

la motivazione dei partecipanti alle crociate, la composizione della società dell'Oriente latino o la vicenda della crociata di Federico II, per non prendere che qualche esempio, questo volume getta una ventata di aria nuova.

*Kristjan Toomaspoeg*

E. SALVATORE, «Gesù il Nazareno, il crocifisso, è risorto!» (Mc 16,6). *Il racconto drammatico della passione di Gesù nel vangelo di Marco (14,1-16,8)*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2017, 232 p.

Il volume di E. Salvatore, docente di Nuovo Testamento presso la Pontificia Facoltà Teologia dell'Italia Meridionale (sez. S. Luigi), s'inserisce nel solco dei numerosi studi dedicati al racconto della passione di Gesù nel vangelo secondo Marco. Più che agli altri vangeli, la celebre affermazione di M. Kähler (secondo cui i vangeli sarebbero «racconti della passione con un'ampia introduzione») si addice al racconto marciano, per due ragioni. In primo luogo, essendo quello di Marco il più breve fra i quattro vangeli, il racconto della passione viene a costituirne una sezione consistente. In secondo luogo, soprattutto gli studi narratologici hanno evidenziato come il racconto della passione possa essere considerato il vertice dell'intera narrazione marciana, dove si ha la rivelazione definitiva dell'identità di Gesù e del discepolo, nuclei tematici del secondo vangelo.

Lo studio si articola in quattro parti, come l'autore evidenzia in maniera – forse troppo – schematica nella brevissima introduzione (9-10). Il primo capitolo (11-29) è dedicato alla storia della ricerca sul racconto marciano della passione. L'autore segnala fin dall'inizio l'abbondanza di contributi in merito, distinguendo tra studi diacronici (maturati nell'ambito della critica delle forme e della redazione) e studi sincronici (che afferiscono soprattutto alla narratologia). Salvatore fornisce una buona rassegna dei principali fra questi studi (omettendo, fra i più importanti, soltanto il buon contributo di U. SOMMER, *Die Passionsgeschichte des Markusevangeliums. Überlegungen zur Bedeutung der Geschichte für den Glauben*, Mohr Siebeck, Tübingen 1993). Nei primi due paragrafi egli richiama i pionieri della critica delle forme (Schmidt, Bultmann, Dibelius), ai quali è il merito di aver evidenziato l'unitarietà e l'antichità del racconto, e i principali sostenitori dell'ipotesi di un racconto pre-marciano della passione (Taylor, Schenke, Pesch, Dormeyer, Guijarro Oporto) con le loro ipotesi. Nel paragrafo terzo (diviso in tre sotto-paragrafi) l'autore concentra la presentazione di studi caratterizzati dagli approcci più svariati: da quelli storici e critici verso un racconto pre-marciano della passione e sostenitori di

un contributo più decisivo dell'oralità, a quelli più attenti all'intertestualità con l'AT, a quelli di carattere narrativo. Forse, una distinzione più netta tra studi diacronici e sincronici in paragrafi differenti sarebbe stata chiara alla luce della differenziazione proposta dall'autore all'inizio del capitolo (11). L'ultimo gruppo di studi, richiamato nel quarto paragrafo, è quello che si sofferma sulla *theologia crucis* marciانا.

Nel secondo capitolo Salvatore propone un'analisi diacronica del racconto marciانا della passione, provando a ricostruire il processo redazionale che, da un ipotetico racconto pre-marciانا, avrebbe condotto al testo finale a nostra disposizione. Dopo aver presentato una classificazione (ipotetica) fra testi tradizionali e redazionali di *Mc* 14,1-16,8 (scomposto in nove blocchi narrativi), l'autore avanza una sua ipotesi sullo sviluppo diacronico del racconto marciANO della passione, in cui il testo avrebbe attraversato tre stadi. Un primo stadio corrisponde a un insieme di memorie, messo a punto da gruppi di discepoli in ambiente palestinese negli anni 30-40 del I sec., per commemorare le vicende ultime della vita del loro Maestro. In uno stadio successivo (attorno agli anni 40-50), per scopi liturgico-catechetici, questo materiale sarebbe stato riletto e arricchito da riferimenti intertestuali, in particolare al "davidide sofferente" di cui parlano i Salmi. In un terzo momento (poco prima del 70, probabilmente a Roma), il redattore avrebbe compattato il racconto della passione, con alcuni testi e ulteriori richiami intertestuali a passi dell'AT, e lo avrebbe incorporato nella narrazione marciانا, in base ai suoi principali interessi teologici (cristologia, soteriologia, escatologia, ecclesiologia). A conclusione della sua analisi, Salvatore propone un'ipotesi di ricostruzione del testo nella quale egli tenta di attribuire le varie parti testuali di *Mc* 14,1-16,8 a uno dei tre stadi richiamati. La ragione di un tale sviluppo sarebbe nel tentativo dei primi cristiani di legittimare un Messia crocifisso e giustificare la sua sequela.

Pur restando nel campo delle ipotesi, la ricostruzione di Salvatore ha una sua fondatezza e verosimiglianza. Tuttavia, a nostro modesto parere, questa parte dello studio è quella di più difficile lettura, soprattutto nella sua prima parte. Ci sembra che, nel momento in cui va a distinguere fra tradizione e redazione nei vari testi di *Mc* 14,1-16,8, l'autore proceda in modo alquanto affrettato. Talora è difficile seguirne l'argomentazione, poiché spesso egli si limita a rimandare alla letteratura secondaria in merito, senza esplicitare gli argomenti a sostegno delle sue posizioni. Certamente l'ampiezza del campo d'indagine non permette all'autore una trattazione dettagliata. Tuttavia, la stringatezza della riflessione appare eccessiva, soprattutto se ci si è proposti di ricostruire lo sviluppo del testo in questione.

Decisamente più chiara e ben articolata è l'analisi narrativa del racconto marciANO della passione, che Salvatore propone nel terzo capitolo dello studio

(81-180) e che costituisce la parte più consistente dello studio. L'autore si sofferma sugli elementi più importanti che sono, di solito, oggetto dell'analisi narrativa. Anzitutto, focalizzando l'elemento della trama, Salvatore delinea le trame di risoluzione e rivelazione che caratterizzano il racconto marciano della passione. Dopo una più breve considerazione delle categorie di spazio e tempo, lo spazio maggiore è riservato da Salvatore alla caratterizzazione di tutti i personaggi che si affacciano sulla scena in questi capitoli conclusivi del vangelo di Marco. Ovviamente, grande attenzione è data a Gesù, che è il protagonista dell'intero racconto marciano e, dunque del racconto della passione. Ma interesse ricevono anche tutti gli altri personaggi: dai discepoli (fra cui Pietro, Giuda e le donne) agli altri seguaci di Gesù (Giuseppe d'Arimatea, il *neaniskos* di Mc 14,51-52, Simone di Cirene), dagli avversari (capi dei sacerdoti, Pilato, soldati, centurione, Barabba, folla) a quelle che vengono definite «figure oracolari» (la donna di Betania, il *neaniskos* di Mc 16,5-7). L'analisi degli elementi caratterizzanti ciascun personaggio è abbastanza completa e attenta a cogliere i significati che il narratore marciano intende implicare in ogni indizio che egli lascia nel suo racconto. In tal modo, Salvatore ricostruisce quegli interessanti «processi di trasformazione» e «cambiamenti di fronte» dei vari personaggi all'interno del racconto marciano della passione, dove i discepoli di Gesù (che dovrebbero essere gli aiutanti del protagonista) si rivelano incapaci di sequela (Giuda tradisce, Pietro rinnega, gli altri fuggono), mentre alcuni di quelli che dovrebbero essere oppositori assumono tratti indubbiamente positivi (come il centurione, che riconosce in Gesù come Figlio di Dio o Giuseppe d'Arimatea che chiede a Pilato il corpo di Gesù).

Ferma restando la bontà dell'analisi dei personaggi proposta dall'autore, riteniamo che su singoli punti essa poteva essere ulteriormente approfondita. Ad esempio, è il caso del riferimento a Pietro in Mc 16,7 (127), dove l'autore sembra non porsi alcune domande fondamentali: perché Pietro è qui citato a parte rispetto agli altri discepoli? E perché il suo nome è posto dopo (e non prima) la menzione degli altri, a differenza di quanto avviene in altri passi marciiani? Oppure, nella caratterizzazione di Giuda (132), quando si fa riferimento al fatto che Giuda cercava (verbo *zēteō*) di consegnare Gesù (Mc 14,11), si sarebbe potuta richiamare la valenza spesso negativa che questo verbo assume in Mc, indicando una ricerca di Gesù inopportuna o minacciosa (su questo vocabolo marciano non sono mancati studi interessanti che avrebbero potuto essere presi in considerazione, come R. SCHLARB, *Die Suche nach dem Messiah. ζητεω als terminus technicus der markinischen Messianologie*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 81 [1990] 155-170; o R. VIGNOLO, *Cercare Gesù: tema e forma del vangelo di Marco*, in L. CILIA [ed.] *Marco e il suo vangelo*, San Paolo, Cinisello Balsamo [MI] 1997, 77-114).

L'analisi narrativa del racconto marciano della passione, proposta da Salvatore, si chiude con brevi paragrafi sull'epistemologia di questo racconto e sulla sua modalità tragica, mentre più attenzione è riservata alle relazioni del racconto della passione con il macro-racconto. In quest'ultimo paragrafo, Salvatore restringe il campo soltanto agli annunci della passione (*Mc* 8,31; 9,31; 10,32-34) e al racconto della morte di Giovanni il Battista (*Mc* 6,14-29), vista in *synkrisis* con quella di Gesù. Pur condividendo quasi integralmente l'analisi di quest'ultima pericope, alcune affermazioni destano perplessità. Non ci sembra che il racconto marciano di *Mc* 6,14-29 fornisca gli estremi di parlare di «sensi di colpa» di Erode per l'uccisione di Giovanni (176): l'affermazione di Erode in *Mc* 6,16 è dovuta più a perplessità che a sensi di colpa. Inoltre, il parallelo tra il presunto Giovanni *redivivus* (*Mc* 6,14) e Gesù risorto e vivo in Galilea (*Mc* 16,7) non ci appare sostenibile (179). Anzi, concludendo il racconto della vicenda del Battista con la sobria notizia della sua sepoltura (*Mc* 6,29), Marco vuole probabilmente escludere la possibilità ammessa dalla gente e da Erode che Giovanni sia risorto in Gesù. Più spazio, infine, avrebbe meritato il riferimento intertestuale a Elia, nella sua contrapposizione ad Acab e Gezabele, che costituisce l'intertestuale fondamentale sotteso a questa pericope.

Nel quarto e ultimo capitolo (181-194) l'autore pone l'attenzione sull'*ordo narrationis* di *Mc* 14,1-16,8, mostrando come esso sia funzionale a far emergere le due dimensioni portanti della narrazione marcana: quella cristologica e quella discepolare. In tal senso, il cuore del racconto marciano della passione è visto in *Mc* 14,53-72, ossia il processo giudaico di Gesù, dove troviamo l'auto-testimonianza di Gesù sulla sua identità (*Mc* 14,61-62) e la contro-testimonianza del rinnegamento di Pietro (*Mc* 14,66-72), preparato dal tradimento di Giuda e dal fallimento degli altri discepoli. Il racconto marciano della passione intende fornire al lettore una prospettiva tanto sulla persona di Gesù quanto sulla propria identità di discepolo. Infine, l'autore cerca di inserire i risultati della sua precedente analisi del racconto della passione nel contesto teologico del cristianesimo antico. Egli richiama i punti di contatto del nostro racconto con la *theologia crucis* di Paolo e la tradizione petrina (cf. *At* 10,34c-43, che viene riconosciuto come un frammento di predicazione petrina), nella quale egli scorge la presenza costante del motivo del ribaltamento: il destino sofferente di Gesù è ribaltato dall'azione di Dio nella resurrezione; anche Pietro, che aveva confessato la messianicità di Gesù a Cesarea di Filippo, diventa ora colui che arriva a rinnegare il suo Maestro, per essere poi ristabilito grazie all'incontro con il Risorto (*Mc* 16,7).

Lo studio si chiude con alcune brevissime conclusioni (195), che sintetizzano gli esiti cui approdano i singoli capitoli, e con la bibliografia e gli indici (delle fonti, degli autori e generale).

Al netto delle osservazioni rilevate, il lavoro di Salvatore costituisce un valido contributo per lo studio del racconto marciano della passione. Fra i punti di forza della sua ricerca possiamo evidenziare senza dubbio la sinergia tra analisi diacronica e sincronica: la convergenza di metodologie diverse permette, infatti, una comprensione più integrale del testo. In secondo luogo, positiva è anche l'attenzione che l'autore rivolge ai modelli della letteratura greco-romana, con i quali egli pone costantemente a confronto le scelte narrative di Marco per illuminarne il significato mediante analogie e differenze. Lo studio di Salvatore ha, perciò, indubbi meriti e arricchisce la comprensione di quei racconti sulla morte e resurrezione di Gesù, che costituiscono il nucleo centrale della fede cristiana.

*Francesco Filannino*

#### L'ECCLESIOLOGIA DI PAPA FRANCESCO

L'argentino papa Francesco non ha un passato di teologo professionista, ed è il primo papa post-conciliare a non aver partecipato al Vaticano II. Il suo magistero si caratterizza per l'indole pastorale, l'impegno sociale, e un linguaggio inedito, diretto ma non sempre di facile presa. Su queste basi c'è chi si chiede se la teologia, quella che si è abituati a definire scientificamente riflessa, non sia la grande assente. Per dimostrare il contrario si vanno moltiplicando i saggi che, oltre a sgomberare gli equivoci, danno ordine al materiale disponibile. Qui vorrei recensirne alcuni riservati all'ecclesiologia.

R. REPOLE, *Il sogno di una Chiesa evangelica. L'ecclesiologia di papa Francesco* (= La teologia di papa Francesco), LEV, Città del Vaticano 2017, 136 p.

“La teologia di papa Francesco” è una collana dell'editrice Vaticana, divenuta nota anche per alcune vicende giornalistiche. Comprende undici volumetti che danno una mappatura teologica all'insegnamento dell'attuale vescovo di Roma. Roberto Repole, che è pure il curatore della collana, si occupa dell'ecclesiologia.

La metafora del sogno compare in altri titoli del genere, perché abituale nel linguaggio di Francesco. Essa concede di staccarsi da alcune regole fisse e di confluire in una visione sintetica di tipo progettuale. La Chiesa sognata da Francesco è il «santo popolo fedele di Dio, la cui perenne e inesauribile sorgente è il Vangelo della misericordia, che ha il suo centro in Cristo e rimane vivo

nello Spirito» (125). Repole non persegue un obiettivo sistematico, peraltro distante dall'impianto teorico di Bergoglio, ma vuole portare allo scoperto la sua «prospettiva ecclesiologica». Lo scritto si accompagna ad alcune osservazioni ermeneutiche, come quando ripete più volte che «con Francesco si è entrati in una nuova fase di recezione del Vaticano II». Tuttavia non si calca sulla discontinuità, preferendo parlare di accentuazioni, di una rimessa al centro di «aspetti che hanno potuto, talvolta, essere obliati o trascurati».

Questi aspetti sono distribuiti in quattro capitoli. Si comincia dal “primato del Vangelo”, con un primo paragrafo dedicato al *De trinitate Ecclesia*. L'esordio trinitario può sorprendere chi ha una conoscenza superficiale del magistero di Francesco, cui è stato persino rimproverato di parlare poco di Dio. Repole si collega a una questione sollevata dall'allora cardinale Ratzinger, interpretando così il decentramento ecclesiologico: «Il modo con cui Francesco afferma che il centro della Chiesa non è la Chiesa e che è perciò de-centrata in direzione di Dio, è di richiamare che essa deve se stessa al Vangelo» (25). Polo di attrazione è dunque il “Vangelo della misericordia”, da cui scaturiscono decisioni come il superamento di un cristianesimo “dottrinario”, la cura e la centralità delle persone. Un paragrafo è riservato alla “Chiesa-madre”, che, in effetti, tra le immagini classiche, ha un posto notevole nell'ecclesiologia di Francesco.

Com'è ormai universalmente noto, la categoria dominante è però quella del “popolo di Dio”, di cui si occupa il secondo capitolo, attribuendo al papa una sua «ritrovata centralità». Essa fa capire temi ricorrenti, come il superamento dell'auto-referenzialità, dell'individualismo, del clericalismo, senza cadere nel populismo o nell'anti-istituzionalismo, perché l'unità prevale sul conflitto. Secondo il commentatore, «l'aspetto inequivocabilmente più importante consegnato da un'ecclesiologia del popolo di Dio è però quello della pari dignità e della corresponsabilità di tutti i cristiani» (57). L'interesse per questa prospettiva spiega lo spazio attribuito al protagonismo dei laici e alla dottrina del *sensus fidei*, valutata come «nuova e provocante». Gli ultimi capitoli sono dedicati a due temi essenziali: la missione e la riforma.

Il “sogno di una Chiesa missionaria” di Francesco ha una paternità conciliare che passa attraverso la recezione di Aparecida. Un'attenzione particolare è rivolta all'estensione: del soggetto, con la figura del discepolo-missionario; e dell'oggetto, riportando la dimensione sociale al primato della misericordia, oltre che al concetto di salvezza caratteristico nella teologia della liberazione. Repole si occupa anche dello stile, allacciandosi a un argomento distintivo della sua ricerca, che è la secolarizzazione, da lui intesa come nuova possibilità. La fine della “cristianità” favorisce l'adeguamento al processo democratico, «sapendo che il Vangelo non può che essere trasmesso da persona a persona». Resta il problema della traduzione culturale, perché l'uomo è per natura un

essere sociale. Tanto dinamismo missionario spiega il pressante invito alla riforma, che il teologo torinese esamina sul versante istituzionale, esponendo l'argomento della sinodalità, all'interno del quale colloca la nuova visione del ministero petrino. In breve: un saggio vivace, di approccio immediato, che conduce oltre gli slogan e fa capire gli aspetti emergenti dell'autocomprensione ecclesiale di papa Francesco.

E. BUENO DE LA FUENTE, *Eclesiología del papa Francisco. Una Iglesia bautismal y sinodal*, Grupo Editorial Fonte, Burgos 2018, 304 p.

Più denso, quantitativamente e per l'intento sistematico, è il saggio del teologo spagnolo, autore, tra l'altro, di un manuale di ecclesiologia pubblicato nella celebre collana madrilenza della BAC. Se il precedente fa in qualche modo conoscere la recezione italiana del magistero di Bergoglio, questo mette in contatto con l'area spagnola, che com'è facilmente intuibile ha un rapporto più diretto con il continente latinoamericano.

Eloy Bueno divide la sua esposizione in cinque parti: lo scenario; il modello ecclesiologico di base; il rapporto tra Chiese locali e Chiesa universale; la sinodalità; le relazioni esterne. L'ampio giro esplorativo risponde all'obiettivo scolastico di inquadrare la disciplina di riferimento. Se ne troveranno l'ordine e i principi metodologici nel prologo. L'ecclesiologia di Francesco è racchiusa in quattro aggettivi: *vivida, narrada, teologal, profética*, ritenendo falso il giudizio di chi la vede lacunosa sul piano scientifico, anche perché a un papa non si deve chiedere un'elaborazione scientifica, bensì una testimonianza coerente con la tradizione apostolica. L'autore accentua l'originalità di questo pontificato: parte dicendo che *el papa Francisco constituye una singularidad en la historia de la Iglesia* (p. 8), e adopera più volte il termine "rivoluzione", definendola *revolución franciscana de un jesuita* (25). Nel corso del lavoro si accenna alle fonti, ripercorrendo alcuni affluenti della filosofia europea e della teologia argentina, ma sono il Vaticano II, l'*Evangelii nuntiandi* e Aperecida, *el tripode sobre el que se asienta la propuesta teológica, eclesiológica y pastoral de Francisco* (47).

Il volume presenta quattro principi architettonici, due dei quali sono evidenziati dal sottotitolo. Il primo è lo "scenario", che non fa solo da titolo alla prima parte, ma accompagna la lettura, facendo dell'ambiente l'orizzonte critico-interpretativo dell'ecclesiologia riformatrice di Francesco. Non si può capirla senza conoscere a cosa egli si riferisce. Ci si sofferma su due fenomeni, valutati tra luci e ombre: la post-modernità e la globalizzazione. La Chiesa deve accettare la sfida del realismo e, per vedere come Francesco propone di affrontarla, si dà un commento dei quattro principi esposti dall'*Evangelii*

*gaudium* (= EG). Essi denotano una *forma mentis* che non sfocia nello scontro dialettico, ma nell'armonia del diverso sentire. La *coincidentia oppositorum*, d'impronta guardiniana, *constituye un estímulo en la pastoral y en la eclesiología de Bergoglio* (30). Tra i criteri ermeneutici spicca l'incarnazione che, effettivamente, gioca un grande ruolo nel modo di ragionare del papa argentino, estraneo a un'evangelizzazione dettata dall'idealismo o dallo spiritualismo. Il n. 233 dell'EG scrive che «il criterio di realtà, di una Parola già incarnata e che sempre cerca di incarnarsi, è essenziale all'evangelizzazione».

Il secondo principio, integrato nel primo come contrappunto allo scenario descritto, è il tema già incontrato della missione evangelizzatrice. La convergenza prova che ci si trova dinanzi a una *palabra primera* dell'ecclesiologia di Francesco. Lo dimostra la stessa EG, quando eleva l'azione missionaria a «paradigma di ogni opera della Chiesa» (n. 15). Per il teologo spagnolo è l'elemento primario, il punto che interseca le strade della riforma: quella di Francesco è una *eclesiología desde la misión y para la misión*. Eloy Bueno fa interagire tre caratteristiche: l'ortodossia, l'ortoprassi e l'*ortopatía*, quest'ultima frutto della misericordia, e cioè la capacità di "sentire" le necessità degli altri. Detto in altri termini, la missione deve saper guardare a quello che sta veramente accadendo, e intercettare il grido di pace e di giustizia dei popoli. Della metafora "Chiesa in uscita", interessano perciò soprattutto le direzioni: *salir ¿hacia donde?* Non è un'uscita contro l'ateismo ma contro le nuove idolatrie: il paradigma tecnocratico; l'antropocentrismo prometeico; la sudditanza politica all'economia; la globalizzazione dell'indifferenza (67-71).

Con il terzo principio si entra negli elementi organizzatori dell'ecclesiologia. L'indagine è introdotta da un altro singolare interrogativo, che unisce l'essere e il soggetto: *¿Quiénes somos la Iglesia?* Qui pure si capta un'esperienza "nitidamente trinitaria", costruita però tramite l'accezione salvifica della misericordia, definita *la clave de bóveda* della dottrina di Francesco su Dio e sulla Chiesa. Ne deriva una visione trinitaria della misericordia, che investe la vita della Chiesa. Entrando nel vivo, si dichiara che l'ecclesiologia di Francesco *puede ser caracterizada como bautismal por razones tanto teológicas como pastorales* (101). La svolta è chiarita dal confronto con l'assetto societario: se questo partiva dal sacramento dell'ordine, sfociando inevitabilmente nel clericalismo, il battesimo come base sacramentale comune apre l'ecclesiologia a tutti. L'intuizione è rimarchevole, considerando la posizione periferica del primo sacramento in alcuni *de Ecclesia*. Essa trova un preciso supporto al n. 120 di EG, che scrive: «In virtù del battesimo ricevuto, ogni membro del popolo di Dio è diventato discepolo missionario».

Il capitolo sesto scorre le molte immagini della Chiesa e l'autore le trova tutte, non senza una certa forzatura, nel pensiero di Francesco. Apparirà

originale, invece, la tesi del capitolo settimo, secondo cui Bergoglio assegna alla “Chiesa povera” lo stesso valore delle quattro note del credo. Dopo aver attraversato altri argomenti consoni a un trattato, si entra nel quarto filone del libro, che è la sinodalità. Eloy Bueno riconosce che essa affiora in un secondo tempo, ma la ritiene *unas de las categorías clave de la ecclesiología de Francisco*, e tra i suoi principali contributi a una sistematizzazione contemporanea dell’ecclesiologia e della pastorale. Faro di orientamento è il noto discorso per la celebrazione del cinquantesimo anniversario del Sinodo dei vescovi. Il tema copre cinque capitoli, che lo seguono nei livelli della comprensione e dell’attuazione, includendo un *excursus* sui principi ecumenici di Francesco. Punti sensibili dell’esposizione sono il decentramento, l’estensione del processo decisionale, la pluralità dei carismi. La sinodalità è *articular de modo armonico el protagonismo de uno, de algunos, de todos* (203). Tutti gli elementi finora considerati confluiscono nell’argomento: la sinodalità risponde alle sfide della società, è reclamata dalla missione, si fonda sulla Chiesa battesimale.

In sintesi, Eloy Bueno mette a frutto la sua competenza e si propone di dare un’espressione organica dell’ecclesiologia di Francesco. È tra i primi ad avventurarsi in questa impresa, benché possa apparire ancora prematura, come dimostra l’assenza di alcuni temi tradizionali. I registri dell’impronta battesimale, del paradigma missionario e della sinodalità hanno tuttavia un’inevitabile forza ordinatrice, e il volume sa metterli in risalto, coniugandoli con i presupposti, gli orientamenti, i propositi riformatori. L’autore fa di più, dando pure dei criteri di discernimento, che immergono il lettore nello scenario di una società liquida e globalizzata. Dietro un progetto non ci sono solo delle fonti ma una visione del mondo. Ciò vale soprattutto per Francesco, che vede la storia come un luogo teologico, e che intreccia indivisibilmente teologia e pastorale. Il teologo spagnolo punta sulla singolarità, mostrando il papa venuto dall’altra parte del mondo nell’atto di traghettare la Chiesa verso il futuro di un’autocoscienza mondializzata. Si assiste così a una rimessa al centro di questioni e tensioni che possono apparire estranee a un occidente abituato a pensare diversamente. Ciò spiega le difficoltà di recezione, che comunque esistono e che pure dovrebbero trovare posto nell’analisi.

J. CARLOS SCANNONE, *La teologia del popolo. Radici teologiche di papa Francesco* (= Biblioteca di teologia contemporanea 194), Queriniana, Brescia 2019, 215 p.

Dalle precedenti considerazioni si sarà compreso che il “popolo” è una categoria unificante dell’ecclesiologia di Francesco, e che essa è influenzata dalla

“teologia del popolo”. Questa è a volte genericamente identificata con il continente latinoamericano, mentre ha una chiara matrice argentina. Anche gli studi su questi oggetti vanno aumentando, segno del crescente interesse di un pubblico desideroso di conoscere il retroterra teologico-culturale dell’odierno successore di Pietro. I risultati non sono sempre omogenei, soprattutto quando si cede alla tentazione di globalizzare il particolare, trasferendo un progetto regionale a livello universale senza le necessarie mediazioni. In un suo intervento, Carlos María Galli l’ha definito “processo di esportazione”, sostenendo giustamente che occorre invece rispondere alla conversione missionaria secondo la propria forma.

Per muoversi all’interno di queste distinzioni viene in soccorso il presente saggio di Juan Carlos Scannone (edizione originale: *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Sal Terrae, Maliaño 2017, 289 p.; pubblicata in contemporanea con l’edizione francese, Namur/Bruxelles - Lessius/Paris, 271 p.). L’autore è doppiamente autorevole: è tra i maggiori protagonisti della stessa scuola argentina, cui ha fornito una base filosofica, e ha esercitato un diretto influsso nella formazione di Jorge Mario Bergoglio. Il volume, diviso in tre parti, presenta tutti i vantaggi di una mappa orientatrice: dà lo sviluppo storico dell’argomento, assegnando un ruolo decisivo a Lucio Gera; illustra la genesi socio-culturale, comprese le contiguità con il fenomeno del peronismo; fa capire in cosa si distingue la corrente argentina dalle altre della teologia della liberazione. Tutto ha inizio con la COEPAL (Commissione episcopale per la pastorale), istituita nel 1966 con l’obiettivo di progettare un piano pastorale nazionale. Da questa commissione, che lavorò su base teologica e sociologica, germogliò l’idea di una “teologia del popolo”, strettamente ancorata a un processo di inculturazione, per cui è anche chiamata “teologia della cultura”. La sua legittimazione avvenne con la *Declaración de San Miguel* (1969), con cui i vescovi intesero adattare le conclusioni di Medellín alla realtà argentina.

Il passaggio epistemologico fu di incarnare nella propria realtà culturale l’idea teologica del “popolo di Dio” consacrata dal Vaticano II. Appoggiandosi a Gutiérrez, Scannone fa notare le peculiarità del metodo argentino, che ha preferito l’analisi storico-culturale a quella socio-strutturale, distanziandosi dal liberalismo e dal marxismo. Il “popolo”, sostiene ancora l’autore, è una categoria ambigua, «non per difetto ma per eccesso», che può richiamare la realtà comunitaria (il popolo-nazione) e le classi popolari (il popolo dei poveri). La prima fu predominante, tuttavia il legame con la propria storia e l’idea di una teologia al servizio della liberazione integrale (non va dimenticato che la teologia del popolo o della cultura è comunque una corrente interna alla teologia della liberazione), orientarono verso una scelta preferenziale che si risolse in un «progetto storico di giustizia e di pace, perché nella nostra America i poveri vivono oppressi da una situazione di ingiustizia strutturale e di violenza istituzionalizzata» (15).

Inoltre, poiché in Sudamerica sono soprattutto i poveri a custodire la cultura comune e i simboli religiosi, essi costituiscono la leva interpretativa della pastorale, che dette alla sapienza popolare il ruolo di “funzione mediatrice”. Il problema, perciò, non è stato tanto di rivalutare il laicato, come nella recezione occidentale, ma di ritrovare la forza evangelizzatrice della pietà popolare, intesa come fede inculturata. Il capitolo quinto tratta esplicitamente delle possibilità universalizzabili della “teologia del popolo”, che, come ho accennato, non è automaticamente sovrapponibile. L’interesse per l’argomento accompagna l’intero volume, conducendo alla seguente dichiarazione: «Questo libro è nato dalla convinzione che queste tre affermazioni (opzione per i poveri come categoria teologica; pietà popolare come *locus theologicus*; e l’interrelazione tra loro e con l’inculturazione della teologia) sono universalmente valide, cioè non solo valgono per l’America Latina ma per tutta la Chiesa e per ogni Chiesa particolare, specialmente nel momento in cui si pensa la nuova evangelizzazione» (46).

La terza parte del saggio è la più corrispondente al sottotitolo. Benché sia convinto del valore intrinseco dell’operazione argentina, l’autore riconosce che «l’interesse per essa si è avuto e si sta avendo perché costituisce una delle radici teologiche principali del *contenuto* e della *forma* del magistero, della pastorale, del modo di governare la Chiesa, della leadership – anche extraecclesiale – e dello stile del papa argentino» (133). Esamina quindi il modo in cui alcune specifiche categorie della teologia del popolo, esposte nelle due parti precedenti, convergono nel pensiero dell’attuale vescovo di Roma. Si ritroveranno: l’opzione per i poveri; la pietà popolare come incarnazione del Vangelo; il sapere sapienziale (la *sabiduría popular*) preferito alla metodologia speculativa; il popolo soggetto generatore di fede e cultura; l’inculturazione; l’evangelizzazione come tema fondamentale della pastorale. Anche Scannone rileva un interesse speciale per i quattro principi “relazionati a tensioni bipolari” di EG 217-237. Ne indica le fonti e li considera fattori dinamici della costruzione di un popolo (del popolo di Dio) e del discernimento, «perché Bergoglio non solo è “il papa del popolo” (del popolo fedele di Dio e dei popoli), ma anche “il papa del discernimento” dei segni dei tempi» (206).

F. ANELLI, *Teologia del popolo. Radici, interpreti, profilo* (= Nuovi saggi teologici 129), EDB, Bologna 2019, 151 p.; Id., *Il popolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2019, 142 p.

La consapevolezza degli indiscutibili influssi sta suggerendo vari approfondimenti. Di recente, ho avuto il piacere di moderare una tesi dottorale che esamina i tratti sudamericani dell’ecclesiologia di Francesco, riferendosi

soprattutto ai documenti del CELAM, mostrando come Bergoglio, con una personalizzazione creativa, sia stato figlio della sua Chiesa particolare (F.N. HERNANDEZ ENRIQUEZ, *Las raíces latinoamericanas de la eclesiología del papa Francisco*, PUL, Roma 2018, 350 p.).

Il libro di Francesco Anelli sceglie l'analisi dei quattro autori argentini più rappresentativi: Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Rafael Tello, Lucio Gera. Forte della sua esperienza *fidei donum* in Ecuador, dove ha maturato un particolare entusiasmo per il pensiero sudamericano, l'autore accentua il valore universale della "teologia del popolo". Dà un ruolo di primo piano anche all'identità meticcica, su cui è costruita l'identità argentina, sostenendo che «l'*ethos* latinoamericano ha le carte in regola per presentarsi anche come *logos* sapienziale universalmente additabile come figura di una riuscita integrazione» (p. 143). Il metodo dell'esposizione sceglie la via lunga dell'ermeneutica, allo scopo di fondare la sapienza popolare su categorie filosofiche (della liberazione) e teologiche (del popolo). Il linguaggio richiede una certa preparazione da parte del lettore, e i riferimenti al magistero di Francesco sono solo sottintesi.

Lo stesso Anelli è però autore di un opuscolo intitolato *Il popolo*, inserito in un'altra collana specifica, "I semi teologici di Francesco", che conta già un discreto numero di pubblicazioni, disposte secondo un elenco di parole identificative. Una originalità del breve saggio sta nella disposizione a due parti, dove la prima rivolge le sue attenzioni al concetto generico di "popolo". La soluzione desta un certo interesse, perché spesso se ne parla dando per scontata la sua comprensione, mentre le cose sono più complesse, soprattutto nella nostra cultura, dove il vocabolo suscita ormai solo reazioni emotive. Popolo si diventa, e nel percorso pastorale di Bergoglio si scorge un momento educativo, che va di pari passo con la "cultura dell'incontro", definita da Scannone sua espressione tipica. La seconda parte dell'opuscolo passa alla riflessione teologica, con un lungo titolo che ha lo scopo evidente di renderne la fisionomia dinamica. Dice cosa rappresenta la pietà popolare per l'America Latina e si sofferma sulla figura dei discepoli-missionari, introducendola con la domanda: cosa dobbiamo fare nel nostro tempo per essere popolo fedele? Le numerose citazioni danno coerenza al testo, benché in prevalenza antecedenti all'elezione papale di Francesco.

E. CIRO BIANCHI, *Introduzione alla teologia del popolo. Profilo spirituale e teologico di Rafael Tello*, EMI, Bologna 2015, 264 p.

Anche se la datazione ci spinge leggermente all'indietro, per la versione originale addirittura prima dell'elezione di papa Francesco (cf. *Pobres en este*

*mundo, ricos de fe* (Sant 2,5). *La fe de los pobres de America Latina según Rafael Tello*, Agape libros, Buenos Aires 2012, 265 p.), non è fuori luogo considerare qui il libro con cui Enrique Ciro Bianchi rielabora la sua tesi di licenza. I suoi meriti non risiedono solo nel chiarire ulteriormente i contenuti della teologia del *pueblo*, ma nel far conoscere con maggiori dettagli un personaggio di cui si è già intuita l'importanza, essendo uno dei pionieri della via argentina: Rafael Tello (1917-2002).

Già a una prima lettura si ha inoltre la possibilità di scorgere alcuni vincoli dell'ecclesiologia di Bergoglio, come la centralità dei poveri, l'inculturazione della fede e la teologia al servizio dell'evangelizzazione. Il legame tra i due è attestato dalla prefazione del medesimo, allora arcivescovo di Buenos Aires, che riproduce il discorso tenuto alla presentazione ufficiale dell'opera nell'Università Cattolica Argentina. Bergoglio definisce padre Tello «un teologo tra i più fecondi della nostra Chiesa argentina, che non ha ancora ricevuto il riconoscimento sufficiente». Pone poi in rilievo alcune vicende della sua vita, come l'emarginazione subita a seguito di alcuni contrasti con le autorità ecclesiastiche locali, e del suo pensiero, intrattenendosi sui temi della pastorale e della pietà popolare. Quest'ultima, dice, «non è la Cenerentola della casa», ma custodisce la memoria del «nostro popolo umile», perché «il continente latinoamericano è segnato da due realtà: la povertà e il cristianesimo».

Il libro presenta una struttura complessa, ed Enrique Bianchi definisce il proprio metodo «approfondimento a spirale». Abbonda quindi in premesse esplicative tra le quali una per l'edizione italiana, dove padre Tello emerge quale «iniziatore di una comprensione originale del cristianesimo del popolo in America Latina». Il lavoro si snoda in sei capitoli, racchiusi in due parti: la prima intreccia la biografia con le proposte più originali (cc. 1-3); la seconda focalizza i nuclei relativi all'articolazione tra fede cristiana e cultura popolare (cc. 4-5); l'ultimo capitolo fa da conclusione. Un requisito che impregia il volume è la guida alle opere di Rafael Tello, di cui si riportano ampi stralci, e ciò tenendo conto della situazione piuttosto ingarbugliata che ancora accompagna la bibliografia dell'autore argentino, di cui si ha per lo più una tradizione orale. Mi limiterò a suggerire qualche spunto di lettura, che appare quasi un commento *ante litteram* ad alcune affermazioni dell'EG.

Ad esempio quando il papa dichiara che «per la Chiesa l'opzione per i poveri è una categoria teologica prima che culturale, sociologica, politica o filosofica» (n. 198). Enrique Bianchi vede i poveri «onnipresenti» nell'opera di Tello, e inserisce la «scelta preferenziale» nel primo capitolo, tra i temi configuranti. Il paragrafo è introdotto da un bel pensiero, inedito, dello stesso Tello: «All'amore del povero non si può anteporre nient'altro che l'amore per Cristo,

dal quale deriva». I poveri sono il *cuore del popolo*, non come persone isolate ma in quanto soggetto integrante. L'opzione è essenziale ma non esclusiva, perché il Vangelo è per tutti, tuttavia i suoi motivi «sono anzitutto teologici. Non si tratta di motivi sociologici o politici, benché sia chiaro che Tello intenda come destinatari di questa carità preferenziale i poveri socialmente considerati tali, e che una simile preferenza ha conseguenze sulla vita politica di una nazione. È Dio che ama a preferenza i poveri, e tale amore fonda l'opzione che la Chiesa compie a loro favore» (62).

Un altro testo dell'EG che ha catturato l'attenzione degli interpreti è quando Francesco parafrasa l'asserzione di Tommaso d'Aquino: «La grazia suppone la cultura e il dono di Dio si incarna nella cultura di chi lo riceve» (n. 115). La forma culturale dell'evangelizzazione è l'altro tema configurante del pensiero di Tello. Enrique Bianchi lo sviluppa al capitolo quarto, mostrando come l'autore argentino, molto ricettivo rispetto all'analisi tomista, abbia riformulato l'assioma: *la grazia presuppone la natura in la grazia presuppone la cultura*, al fine di valorizzare il registro plurale dell'elemento culturale.

L'applicazione è ovviamente alla cultura latinoamericana, a sua volta caratterizzata da un cristianesimo popolare (predominante nei poveri), perché la prima evangelizzazione, si dice, ha creato “popoli cristiani” più che “comunità ecclesiali”. La pastorale deve quindi riprendere l'ispirazione originaria, e, poiché il soggetto trasmettitore è il popolo stesso, allora «si può dire che *il popolo evangelizza il popolo*» (156). Qui pure si scopre un diretto riferimento nell'EG, allorché si parla del popolo che «evangelizza continuamente se stesso», o si eleva la pietà popolare a «forza evangelizzatrice» (nn. 122-125). Di sicuro interesse è il capitolo quinto, che sviluppa la tesi di Tello sull'identità teologale della pietà popolare, utilizzando lo schema della *Somma teologica* del *credere Deo, credere Deum, credere in Deum*, fatto proprio da Aparecida, e richiamato in EG 124.

Al termine di questa rassegna va dato atto agli studi, di cui si è dato solo un assaggio, i primi due più complessivi e gli altri dedicati alla teologia del popolo, di offrire un profilo fecondo della visione di Chiesa che anima papa Francesco. Risalta la percezione di un'ecclesiologia dinamica, missionaria, comunitaria e pastorale, dove l'esperienza del Vangelo e l'interpretazione dell'oggi giocano un ruolo decisivo. Ho cercato di richiamare l'attenzione su alcuni punti cardine, comprendendo alcune osservazioni sul metodo, più sapienziale che speculativo, e sui contenuti, che elevano la misericordia a categoria ermeneutica, aprendola alla drammaticità degli odierni processi socio-culturali che causano le povertà.

Giovanni Tangorra



## **SEGNALAZIONI**



G. INGUSCIO, *Dio è Padre. La riflessione teologica e morale di François-Xavier Durrwell*, (=Theopolites 3), Aracne, Roma 2018, 633 p.

In questi ultimi anni si assiste a una sempre più seria presa in considerazione dell'apporto offerto da F.-X. Durrwell al dibattito teologico contemporaneo: si moltiplicano infatti articoli, monografie e tesi dottorali che testimoniano l'interesse crescente per il pensiero del Redentorista francese. Nel contempo, a livello trinitario, dopo il ri-centramento dell'indagine teologica sull'evento pasquale e dunque sulla missione del Figlio e dello Spirito Santo come via d'accesso alla conoscenza del mistero di Dio, si evidenzia oggi una concentrazione degli studi sulla persona del Padre, al punto che si inizia a parlare di una "paterologia" accanto alla cristologia e alla pneumatologia.

Il volume di Giorgio Inguscio si colloca esattamente alla confluenza di questi due filoni d'indagine, proponendo una ricerca sulla persona del Padre nell'approccio teologico di Durrwell. L'Autore, seguendo il percorso del pensiero del Redentorista (che inizia nel 1950 con *La résurrection de Jésus, mystère de salut* e scrive solo nel 1987 *Le Père, Dieu en son Mystère*), colloca appropriatamente l'approfondimento sull'identità del Padre nel contesto trinitario: parte, quindi, dalla considerazione dell'economia (in particolare della risurrezione, nella sua dimensione rivelativa e salvifica), per giungere alla contemplazione della vita divina immanente e, successivamente, cogliere il riflesso del volto paterno di Dio nella creazione, nella chiesa e nella prassi del credente, in tensione verso l'*eschaton*.

L'analisi di Inguscio, fondata sullo scavo analitico dei testi e su una abbondante letteratura secondaria, riesce a enucleare gli snodi principali della riflessione durrwelliana. Si sofferma così sull'idea di Padre "essenziale", con cui il Redentorista vuole indicare che in Dio Padre «non c'è nulla di proprio che si possa annoverare al di fuori della sua paternità» (p. 105); ad essa corrisponde la "filiazione essenziale", intesa nel senso di quell'"accoglienza" che costituisce il Figlio nella vita immanente e che si manifesta nella risurrezione, quando il Figlio è generato "per noi". L'identità dello Spirito Santo è infine l'atto della generazione eterna, la generazione "in persona". Su tale sfondo trinitario, si svolge l'esame dell'azione *pro nobis* del Padre nella storia della salvezza, dalla creazione fino alla fine dei tempi, nella vita della chiesa e nell'agire morale dei cristiani, figli nel Figlio.

Inguscio non si limita, tuttavia, a una ricostruzione del pensiero di Durrwell, ma confronta criticamente le affermazioni più audaci del teologo francese con le posizioni della tradizione teologica, specialmente quella tomista, e dei contemporanei. Ne deriva un lavoro condotto con rigore ed equilibrio, che riesce a cogliere gli aspetti più decisivi e fecondi del pensiero durrwelliano

e che si pone come contributo significativo allo sviluppo di una teologia del Padre, sia dal punto di vista dogmatico che da quello pratico.

*Riccardo Ferri*

B. PUCA, *La preghiera nell'epistolario paolino*, (=Ai crocevia 15), Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2018, 169 p.

Il lavoro di Bartolomeo Puca si propone opportunamente di riprendere in modo complessivo il tema della preghiera nelle lettere di Paolo, che negli ultimi trent'anni non aveva visto degli studi approfonditi.

Dopo un'introduzione generale (7-14), il libro è strutturato in tre parti. La prima (15-28) si occupa della terminologia specifica, della classificazione dei vari tipi di preghiera e del posizionamento dei testi di preghiera nelle lettere dell'Apostolo (facendo anche il confronto con l'epistolografia greca). La seconda parte, dedicata all'esame dei testi, occupa la maggior parte dello spazio (29-134): la preghiera come rendimento di grazie (vengono esaminati i testi di Fm 4-7, Rm 1,8-10), la preghiera apostolica (Fil 1,9-11; 2Cor 13,7-9), quella che viene definita "cooperazione orante" (2Ts 3,1-2; Ef 6,18-20); la lotta nella preghiera (Rm 15,30-32; Col 4,12); l'esortazione alla preghiera (1Ts 5,16-18; Fil 4,4-7); infine il caso particolare e autobiografico dell'invocazione contenuta in 2Cor 12,7-10. La terza parte, di nuovo più breve (135-152), è intitolata "Un itinerario di preghiera per la vita cristiana: sintesi dei contenuti", e si presenta come una piccola "summa" di come Paolo intende la preghiera per il singolo e le comunità. La conclusione generale (153-156), la bibliografia e l'indice degli autori chiudono il libro.

Diciamo subito che la parte più utile, in quanto ben riuscita, del lavoro di Puca sono i commenti alle singole pericopi esaminate; tra cui spicca particolarmente lo spazio e l'approfondimento dedicato a 2Cor 12,7-10 (120-134; è la ripresa di un articolo pubblicato in precedenza su *RdT* 2014): equilibrate e pertinenti sono le osservazioni e le scelte esegetiche.

Alcuni rilievi, oltre ad alcuni errori di battitura (specialmente per le citazioni dal tedesco, cf. note a pp. 7.8; "tarso" invece di Tarso a p. 28; "Film" invece di Fm per Filemone, pp. 32.128; nella nota 239 ci sono problemi con il font greco; cf. p. 131: "spstiene"): la tabella a p. 19, che vorrebbe offrire una chiarificazione riportando la classificazione della preghiera nelle tre principali categorie (ringraziamento, intercessione e adorazione), risulta poco intelligibile (vengono riportati vari termini greci, con il totale complessivo delle occorrenze, senza specificare a quale termine si riferiscono); la tabella a p. 45, volendo mettere a

confronto le due diverse impostazioni compositive di Romani tra J.-N. Aletti e R. Penna, intitola parimenti quella di quest'ultimo come "*Dispositio* retorica" (con le relative suddivisioni: *Argomentatio* I e II, ecc.), il che rappresenta una vistosa inesattezza nel riportare il suo pensiero. Un'ultima nota riguarda la tendenza ad introdurre eccessivi sottoparagrafi, fin dall'introduzione.

Il lavoro complessivamente raggiunge lo scopo che si era prefissato e costituisce una utile guida dal punto di vista biblico-esegetico sul tema della preghiera nelle lettere paoline.

*Giuseppe Pulcinelli*



## **LIBRI RICEVUTI**



- M. Aceituno Donoso - J.R. Marín i Torner, *Salvació i salvacions en els escrits bíblics i postbíblics*, Associació Bíblica de Catalunya, Abadia de Montserrat 2019.
- F. Asti - N. Salato - E. Cibelli, *La misericordia forma relationis. Prospettive ermeneutiche*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale - Verbum Ferens, Napoli 2019.
- G. Benzi - G. Cavagnari - X. Matoses (edd.), *La fonte dell'evangelizzazione. Fondamenti, ambiti ed esperienze di pastorale biblica*, Queriniana, Brescia 2018.
- C. Carvello, *Il Battesimo negli scritti di Divo Barsotti*, Cerchio Aperto, Delia (CL) 2018.
- G. Comi, *La fede di Gesù*, Cittadella, Assisi (PG) 2017.
- M. Florio (a cura di), *Scrutando il mistero nella storia. Saggi in prospettiva multidisciplinare in onore dei docenti emeriti Vinicio Albanesi, Gino Fattorini, Giancarlo Galeazzi, Ugo Paoli, Valter Pierini*, Cittadella, Assisi (PG) 2018.
- K. Hemmerle, *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia* (testo tedesco a fronte a cura di V. Gaudiano), Città Nuova, Roma 2018.
- P. Mascilongo, *Il Vangelo di Marco. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2018.
- M. Naro, *Archetipo e immagine. Riflessioni teologiche sulla scia di Romano Guardini*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CS) 2018.
- G. Pasquale, *Angeli e demoni in Padre Pio. Il mondo interiore del santo stigmatizzato*, La fontana di Siloe, Torino 2019.
- L. Pelonara, *Primato e collegialità. Ermeneutica dello sviluppo organico tra Vaticano I e Vaticano II*, GBP, Roma 2019.
- P. Poli, *Il pensiero di Jean Guittou: l'uomo, il tempo, Dio*, Youcanprint, Lecce 2019.
- M. Regini, *Vivere in Cristo. Una Teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2018.
- E. Rotundo, *Eucaristia, Mistero della fede. Presenza e sacrificio in prospettiva cristologica*, Cantagalli, Siena 2019.

- N. Rotundo, *L'abito della libertà: le virtù teologali*, Cantagalli, Siena 2019.
- S. Serafini, *La bioetica in Italia. Da una storia di battaglie etico-politiche a spiragli di dialogo tra pensiero cattolico e pensiero laico*, Studium, Roma 2019.
- M. Taba, *Chiesa, tradizione e missione. Una proposta di ecclesiologia a partire dal pensiero di Marie-Joseph Le guillou o.p.*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2018.
- G. Tanzella-Nitti, *Teologia della rivelazione. Religione e Rivelazione*, Città Nuova, Roma 2018.
- A. Terracciano - A. Ascione (a cura di), *La teologia in ascolto dell'umano. I. Orizzonti fondativi*, Verbum Ferens, Napoli 2018.
- G. Vecchio (a cura di), *Concilio e postconcilio a Parma. Il rinnovamento della Chiesa*, Monte Università Parma, Parma 2018.
- G. Vecchio (a cura di), *Concilio e postconcilio a Parma. Il cristiano nel mondo*, Monte Università Parma, Parma 2018.
- J. Wicks, *Investigating Vatican II, Its Theologians, Ecumenical Turn and Biblical Commitment*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2018.

## **INDICE**



**Articoli**

- ROMANO PENNA, *«Beato chi non si scandalizzerà di me» (Mt 11,6). Il Gesù storico, motivo di scandalo* 217  
 1. La libertà di Gesù, motivo di scandalo, 219 – 2. L'autoconsapevolezza messianica di Gesù, 229 – 3. «Lo scandalo della croce», 234 – 4. Conclusione, 241
- BARTOLOMEO PIRONE, *Esperienza ascetica nel monachesimo orientale e nell'islām* 245  
 1. Come vestiva l'asceta musulmano, 247 – 2. Bastone, 258 – 3. Cilicio, 259 – 4. Macerazioni, 262 – 5. Lavoro, 263 – 5.1. Il lavoro nel monachesimo cristiano, 265 – 6. Seminare il campo, 267 – 7. Scure, 268 – 8. Cestini, 268 – 9. Di cosa si nutrivano, 269 – 10. Vino, 275 – 11. Olio, 276 – 12. Digiuno, 277 – 13. Vigilanza, 280 – 14. Vegliare, 281
- SERGIO GABURRO, *La Rivelazione desacralizza il mondo. Linguaggio e rivelazione in Rosenzweig* 283  
 1. La connessione fra linguaggio, pensiero e mondo, 286 – 1.1. Una grammatica aperta all'*A(a)lterità*, 286 – 1.2. In cammino verso l'esperienza, 290 – 1.3. Gli elementi dell'esperienza, 296 – 2. La Rivelazione tracciata dal linguaggio, 300 – 2.1. Il linguaggio risvegliato nella Rivelazione, 301 – 2.2. Il *Deus loquens* destabilizza il "sacro muto", 304 – 2.3. La teologia come linguaggio, 308 – 3. La rivelazione tra desacralizzazione e secolarizzazione, 312
- GIOVANNI TANGORRA, *Il pionierismo ecumenico di Yves Congar* 317  
 1. L'ouverture, 318 – 2. Riformista perché ecumenista, 323 – 3. La Chiesa in dialogo, 327 – 4. In purezza e pienezza, 331 – 5. Conclusione, 334
- GIAMMARIA CANU, *L'essenza dell'interiorità salvata. Appunti e spunti teologico-fondamentali da un convegno su Michel Henry* 337  
 Introduzione, 337 – 1. Vita interiore, 340 – 2. Vita interiore rivelata, 350 – 3. Vita interiore rivelata e salvata?, 358 – 4. Conclusione. Fenomenologia e teologia, mai viste così vicine!, 364
- MARIO SENSI, *Il culto a Foligno di S. Maria Giacobbe* 371  
 1. Il santuario, 374 – 2. I *sacra pignora*, 375 – 3. Conclusione, 385

**Recensioni**

389

M. DAL BELLO, *Lutero - l'uomo della rivoluzione* (L. Žak - N. de Mico), 391 – A. MALFATTI, *L'autorità nella Chiesa secondo i documenti del dialogo ecumenico internazionale* (A. Montan), 393 – D. OPATRŇY, *Zachránit lidi od hřichu. Etika v teologii mistra Jana Husa* (A. Žáková), 396 – S. PIÉ-NINOT, *Compendio di teologia fondamentale* (P. Sguazzardo), 399 – C.V. POSPIŠIL, *Husovská dilemata* (L. Žak - A. Žáková), 400 – C. REDONDO MARTÍNEZ, *El Dios in-ex-sistente. El misterio de la unidad y de la distinción en la ontología trinitaria y cristológica de Piero Coda* (L. Žak - N. de Mico), 403 – L. RUSSO, *I crociati in Terra-santa: Una nuova storia (1095-1291)* (K. Toomaspoeg), 408 – E. SALVATORE, «Gesù il Nazareno, il crocifisso, è risorto!» (*Mc 16,6*). *Il racconto drammatico della passione di Gesù nel vangelo di Marco (14,1-16,8)* (F. Filannino), 410 – *L'ecclesiologia di Papa Francesco* (G. Tangorra): R. REPOLE, *Il sogno di una Chiesa evangelica. L'ecclesiologia di papa Francesco*, 414 – E. BUENO DE LA FUENTE, *Ecclesiología del papa Francisco. Una Iglesia bautismal y sinodal*, 416 – J. CARLOS SCANNONE, *La teologia del popolo. Radici teologiche di papa Francesco*, 418 – F. ANELLI, *Teologia del popolo. Radici, interpreti, profilo*; ID., *Il popolo*, 420 – E. CIRO BIANCHI, *Introduzione alla teologia del popolo. Profilo spirituale e teologico di Rafael Tello*, 421

**Segnalazioni**

425

G. INGUSCIO, *Dio è Padre. La riflessione teologica e morale di François-Xavier Durrwell*, (R. Ferri), 427 – B. PUCA, *La preghiera nell'epistolario paolino*, (G. Pulcinelli), 428

**Libri ricevuti**

431

**Indice**

435

## *Enti e riviste con cui è attivo un cambio*

### INTERNAZIONALI

- Anales valentinos* - Facultad de Teología San Vicente Ferrer - Valencia (E)  
*Anatellei se levanta* - Centro De Estudios Filosóficos y Teológicos - Cordoba (RA)  
*Augustiniana* - Augustijns Historisch Instituut - Leuven (B)  
*Biblioteca Apostolica Vaticana* (SCV)  
*Biblioteka uniwersytecka* - Katolicki Uniwersytet Lubelski - Lublin (PL)  
*Bogoslovni vestnik* - Teološka Fakulteta Univerza v Ljubljani - Ljubljana (SLO)  
*Bulletin de littérature ecclésiastique* - Institut Catholique de Toulouse (F)  
*Burgense* - Facultad de Teología del Norte de España - Burgos (E)  
*Catholic Biblical Quarterly* - Catholic University of America - Washington (USA)  
*Ciencia tomista* - Facultad de Teología de San Esteban de Salamanca (E)  
*Ciudad de Dios* - Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial - Madrid (E)  
*Collationes. Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal* - Grootseminarie - Bruges (B)  
*Conferencia Episcopal Española* - Madrid (E)  
*Culture e fede* - Pontificio Consiglio della Cultura (SCV)  
*Dialog teologic* - Institutul Teologic Romano-Catolic - Iași (RO)  
*Diálogo ecuménico* - Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos. Uni. Pont. de Salamanca (E)  
*Ephemerides mariologicae* - Inst. teológico de vida religiosa. Escuela “Regina Apostolorum”  
- Madrid (E)  
*Estudio agustiniano* - Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid (E)  
*Hispania sacra* - Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid (E)  
*Irenikon* - Monastère Bénédictin - Chevetogne (B)  
*Iter* - Instituto de Teología para religiosos - Caracas (YV)  
*Laval théologique et philosophique* - Université Laval - Quebec (CND)  
*Library of Congress* - Washington (USA)  
*Mayeutica* - Casa de Formación San Agustín. Orden de Agustinos Recoletos - Madrid (E)  
*Medellin* - Universidad Pontificia Bolivariana - Medellín (CO)  
*Miscelanea comillas* - Universidad Pontificia Comillas - Madrid (E)

*Naturaleza y gracia* - Hermanos Menores Capuchinos de la Provincia de Salamanca (E)  
*Nouvelle revue théologique* – Ins. d'Études Théol. Fac. de Théol. de la Comp. de Jésus - Bruxelles (B)  
*Old Testament abstracts* - Catholic University of America - Washington (USA)  
*Path* - Pontificia Academia Theologica (SCV)  
*Perspectiva teológica* - Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia - Belo Horizonte (BR)  
*Philippiniana sacra* - University of Santo Tomas - Manila (RP)  
*Recherches de théologie et philosophie médiévales* - Thomas-Institut. University of Cologne (DE) - De Wulf-Mansion Centre. University of Leuven (B)  
*Religión y cultura* - Revista mensual redacta por los PP. Agustinos - Los Negrales (E)  
*Revista agustiniana* - Agustinos Españoles - Madrid (E)  
*Revista catalana de teologia* - Facultat de Teologia de Catalunya - Barcelona (E)  
*Rivista teologica di Lugano* - Facoltà Teologica - Lugano (CH)  
*Revue des sciences religieuses* - Faculté de théologie catholique - Strasbourg (F)  
*Revue théologique de Louvain* - Faculté de théologie. Université catholique - Louvain (B)  
*Sacris erudiri. A Journal on the Inheritance of Late Antique and Medieval Christianity* - Turnhout (B)  
*Scripta Theologica* - Facultad de Teología. Universidad de Navarra - Pamplona (E)  
*Selecciones de teología* - Jesuitas de Cataluña - Barcelona (E)  
*Theoforum* - Saint Paul University - Ottawa (CDN)  
*Theologica* - Universidade Catolica Portuguesa. Faculdade de Teologia - Braga (P)  
*Theologica Xaveriana* - Pontificia Universidad Javeriana - Bogotá (CO)  
*The Thomist. A speculative quarterly review of theology and philosophy* - Dominican Fathers Province of St. Joseph - Washington (USA)  
*Trierer Theologische Zeitschrift* - Theologische Fakultät - Trier (D)  
*Vidyajoti* - Vidyajyoti College of Theology - Delhi (IND)  
*Zeitschrift für katholische Theologie* - Kath.-theol. Fakultät der Universität Innsbruck (A)

#### ITALIANE

*Angelicum* - Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino - Roma  
*Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* - Istituto storico italo-germanico - Trento  
*Antonianum* - Pontificia Università "Antoniano" - Roma  
*Apulia theologica* - Facoltà Teologica Pugliese - Bari  
*Archivio teologico torinese* - Facoltà di Teologia - Torino  
*Archivum franciscanum historicum* - Collegio S. Bonaventura - Grottaferrata  
*Asprenas* - Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Napoli  
*Augustinianum* - Istituto Patristico "Augustinianum" - Roma  
*Biblica* - Pontificio Istituto Biblico - Roma  
*Biblioteca casanatense* - Ist. periferico del Ministero dei Beni e delle Att. culturali e del Turismo - Roma  
*Bollettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo* - Istituto storico italiano per il medioevo - Roma  
*La Civiltà Cattolica* - Rivista quindicinale di cultura della Compagnia di Gesù - Roma

*Claretianum* - Istituto di Teologia della vita consacrata "Claretianum" - Roma  
*Commentarium ordinis fratrum minorum conventualium* - Convento SS. XII Apostoli - Roma  
*Conferenza episcopale italiana* - Servizio nazionale per il progetto culturale - Roma  
*Convivium assisiense* - Istituto teologico - Assisi  
*Credere oggi* - Istituto Teologico S. Antonio Dottore dei Frati Minori Conventuali - Padova  
*Euntes docete* - Pontificia Università Urbaniana - Roma  
*Firmana* - Ist. Teol. Marchigiano (sede di Fermo) - ISSR "SS. Alessandro e Filippo" - Fermo  
*Forma sororum* - Monastero Clarisse S. Lucia - Città della Pieve  
*Gregorianum* - Pontificia Università Gregoriana - Roma  
*Islamochristiana* - Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica - Roma  
*Istituto di filologia classica* - Università degli Studi - Genova  
*L'Italia francescana* - Conf. Ital. dei Ministri Prov. dei Frati Minori Cappuccini - Frascati  
*Laurentianum* - Collegio Internazionale San Lorenzo da Brindisi - Roma  
*Marianum* - Pontificia Facoltà Teologica "Marianum" - Roma  
*Orientalia christiana periodica* - Pontificio Istituto Orientale - Roma  
*Protestantesimo* - Facoltà Valdese di Teologia - Roma  
*Quaderni teologici* - Studio Teologico "Paolo VI" del Seminario Diocesano - Brescia  
*Rassegna di teologia* - Sez. "San Luigi" della Pont. Facoltà Teol. dell'Italia Merid. - Napoli  
*Ricerche teologiche* - Società italiana per la ricerca teologica - Roma  
*Rivista biblica* - Organo dell'Associazione biblica italiana - Bologna  
*Rivista liturgica* - Abbazia S. Giustina - Messaggero di S. Antonio - Padova  
*Rivista di archeologia cristiana* - Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana - Roma  
*Rivista di teologia dell'evangelizzazione* - Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna - Bologna  
*Rivista di teologia morale* - ATISM - Centro Editoriale Dehoniano - Bologna  
*Sacra doctrina* - Provincia San Domenico in Italia. Ordine dei Predicatori - Bologna  
*Sacramentaria e scienze religiose* - Istituto Teologico Marchigiano - Ancona  
*Schede medievali* - Officina di Studi Medievali - Palermo  
*Spicilegium historicum congregationis SS.mi Redemptoris* - Accademia Alfonsiana - Roma  
*Studi ecumenici* - Istituto di Studi ecumenici "San Bernardino" - Venezia  
*Studi di teologia* - Istituto di Formazione Evangelica e Documentazione - Padova  
*Studium Generale Marcianum* - Fondazione Studium Generale Marcianum - Venezia  
*Teologia* - Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Milano  
*Theologica* - Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna - Cagliari  
*Vetera christianorum* - Università degli Studi di Bari. Dipartimento di studi classici - Bari  
*Vita consacrata* - Rivista per istituti religiosi e secolari - Roma  
*Vita e Pensiero* - Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano  
*Vivens homo* - Facoltà teologica dell'Italia Centrale - Firenze

L'**indice generale, tematico** e degli **autori** degli anni 1976-2002  
 si trova nel volume LXVIII (2002), numero speciale.